

У Н И В Е Р С И Т Е Т С К А Я

Б И Б Л И О Т Е К А

А Л Е К С А Н Д Р А

П О Г О Р Е Л Ь С К О Г О



С Е Р И Я

Ф И Л О С О Ф И Я



МОИСЕЙ МАТВЕЕВИЧ  
РУБИНШТЕЙН  
О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ

ТРУДЫ ПО ФИЛОСОФИИ  
ЦЕННОСТИ, ТЕОРИИ ОБРАЗОВАНИЯ  
И УНИВЕРСИТЕТСКОМУ ВОПРОСУ

Под редакцией  
Н. С. Плотникова и К. В. Фараджева

Том II

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО»  
МОСКВА 2008

ББК 63.3(2)47

Д40

Подготовка настоящего издания осуществлена при поддержке Фонда Фольксваген (Ганновер, ФРГ) в рамках научного проекта «Личность–субъект–индивидуум. Философские концепты „персональности“ в истории немецко-русских культурных связей»

Die Herausgabe der vorliegenden Edition wurde durch die Volkswagenstiftung (Hannover, Deutschland) im Rahmen des Forschungsprojekts „Person“ und „Subjekt“ im deutsch-russischen Kulturtransfer. Untersuchungen zum Begriffsfeld der „Personalität“ in interkultureller Perspektive» gefördert

СОСТАВИТЕЛИ СЕРИИ

В. В. Анашвили, А. Л. Погорельский

НАУЧНЫЙ СОВЕТ

В. Л. Глазычев, Л. Г. Ионин, А. Ф. Филиппов, Р. З. Хестанов

Р 40 Рубинштейн М. М. О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу: Том II / Под ред. Н. С. Плотникова и К. В. Фараджева—М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»).—376 с.

ISBN 5-91129-049-9

© Издательский дом «Территория будущего», 2008

## СОДЕРЖАНИЕ

### ФИЛОСОФИЯ ЦЕННОСТИ И ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

Генрих Риккерт. Очерк теоретико-познавательного идеализма . . . . .	9
К вопросу о трансцендентной реальности . . . . .	70
Очерк конкретного спиритуализма Л. М. Лопатина . . . . .	106
К вопросу о методологии и гносеологии Декарта . . . . .	149
Философия истории в романе Л. Н. Толстого «Война и мир» . . . . .	175
Памяти И. Г. Фихте (К 100-летию юбилею со дня смерти) . . . . .	205

### ФИЛОСОФИЯ, УНИВЕРСИТЕТ И ОБЩЕСТВО

Философия и общественная жизнь в России. Набросок . . . . .	213
К характеристике современной философии . . . . .	227
Правоверное ученичество или философская самобытность? . . . . .	231
Философия ценности как продукт времени . . . . .	237
К вопросу о русских студентах в немецких университетах . . . . .	245
О целях и принципах педагогики . . . . .	256
I. Общие задачи педагогики . . . . .	256
II. Цельная личность как идеал воспитания . . . . .	269
III. Индивидуальная личность и общество с точки зрения педагогики . . . . .	281
IV. О некоторых общих принципах педагогики . . . . .	288
Университет и воспитание . . . . .	293

Пасынки университета (О подготовке молодых ученых) . . . . .	314
Виноват ли Кант? . . . . .	325
Социализм и его истинный смысл . . . . .	330

#### ПРИЛОЖЕНИЕ

Генрих Риккерт. Отзыв на диссертацию М. М. Рубинштейна: Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte (1905) .	355
Список основных трудов М. М. Рубинштейна . . . . .	358
Монографии и брошюры . . . . .	358
Статьи и рецензии . . . . .	360
Переводы . . . . .	364
Список основных изданий, цитируемых М. М. Рубинштейном . . . . .	365

ФИЛОСОФИЯ ЦЕННОСТИ  
И ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ



ГЕНРИХ РИККЕРТ.  
ОЧЕРК ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНОГО  
ИДЕАЛИЗМА<sup>1</sup>

Философские учения занимают у нас в силу особых условий своеобразное положение, которое во всяком случае, резко разнится от положения философских систем в Западной Европе. Исходным пунктом интереса к философии была да и есть практическая жизнь, неудовлетворенность политической обстановкой, сначала отчаяние в возможности переформировать общественную жизнь и желание найти успокоение своему мятущемуся духу в философии, как это было, на наш взгляд, в период после декабрьского восстания<sup>2</sup>, а затем позже, как большею частью в настоящее время, стремление в цельном философском мировоззрении найти надежный базис для своего политического сredo. Результатом такой точки отправления явилось то, что к философским системам — какого бы чисто теоретического характера они ни были — невольно стали применять масштаб политических симпатий или антипатий. Такое мерило, и само по себе мало отвечающее стремлению к истине, стало с научной точки зрения очень опасным в наше время. В разгоряченной атмосфере политической борьбы на философские системы стали наклеивать ярлыки политической реакционности или прогрессивности, которые, к сожалению, служат в массе читающей публики своего рода критериями истины. Мы менее всего думаем утверждать, что между наукой и жизнью должна быть вырыта глубокая пропасть. Этого нет и этого не должно быть. И философия как наука, ставящая себе целью выработку цельного мировоззрения, менее всего может стоять вне всякой связи с жиз-

<sup>1</sup> Впервые: *М. М. Рубинштейн*. Генрих Риккерт // Вопросы философии и психологии. 1907. № 1. С. 1–61. Не переиздавалось. (*Прим. ред.*)

<sup>2</sup> Нам приходится пока ограничиться простым указанием на этот факт.

нию. Но в научной работе это отвлечение от практических интересов должно быть проведено в возможно большей степени. Тем менее можно признать за политическими симпатиями значение философских критериев.

Идеализм принадлежит у нас к числу систем, заклеянных ярлыком реакции, который и гарантирует ему в большей мере неуспех в среде интеллигентной читающей публики. Крушение гегелевской метафизики и впечатление от правого крыла гегельянцев консервативно удерживаются в памяти русского интеллигента. В связи с интенсивным отвращением к метафизике эти факторы являются весьма внушительной преградой, которая стоит на пути распространения в России философских систем с характером идеализма. Этому помогает также та туманная неопределенность, которая окутала прошедшие через долгую историческую жизнь термины «метафизика» и «идеализм», и в особенности последний.

Как и большая часть терминов, которые прошли через далекий путь истории, эти понятия утрачивали понемногу свой определенный смысл и принимали туманные формы, позволявшие применять их к различным философским образованиям. В конце концов, эти термины настолько утратили свои определенные очертания, что под них стали подводить самые разнообразные, иногда прямо противоположные друг другу, системы. Такого рода неопределенность царит в ужасающих размерах в нашей философской литературе, а тем более в представлениях об идеализме в среде русской интеллигенции. Идеализм и метафизика слились у нас почти в одно понятие, и, во всяком случае, идеализм представляется непременно метафизическим. Мы далеко не можем признать, чтобы это сочетание было обязательным. И тот и другой термин требуют более точного определения.

Беглый взгляд хотя бы в любой учебник истории философии или в словарь философских понятий в исторической последовательности показывает, какая путаница связана с этими понятиями. С редкими из них вы сможете согласиться или не согласиться в целом: часто, признавая самые проблемы, мы не можем понять, почему исследующую эти вопросы науку нужно называть таким расплывчатым и потому мало говорящим термином, как метафизика. Чтобы избежать неопределенности, мы будем

пользоваться этим термином в смысле науки о трансцендентном, потустороннем, вне опыта лежащем бытии. А с этой точки зрения сочетание идеализма с метафизикой отнюдь не необходимо.

Термин идеализм как таковой потерял всякий смысл именно потому, что он объединяет под своей сенью иногда диаметрально противоположные, часто лишенные точек соприкосновения воззрения. Он не называет своего объекта с достаточной определенностью, чтобы им можно было пользоваться без всяких других дополнений. И в этом нас убеждает беглый взгляд на идеалистические системы в истории философии. Вопрос решается в данном случае тем, какой смысл вкладывается в слово «идея» и какое значение приписывается ей. Идеализм может быть религиозным, метафизическим, этическим, эстетическим, теоретико-познавательным и т. д. Если в идее видят истинную сущность всего бытия, т. е. истинную действительность, то это будет метафизический идеализм. Если мы признаем идеи как абсолютные нравственные ценности, мы станем последователями этического идеализма и т. д. Важно в данном случае установить, что признание идей в одной области, например, в этике, еще ничего не говорит о том, какого взгляда вы будете держаться в других областях. Так что, противопоставляя идеализм реализму как таковой, мы *суживаем* это понятие до значения метафизического идеализма, — как это происходит в среде нашей читающей публики, — а этот идеализм нередко самым решительным образом отвергается другими разновидностями идеализма. Изложению такого антиметафизического — в указанном нами смысле — идеализма и посвящен настоящий очерк.

## I

Взгляды Риккерта далеко еще не приняли формы системы, и в деталях остается еще много неопределенного. Но общие контуры очерчены в его произведениях уже настолько, что они дают достаточное представление о той позиции, которую он занял по отношению к современным философским проблемам. В этом очерке мы ставим себе целью дать общее представление о его философских взглядах и имеем в виду главным образом

его произведения «Предмет познания» и «Границы естественно-научного образования понятий»<sup>1</sup>.

В основу своих взглядов Риккерт кладет убеждение, что у истинно научной философии может быть только один базис, одна основа, которая служила бы ей надежным фундаментом для построения цельной системы и достаточной гарантией, что эта система не рухнет от первого же дуновения критического ветерка и разъедающей силы скептицизма. Пора, когда философы в порыве догматической веры окунались с головой в мудрствования относительно всякого рода бытия и небытия и беспрепятственно витали своими мыслями в безграничном пространстве данного и потустороннего, трансцендентного мира, лишь изредка встречаясь друг с другом, — эта пора отошла назад и, будем надеяться, навсегда. Как ни велики, как ни импозантны многие мысли, накопленные в истории философии, все они говорят нам красноречиво об одном и том же: о необходимости критически осмыслить прежде всякого решения мировых вопросов наши познавательные силы и цели. Мы ни на минуту не должны забывать, что здесь мы имеем дело с особым видом творчества, в своей основе глубоко отличающегося от искусства: в чистоте-оретической философии — мы берем крайнюю возможную степень абстракции — творчество философских понятий и систем все время претендует на истинность, на общеобязательную силу и таким образом на научность. И в научной работе необходимо отдавать себе отчет в том, где цель моего познания и что составляет предмет его; каковы мои познавательные силы и чем я должен руководиться, чтобы достичь своей цели. Чем больше мы стремимся к истине, тем менее целесообразным является философствование «in den blauen Himmel hinein»<sup>2</sup>. И замечание Гегеля, что требование исходить из теории познания равносильно требованию «научиться плавать, не входя в воду», является продуктом простого недоразумения. Дело идет в данном случае вовсе не об обучении познанию, а об осмыслении этого процесса, об экономии сил и времени, о наибольшей продуктивно-

<sup>1</sup> И то и другое переведено на русский язык. Переведено также его «Естественноведение и культуроведение». Во всех указанных переводах от блестящего стиля Риккерта не осталось и следа.

<sup>2</sup> «Пальцем в небо» (нем.) (Прим. ред.).

сти. Не кто иной, как сам Гегель лучше всего доказывает своим примером, что такое теоретико-познавательное раздумье является далеко не лишним: с одной стороны, его «Феноменология духа» полна различного рода рассуждениями об этих вопросах, а с другой — его система явила яркий образчик сплошной борьбы Гегеля, глубоко верившего в безграничную познавательную силу человека и ставшего на абсолютную точку зрения, с Гегелем, который был хотя и великим, но все-таки человеком, а потому и с ограниченными силами. Этот антагонизм и нужно рассматривать как плод догматизма<sup>1</sup>.

Риккерт с первого же шага вполне сознательно становится на антропоморфическую теоретико-познавательную точку зрения, ибо все знание достигнуто *человеком человеческими силами* и средствами, ибо это — единственно возможная и плодотворная точка зрения. Это отнюдь не точка зрения скептицизма; в этом мы ни в каком случае не можем видеть «мысль о бессилии человеческого духа», в котором странным образом попрекают кантианцев эмпириокритицисты<sup>2</sup>. Тут только сказывается зрелость человеческого духа: это не признание бессилия, а зрелое, разумное *сознание своей силы*. Эта точка зрения заставит нас выбросить за борт излишний балласт в виде некоторых дутых вопросов метафизики и догматического мужества, которое подвергает нас опасности втянуться в философскую авантюру. Насколько неоснователен подобного рода упрек в признании бессилия человеческого духа был бы по отношению к Риккерту, это видно из следующих его слов: «Нас заботит не то, что слишком много, а то, что слишком мало ставится вопросов»<sup>3</sup>. Мы не хотим только мнимых и невозможных проблем, вырастающих на почве догматизма. Гарантию от этих проблем может дать только теория познания.

Но и это понятие, как и вообще понятие логики, требует глубокого разграничения с психологией, чтобы удовлетворить тем

<sup>1</sup> См. об этом мою статью «Логические основы системы Гегеля и конец истории». Гл. VII.

<sup>2</sup> См.: *Р. Авенариус*. Критика чистого опыта: в популярном изложении *А. Луначарского*. С. 2.

<sup>3</sup> *H. Rickert*. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. S. 9.

требованиям, какие мы предъявляем к этим отраслям философского знания. С точки зрения теоретико-познавательного идеализма, смешение логики — и конечно теории познания — с психологией, сплошь и рядом встречающееся в настоящее время, является решительно недопустимым. Насколько общими нам представляются их объекты, настолько резко расходятся их пути, потому что эти науки рассматривают объект своего изучения с принципиально различных точек зрения. Психологию интересует вся наша духовная жизнь, вне всякого различия от истинности или ложности данного психического явления. Как ни парадоксально это звучит, для нее одинаково истинны как ложные, так и верные суждения, признанные таковыми с точки зрения логики. И истинными, и ложными она интересуется с точки зрения факта. Она говорит нам, что и как есть, на самом деле.

Другое дело — логика и вместе с ней теория познания. Весь мир психических явлений логика рассматривает под совершенно иным углом зрения, а именно с точки зрения истинности. Из всего мира психических явлений она выбирает только то, что претендует на предикат истинного. Все же остальное остается для нее вне сферы ее интереса, и факты служат ей только материалом, исходя из которого она ищет критериев истины. Она ставит своей задачей указать нам тот путь, по которому мы *должны* идти, чтобы достичь истинного знания, предоставляя психологии изучать тот путь, по которому мы в действительности шли. Психология говорит нам о *фактах* познания, логика — о его *нормах*. К сожалению, как указывает на это Риккерт, язык дает слишком мало простора для проведения этого разграничения, и в изложении приходится употреблять слова, вместе с которыми часто прокрадываются психологические представления.

Таким образом логику и теорию познания теоретико-познавательный идеализм, рассматривает как нормативную науку и притом формальную. Стремясь к необходимости и всеобщезначительности, логика ставит своей целью отыскание абсолютных норм, а последними могут быть только чистые формы познания. Содержание и форма должны быть строго разграничены. Между тем это смешение встречается очень часто. Этим отчасти объясняется целый ряд недоразумений, возникших по поводу трудов Риккерта, несмотря на необыкновенную яс-

ность его изложения. Мы ограничимся пока в этом интересном вопросе приведенными короткими указаниями, тем более что последующее изложение прямо или косвенно будет служить выяснению и этих вопросов. Напомним только, что ясное отграничение логики и теории познания от психологии и формы от содержания является неперменным условием понимания мыслей Риккерта.

Итак, основой, исходным пунктом своих взглядов Риккерт берет теорию познания с ее кардинальными вопросами о предмете познания, сущности истины и ее критериев. Такая точка отправления ставит нас с первого шага лицом к лицу с вопросом о трансцендентном бытии. Предположение такого бытия, казалось бы, диктуется нам неизбежной потребностью найти предмет познания, который бы в противоположность к миру явлений — мы позволяем себе исходить прямо из этого общеизвестного кантовского термина без дальнейших объяснений, желая избежать скучных повторений, — был независим от познающего субъекта. Такого рода предпосылка представляется тем заманчивее, что этим путем мы сохраняем смысл познавания, который угрожает исчезновением, раз утрачивается независимый от познающего субъекта объект, а кроме того, мы сразу обретаем критерии истины в проявлениях этого трансцендентного бытия, с которыми мы и должны справиться в нашем стремлении к истине. К исследованию этого вопроса о трансцендентном бытии, к его *quaestio juris*<sup>1</sup>, мы и обратимся теперь. Мы попытаемся показать, что предположение трансцендентного бытия стоит в прямой зависимости от того смысла, какой мы вкладываем в понятие субъекта и объекта, и что с точки зрения теоретико-познавательного идеализма этот мистический X перестает быть философской проблемой.

Субъект и объект, как и многие другие философские понятия, оказываются очень растяжимыми и допускают различное толкование. Благодаря этому возникла целая масса недоразумений, построенных на том, что в эти термины вкладывался различный смысл. К числу таких недоразумений принадлежит и комичное обвинение, что идеализм пытается обратить внешний мир, живую действительность в сновидение и т. д. Обратимся

<sup>1</sup> Оправданию. (*Прим. ред.*)

поэтому к более точному определению этих понятий, чтобы показать, в каком пункте Риккерт становится «идеалистом», растворяя всю область объектов познания — поскольку дело идет о бытии — в мире явлений или, точнее, в содержании сознания, и что он понимает под понятием сознания вообще.

Риккерт отличает несколько главных пар объектов и субъектов, чем, конечно, не исключается возможность существования промежуточных членов. Обыкновенно с наивно реалистической точки зрения мы видим субъекта в нашем я, понимая под ним человека так, как он нам представляется в обыденной жизни, т. е. как существо, состоящее из «духа и тела». Этому субъекту в таком случае противопоставляется в качестве объекта внешний мир, т. е. все то, что лежит вне моего тела. Но на этой примитивной точке зрения мы долго не можем оставаться. Мы видим, что с неменьшим правом мы причислим и мое тело к числу объектов, и таким образом от психофизического субъекта мы должны отнять все физическое и получим тогда субъект, который как психическое противопоставляется физическому. Но и здесь мы не имеем права остановиться, потому что в потоке наших душевных переживаний, в широком смысле слова, мы ясно отличаем и должны отличать наше личное индивидуальное я от его содержания, т. е. представлений, чувствований и т. д. Таким образом и тут мы должны расширить область объекта, вобрав в нее и все то психическое, что не принадлежит к индивидуальному я, которое в этом случае становится субъектом. Здесь мы имеем дело с психологической парой субъектов и объектов. Но и здесь у нас нет никакого основания отказаться от поисков точных границ этих понятий. Мы напоминаем, что здесь нас интересует не факт, а идеал; не то, что есть, а то, что должно быть. И наша абстракция является не только допустимой, но и прямым последовательным выводом из нормативной теории познания. К твердой постановке вопроса мы придем только в том случае, если, продолжив наши поиски, найдем такое понятие субъекта, которое ни в каком случае не может быть объектом. Вот почему и индивидуальное я, индивидуальное сознание не может служить последним этапом, и мы последовательно должны все индивидуальное, как вполне возможный объект познания, отодвинуть в область объектов. Таким образом мы приходим к так называемому теоре-

тико-познавательному понятию субъекта, к сознанию вообще, о котором мы можем только сказать, что оно не может быть объектом в противоположность ко всему остальному. По отношению к этому субъекту все бытие исчерпывается содержанием сознания.

Мы видим таким образом, что последовательный путь абстракции провел нас через следующие этапы к понятию сознания вообще: 1) психофизический субъект и его объект в виде внешнего мира; 2) психический субъект и физический мир как объект; 3) психологический субъект, которыми является индивидуальное сознание, наше я, в противоположность его объекту или содержанию, как фактическому, так и возможному, и, наконец, 4) теоретико-познавательный субъект, сознание вообще в противоположность всему психическому и физическому, т. е. всему опытному бытию, которое становится с этой точки зрения *содержанием сознания*. Спрашивается, с какой точки зрения Риккерт отрицает трансцендентное бытие и становится на точку зрения *имманентности*?

Нетрудно убедиться, что все упреки по адресу теоретико-познавательного идеализма в иллюзионизме, как и вся громада недоразумений по поводу вопроса о трансцендентном потустороннем бытии, выросли из смешения различных пар субъектов и объектов. В этом особенно погрешна по отношению к новейшему идеализму, как мы его понимаем, наша так называемая «ортодоксальная» литература. Наивно-реалистическая пара субъекта и объекта остается сразу в стороне, точно так же и вторая пара психического субъекта и физического объекта. Рассматривая все бытие как имманентное и отрицая трансцендентное, Риккерт не имеет в виду эти пары. К этому вопросу мы вернемся еще в нашем указании, что между теоретико-познавательным идеализмом и эмпирическим реализмом, пока он держится в области специальных наук и не претендует на роль цельного философского мировоззрения, возможна полная гармония. Но и третья пара остается для нас совершенно в стороне в вопросе об имманентности или трансцендентности бытия. Теоретико-познавательный идеализм одинаково далек как от солипсизма, так и от спиритуализма. А обвинение в иллюзионизме, в том, что идеализм этого рода растворяет действительность в какую-то тень, мираж, построено исключительно на не-

понимании истинной точки зрения теоретико-познавательного идеализма; ему навязывается несвойственная ему точка зрения третьей пары субъекта и объекта, на которой, во-первых, не позволяет остановиться простая последовательность и которая, во-вторых, неизбежно ведет к солипсизму. Мы ищем истинной точки зрения и потому можем остановиться только на том понимании субъекта и объекта, с которыми мы встречаемся в четвертой из упомянутых нами пар. С этой точки зрения идеального субъекта, сознания вообще мы и должны рассматривать все бытие как имманентное, как содержание сознания. Но это сознание ни в каком случае нельзя смешивать с «моим», с индивидуальным сознанием, как мы упомянули выше. Этот субъект в противоположность индивидуальному сознанию Риккерт называет сознанием вообще. Мы видим таким образом, что для трансцендентного бытия в этой системе нет места. Но, прежде чем перейти к этому вопросу, мы должны точнее определить понятия сознания вообще и его содержания.

Термины «сознание вообще» и «содержание сознания» настолько проникнуты психологическими представлениями, что сознание вообще угрожает обратиться в своего рода сверхиндивидуальную душу, а содержание сознания – в психическое бытие. В таком случае перед нами оказалось бы не что иное, как спиритуалистическая метафизика. Но такой вывод был бы только большим недоразумением. Чтобы избежать его, обратимся к более точному рассмотрению этих понятий.

Прежде всего Риккерт оговаривается, что сознание вообще не должно смешиваться с Декартовым «*sum cogitans*». Уже одно то, что в понятии сознания у Декарта скрывается понятие «логического, рационалистического мышления», проводит резкую границу между этим понятием и тем, что имеет в виду Риккерт в «сознании вообще». Разница между тем и другим еще более уясняется тем обстоятельством, что содержание сознания не только может оставаться для мышления непроницаемым, но Риккерт последовательно утверждает, что именно *имманентный* мир логически непроницаем, как всякий непосредственно данный объект<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Об этом вопросе подробно трактуют его «Границы естественно-научного образования понятий».

Но сознание вообще не может рассматриваться и как причина содержания сознания. Это означало бы непозволительное гипостазирование этого понятия в какую-то трансцендентную душу и отождествление теоретико-познавательного идеализма со спиритуализмом. Вспомним только, каким путем мы пришли к этому понятию: мы понемногу расширяли область объекта и соответствующе суживали реальное содержание самого понятия субъекта, пока наконец не перенесли всего бытия в область объекта. Таким образом в результате абстракции получилось понятие в смысле *границы*, дальше которой нет ни смысла, ни возможности искать объекта. Это вообще не реальность, а *только* пограничное понятие, и на этом мы делаем особое ударение. Сознание вообще не есть субъект, который, как говорит Риккерт, «воспринимает восприятия, чувствует чувства» и т. д.: как восприниматель, так и воспринимаемое, как чувствующее, так и то, что чувствуется, принадлежат к объектам. Оно есть «общее, безыменное, безличное сознание — единственное, что не может быть объектом»<sup>1</sup>. Это понятие называет только форму бытия и образовано только в целях отрицания трансцендентного бытия. Оно служит отрицательным ответом на вопрос, существует ли действительность, которую можно было бы мыслить независимо от сознания вообще. Сознание вообще не реальность, ибо действительно только *содержание* сознания. Риккерт однажды заметил, что в этом понятии не было бы нужды, если бы не было утверждения трансцендентного бытия. Оно есть только *отрицание* последнего.

В пояснение этого центрального понятия мы позволим себе добавить еще несколько слов. Сознание вообще нельзя с точки зрения теоретико-познавательного идеализма понимать и как родовое сознание, с которым его отождествляют П. Струве и Бердяев в книге Бердяева «Субъективизм и индивидуализм»<sup>2</sup>. Называя сознание вообще этим термином, мы совершенно изменяем его смысл: родовое сознание носит на себе психологический отпечаток, обозначая в индивидуальных сознаниях то, что

<sup>1</sup> *H. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 25.*

<sup>2</sup> *Н. А. Бердяев. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. Например, с. XII (предисловие П. Струве).*

обще им всем. Оно становится таким образом в них своего рода реальностью и перестает быть тем, что оно есть на самом деле, а именно: понятие, полученное путем абстракции, — отнюдь не действительность, а пограничное понятие, которое имеет смысл только как отрицание трансцендентного бытия. Поэтому название «родовое сознание» с нашей точки зрения, надо признать или крупной ошибкой, или очень неудачным термином.

Этим достаточно очерчен и термин «содержание сознания», и мы можем относительно него ограничиться несколькими словами. Тем пояснением, которое мы дали несколькими строками выше, устраняется и всякая возможность понимать под имманентной точкой зрения обращение всего бытия в психическое, тем более что речь о психическом может иметь смысл только в противоположении физическому. Но «телесное» (*das Körperliche*) для него (теоретико-познавательного идеализма) так же «реально», как и «душевное» (*das Seelische*). Оспаривается только, что «за» тем, что как тело и душа существуют имманентно, кроется еще какая-то трансцендентная реальность<sup>1</sup>. А чтобы избежать всякой возможности толкования содержания сознания в спиритуалистическом духе, Риккерт прямо называет то, что с точки зрения теории познания есть содержание сознания, *эмпирической действительностью*<sup>2</sup>. Этим отнимается всякое разумное основание у упреков в иллюзионизме. Теоретико-познавательный идеализм не имеет ничего общего с метафизическими системами, которые подменяют живой, многообразный мир иллюзией, непосредственно переживаемую действительность — молчаливою, абстрактною тенью, которая витает в пустом пространстве потустороннего, трансцендентного, лишнего всего того, что содержит в себе жизнь. Действителен только мир опыта — в самом широком смысле этого слова. Другого бытия нет. Трансцендентное бытие явилось только в результате заключения. «*Es ist erschlossen*», говорит Риккерт. Но в предпосылках этого заключения кроется смешение различных понятий субъектов с теоретико-познавательным. Если мы твердо будем держаться этого понятия, которым мы только и можем пользоваться в трансцендентальной философии,

<sup>1</sup> *H. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 72.*

<sup>2</sup> *H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 179.*

то у нас не найдется никакого логического основания к допущению трансцендентного бытия. И если бы даже психология пришла к обоснованному заключению, что мы рождаемся с определенным сознанием существования мира, независимого от субъекта, то это обстоятельство ни на йоту не затронуло бы нашего хода мыслей. В самом деле. У каждого человека, например, есть вполне ясное, несомненное представление, что солнце движется, а земля покоится, стоит только взглянуть на восходящее или заходящее солнце. И тем не менее это не мешает нам считать под влиянием науки обратное за истину, хотя самое переживание, как факт, стоит вне всякого сомнения. «Die Thatsachen als solche sind dumm und brutal»<sup>1</sup>, — сказал один немецкий ученый<sup>2</sup>, и с этим нельзя не согласиться.

Но этим отрицательная часть нашей работы далеко еще не закончена. Уничтожив понятие трансцендентного бытия, Риккерт последовательно отрицает право на существование и за тем источником, из требований которого отчасти и выросло это понятие. Мы уже говорили, что в трансцендентном бытии видели тот независимый от познающего субъекта объект, который и может только придать смысл познавательным стремлениям, ибо иначе дело шло бы всегда о вопросе сравнительно незначительной важности, а именно — о более удобном распределении представлений. Кроме того, трансцендентное давало и тот масштаб, с которым познание должно было справляться в своих претензиях на истинность. Мы же пришли к отрицанию объекта, независимого от познающего субъекта, — этим уничтожается как будто смысл познания и его критерии. Мы должны искать новых заместителей, которых мы найдем, отказавшись от традиционного, ложного понятия познания и заменив его новым, более отвечающим действительности и научно-физическим требованиям.

Отрицая трансцендентное бытие, т. е. отрицая наличность предмета познания, независимого от познающего субъекта, мы все время имели в виду представляющего субъекта, т. е. субъекта, у которого процесс познания исчерпывается образованием представлений. Само трансцендентное бытие прежде все-

<sup>1</sup> Факты как таковые тупы и жестоки. (*Прим. ред.*)

<sup>2</sup> Проф. Г. Еллинек в одной из своих лекций.

го ни в каком случае не может исполнять ту роль, которая ему назначается традиционным понятием познания; соответствуют ли наши представления своим оригиналам, этого мы никогда не можем знать, так как мы не *intellectus archetypus*, так как мы знаем только представления, т. е. мы никогда не можем в познании проникнуть за пределы представлений к «вещам в себе», — если бы даже у нас было основание предполагать последние. Мы можем сравнивать только представления с представлениями. Мало этого. Самые представления как таковые лежат по ту сторону истины и лжи: они не могут быть ни истинными, ни ложными; с ними мы можем считаться только как с фактами. Если у меня есть, как у всех людей, представление о восходящем, вообще о движущемся солнце и о покоящейся земле, то обратное утверждение науки не в состоянии изменить ни на йоту моего фактического представления. А что оно изменяет, так это мое суждение об этом факте; уничтожить же самое представление оно не в силах.

Этим изменяется вся постановка вопроса. Процесс научного познания состоит в образовании суждений, а не представлений. Познание всегда направлено на открытие истины. Все, что лежит вне приложимости понятий истины и лжи, науку не может интересовать. Истинными или ложными могут быть только суждения. Следовательно, понятие познания, которое выражается в представлениях, должно быть оставлено, и на его место становится понятие познания, выражающегося в суждениях. Вместе с этим изменяется и самое понятие теоретико-познавательного субъекта: этот «идеал» должен быть мыслим как «совершающее суждения сознание вообще». Как мы увидим позже, понятие познающего субъекта как совершающего суждения подтверждается и тем, что суждение вовсе не исчерпывается представлениями и их взаимоотношением. Неясным остается только, в праве ли мы перенести полученный нами новый предикат субъекта на сознание вообще, которое мы статуйровали только как понятие, — не как реальность, а как границу объектов, форм бытия. К этому вопросу мы и обратимся теперь.

Представляющий субъект не может быть признан последней ступенью логической абстракции, как только мы уясним себе, что возникновение этого понятия мыслимо только при наличности суждения. Таким образом логика того пути, по которо-

му мы последовательно идем, повелевает нам сделать еще один шаг: внести в понятие сознания вообще новый элемент, который нам помог бы сделать понятной возможность первого понятия. Таким образом, полагая новое понятие, мы только делаем последовательный логический вывод. Понятие сознания вообще, как мы видели, есть необходимое соотносительное понятие к утверждению имманентности бытия. О содержании сознания мы говорим, что оно есть, а слово «есть» как связка имеет смысл только в суждении; поэтому понятие содержания сознания влечет за собой понятие сознания вообще, совершающего суждения.

Вернемся теперь к этому пункту, от которого мы отвлеклись, чтобы пояснить, что трансцендентное бытие излишне и как показатель истины, ибо в познании существенная роль выпадает на долю суждений, а не представлений. Трансцендентное бытие становится теперь для нас только излишним балластом при разрешении философских проблем. С устранением его мы подходим прямо к кардинальному вопросу: что же составляет независимый от познающего субъекта предмет познания, в чем состоит сущность истины и где ее критерии? Для этой цели обратимся к суждениям, в которых протекает процесс познания.

Исходным пунктом последующего изложения является положение, что суждение мы в логике должны рассматривать не как простое сочетание или разъединение представлений, а как акт вполне самостоятельного характера и значения. И мы сразу спешим оговориться, что в решении этого вопроса в нашей постановке психология вовсе не компетентна. Более того, Риккерт не ограничивается одним указанием на то, что целый ряд мыслителей пришел к такому же взгляду на суждение, а показывает, что если бы даже психология пришла к заключению, прямо противоречащему взгляду теоретико-познавательного идеализма на этот вопрос, — чего едва ли можно ожидать, — то и тогда мы могли бы считать себя с полным правом не связанными психологическим решением этого вопроса. Ибо психология считается только с *фактическими*, имеющимися налицо элементами суждения, она интересуется, так сказать, бытием суждения. Наукоучение, наоборот, исследуя, в чем заключается сущность истины, задается только вопросом, что имеет в виду (*meint*) суждение; в центре ее интереса стоит *смысл* суждения. Для него важ-

но не то, что *есть* суждение, а только то, что оно может *дать в результате* (leistet). Для теории познания важна сущность не действительного, а *идеального* суждения.

Итак, психология не компетентна в данном вопросе. Это конечно не мешает нам взять исходным пунктом исследования настоящего вопроса фактическую сторону суждения. Мы воспользуемся тем примером, который Риккерт дает в «Предмете познания»<sup>1</sup>: «Я слушаю музыку и стараюсь совершенно погрузиться в нее. Затем может случиться, что в течение известного промежутка времени в моем сознании будут следовать один за другим звуки без того, чтобы я составил хотя бы одно суждение о том, что звуки следуют один за другим. А с другой стороны, я могу, слыша звуки, в любой момент, когда мне это вздумается, составить об этом факте суждение. Таким образом сам факт, что я слышу звуки, и суждения о них представляют, очевидно, два совершенно различных психических состояния». Это различие полагается тем, что простого исследования представлений недостаточно, а что к ним для образования суждения необходим новый элемент, который и дает в результате новое логическое образование-суждение.

Чтобы ближе подойти к сущности данной проблемы, т. е. разобраться с структурой идеального суждения, мы будем рассматривать каждое суждение по его смыслу как *ответ на вопрос*. Мы не думаем этим отрицать тот факт, что в действительности во многих суждениях о таких предшественниках-вопросах нет и речи. Но логически, с точки зрения истины, каждое суждение должно быть рассматриваемо как ответ на соответствующий вопрос. В вопросе, который вполне определился, уже даны все элементы с характером представления, и требуется только решение в виде утверждения или отрицания данного сочетания. Логически совершенное суждение поэтому немислимо без элемента утверждения или отрицания, в котором собственно и заложен центр тяжести акта суждения. Попытка сомнения в истинности суждения, признанного за таковое, должна вызвать немедленное энергичное «да» или «нет» в ответе, так что и психологически эта теория отнюдь не невероятна. Не может быть признано за опровержение и «проблематическое суждение» —

<sup>1</sup> *H. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 90.*

по той простой причине, что такого суждения не может быть: я могу воздерживаться от суждения по данному вопросу, но тогда нет никакого проблематического суждения, а есть только отрицательное суждение в другом вопросе: могу ли я дать ответ на поставленный мне вопрос. Но это уже суждение, которое получилось не *в* данном вопросе, а *о* данном вопросе.

Таким образом утверждение или отрицание должно быть признано не только логически необходимым элементом суждения, но именно в него — в этот элемент, лишенный характера представления, — должен быть перенесен центр тяжести: только он дает то, что может иметь предикат «истинный», только он делает из представлений то, что может быть истинным или ложным, т. е. познанием, которое неотделимо от суждения, ибо оно протекает в суждениях. Этот альтернативный элемент назван «критическим отношением». Такой же характер приобретает необходимо и теоретический субъект. В этом выражается более близкое отношение суждения с волей и чувством, чем с представлением, так как с ними суждение сближает его альтернативный характер.

Итак, то, чего познающий субъект ищет в познании, он находит не с помощью представлений, а только с помощью суждения, собственно в более узком смысле, — благодаря элементу «критического отношения», т. е. с помощью утверждения или отрицания или, иными словами, с помощью одобрения или неодобрения. Но одобрять можно только то, что признаешь; одобрение или неодобрение есть в сущности *признание* или *отклонение*, а это имеет смысл только по отношению к *ценностям*. И в чисто теоретическом познании дело идет о занятии известной позиции по отношению к какой-либо ценности.

Но мы должны идти дальше тем же последовательным путем в наших поисках за предметом познания и критериями истины. Альтернативный элемент сразу ставит познание в совершенно иное положение, ибо одобрение или неодобрение связано с чувством, которое возникает по поводу отношения к ценностям. Познание таким образом представляет из себя процесс, который определяется чувствами, а чувства, если их рассматривать с психологической точки зрения, суть удовольствие или неудовольствие. Вывод отсюда, что удовольствие или неудовольствие руководят (*leiten*) всяким познанием. Оно состоит только

в признании ценности этого чувства. Вот почему Риккерт и говорит<sup>1</sup>: «Познание есть признание или отклонение». Необходимым выводом из этого является, что предмет познания будет найден, когда мы установим, что утверждается, «признается» или отрицается, «отвергается» в суждении. Мы нашли, что этим предметом может быть только ценность, признание или непризнание, которое связано с чувством удовольствия или неудовольствия. Но это чувство совершенно своеобразно. К пояснению его мы и перейдем теперь.

В игре представлений то и дело происходят перемены: одни из них сопряжены с удовольствием, другие — со страданием. Здесь возможны самые разнообразные сочетания. Но эта гедоническая ценность представлений стоит в прямой зависимости от места, времени, настроения и т. д. Ценность, которую мы признаем в суждении, обладает одной особенностью, которая полагает между ней и только что упомянутым разрядом ценностей резкую границу. Стремление к познанию находит удовлетворение, если мы в конечном результате добились того, чего мы не можем назвать иначе, как чувством удовольствия. Это своеобразное чувство удовольствия есть *достоверность*. Полное удовлетворение дает очевидность суждений или же возможность обоснования их такими суждениями. И если даже то содержание сознания, которое послужило материалом суждения и дало повод к этому чувству достоверности, только мимолетно, то самое чувство, которое явилось результатом утверждения или отрицания, приобретает особую силу. Самое явление могло претерпеть тысячи изменений, наконец, совсем исчезнуть — это не оказывает никакого влияния на значимость, на силу суждения как такового. Оно получает абсолютную, неограниченную временем силу. Достоверность, о которой мы говорим, есть, с психологической точки зрения, чувство удовольствия, но в то же время в силу своей вневременной значимости (*Geltung*) она получает для нас особую ценность, которой нет в других чувствах. Эта ценность благодаря своей независимости от пространства и времени освобождается не только от всякой зависимости от содержания сознания, которое преходяще, но оно внушает нам чувство своеобразной зависимости и подчинения. Она выдвигает перед

<sup>1</sup> Ibid. S. 108.

нами необходимость, *долженствование* судить так, а не иначе. Суждение приобретает от нее характер *безусловной необходимости*. Этой необходимостью обладает каждое суждение, которое очевидно, а следовательно, и опыт: и при простом констатировании факта сознания дело идет о признании необходимости *долженствования* высказать такое суждение, а не иное.

Эту-то необходимость Риккерт и называет *необходимостью суждения*. Во избежание недоразумения Риккерт делает особенное ударение на том, что необходимость этого рода существенно разнится от необходимости представления. Последняя представляет неизбежную необходимость (*Müssen*), психологическое принуждение. Необходимость суждения есть логическое принуждение, *долженствование* (*Sollen*), которое нельзя смешивать ни с неизбежной необходимостью, ни с психологическим принуждением, ни с причинной необходимостью. Необходимость суждения есть не причина, а логическое основание суждения как признания ценности. Она является по отношению к совершающему суждения субъекту *императивом*. Таким образом на место традиционного регулятора познания, бытия, теоретико-познавательный идеализм выдвигает понятие *долженствования*. В нем мы и должны видеть, с точки зрения теории познания, предмет познания, а в признании его то, что дает суждениям предикат истинного.

Истина есть абсолютная ценность. Наши истинные суждения о действительности верны не потому, что они выведены из их отношения к ней. Справляться в познании с бытием мы не можем по той простой причине, что мы должны в таком случае уже обладать суждением, т. е. чтобы составить себе истинное суждение, надо уже иметь это суждение. Истину суждений обосновывает не бытие, а *долженствование*. Поэтому действительным мы называем то, что должно быть признано таковым в суждении. Если мы отнимем у вещи все ее качества и их принадлежность друг к другу, выражаемые в суждениях, то в результате получится чистое ничто. Таким образом «бытие» и «действительность» представляют из себя собирательные имена для того, что признано в суждениях так-то и так-то существующим. Действительность является только особым родом истинного. Но истина — ценность. Поэтому и понятие действительности есть не что иное, как особое понятие ценности.

Но чтобы познание имело смысл, ему нужен предмет, который был бы независим от познающего субъекта. Эту трансцендентность долженствования, которой требует смысл познания, мы показали в предыдущем изложении по отношению к «реальному» познающему субъекту. Нам остается еще ответить на вопрос, в каком отношении находится это долженствование к «идеальному» познающему субъекту.

Теоретико-познавательный «идеальный» субъект, как мы уже сказали, есть только продукт абстракции, не реальность, а только понятие. Но это понятие, как мы знаем, образовано только в том случае верно, если мы его мыслим как сознание вообще, совершающее суждения. Сознание же немислимо без понятия содержания сознания, как бы неопределенно это содержание сознания — эта новая абстракция — ни было. Это содержание мы рассматриваем как имманентное бытие с точки зрения «идеального» субъекта. С той же точки зрения оно должно быть признано бытием, это может произойти только в суждении. Но это суждение должно быть истинным, т. е. значимость (*Geltung*) этого суждения должна быть свободна от власти пространства и времени, должна быть трансцендентна. Последней ступенью абстракции является понятие не бытия, а долженствования. Пирамида понятий заканчивается суждением: *нечто существует* (*etwas ist*). Трансцендентное долженствование и его признание логически предшествуют имманентному бытию. Таким образом понятие долженствования независимо и от идеального субъекта. Оно трансцендентно. Теоретико-познавательный идеализм отрицает трансцендентное *бытие*, но признает трансцендентное *долженствование*. В основе традиционного понятия объективности лежит противопоставление сознанию бытия. *На место этой пары теоретико-познавательный идеализм ставит совершающее суждения сознание вообще и понятие долженствования, которое и есть предмет познания.* В итоге всего предыдущего изложения мы можем констатировать, что мы оказываемся в связи с особым миром ценностей, на который должно быть направлено наше познание. Роль этого трансцендентного мира исчерпывается тем, что он дает норму утверждения или отрицания. Необходимой предпосылкой, последним априори, к которому мы прибегаем, служит предположение желания истины, без которого теряет смысл научное утверждение или отрицание.

Долженствование, о котором здесь идет речь, представляет из себя не *естественно* необходимое, а *этически* необходимое принуждение, т. е. императив, и мы повинемся этому повелению только, если мы стремимся к истине. Но, может быть, у читателя возникнет вопрос: что станет с данной теорией, если она подвергнется нападению со стороны какого-нибудь релятивиста, который, признавая все остальное, энергично заявит, что всякая истина относительна? На это Риккерт отвечает, что прежде всего задача доказательства ложности нашего утверждения выпадает на долю отрицающего, в данном случае релятивиста. В сущности, утверждая относительность истины, отрицают вообще ее возможность. А самое главное: релятивист совершенно беззащитен против потрепанного, но тем не менее непобедимого аргумента, что, утверждая относительность истины, он своим категорическим суждением опровергает себя, ибо его собственное утверждение претендует на ценность абсолютно истинного суждения. В противоположность этому теоретико-познавательный идеализм может указать на одну несомненную абсолютную ценность: мы можем выражать сомнение в том, обладаем ли мы истинными суждениями; более того, мы можем целиком принять утверждение, что мы ничего не можем знать, но в этом самом утверждении мы признаем ценность истины. В истинности одного суждения мы не *можем* сомневаться: это суждение, «что ценность истины имеет абсолютную силу»<sup>1</sup>. Оно есть необходимое условие каждого познания.

Для выяснения излагаемой в этом очерке теории будет бесполезным бросить беглый взгляд на возражения, которые были выставлены против этого воззрения. Одно из них заключается в следующем: за ошибку мы признаем то, что выступает под видом истины. Ложь и истина — противоположности только в одной плоскости. Они предполагают истину. В бытии все служит и субъектом, и объектом, и логика в этом отношении не представляет исключения. Мы таким образом как бы заключены в круге, из которого нет выхода, и в этом отношении спасителем могла бы оказаться нормативная логика, если бы — в этом и заключается интересующее нас возражение — она могла обойтись без абсолютной нормы. Для данной цели нужна

<sup>1</sup> Ibid. S. 138.

абсолютная норма с характером неограниченного категорического императива этики. А логическая норма ограничена условием: «если мы хотим истины, то мы должны подчиняться логическим нормам». Это «если» разрушает все. Нам представляется это возражение неосновательным, так как подобное условие одинаково применимо при соответствующем изменении и к категорическому императиву этики: если ты хочешь быть нравственным, то следуй таким-то и таким-то этическим нормам. Как там, так и тут это условие является в одинаковой степени неизбежным а priori, и, признавая одно, у нас нет никакого основания сомневаться в правомерности другого. Как мы не можем представить себе нормального человека, который бы не хотел быть нравственным — в лучшем смысле этого слова, — точно так же, если еще не больше, немислим нормальный человек, который бы не желал истины. Это утверждение теряет характер парадоксальности, если мы не будем смешивать, что даже там, где человек фактически не желает истины, он стремится только к тому, чтобы другим она была неизвестна, но не ему самому. А главное: здесь идет речь только о научной истине; другой, строго говоря, и не существует, если мы разграничим определенно истину от того, что в практическом смысле называется «верно». А стремление к научной истине мы можем смело брать как готовую предпосылку априори.

В этом возражении отвергается только возможность абсолютной логической нормы. Нормативный характер логики вообще в прямом отношении к взглядам Риккерта подверг критике П. Струве в предисловии к книге Бердяева: «Субъективизм и индивидуализм». И если бы это возражение было справедливо, то теоретико-познавательный идеализм лишился бы центрального понятия своей системы и потерпел бы полное фиаско. Возражение это очень просто: законы логики можно было бы понимать как нормы только в том случае, если бы мы могли мыслить и «вопреки логическим законам». Но этого нет: раз мы мыслим, то это совершается с естественной необходимостью согласно законам логики; ошибки происходят только по содержанию, а не по форме. Поэтому, по Струве, логические законы, как и законы природы, обладают характером естественной необходимости. Ошибка в этом возражении, на наш взгляд, заключается в том, что Струве считает возможным све-

сти все логические ошибки к содержанию, что на самом деле невозможно: в науке мы нередко сталкиваемся с фактами, где верное само по себе содержание уложено в неверную форму — когда из верных предпосылок делаются неверные выводы и т. д. Говоря об естественных законах, нет смысла справляться с желанием или нежеланием кого бы то ни было: каждый человек, например, должен умереть, это закон природы, и хочу я этого или нет, благоприятствуют этому обстоятельства или нет — это безразлично: моя смерть станет фактом. Иначе обстоит дело с логическими законами. Они нам говорят только: *если* ты хочешь истины, то ты должен руководиться вот такими-то и такими-то правилами, а будешь ли ты следовать им, это дело твоей логической совести. Если человек запасется своего рода логическим нахальством, то его никакими силами не принудите мыслить согласно логическим законам. «Истина, — говорит Струве<sup>1</sup>, — основывается не на ее признании, а на невозможности ее непризнания». Струве упускает, на наш взгляд, из виду то обстоятельство, что эта невозможность — исключительно дело логической совести: человек может заупрямиться и не признавать истины, и у нас нет иного средства к тому, чтобы добиться признания истины, как только довести данное положение до степени безупречной очевидности и апеллировать затем к совести и желанию истины у отрицавшего ее. Естественная необходимость ни на секунду не замедляет своего хода, ее принудительная сила абсолютна. В этом лежит глубокая разница между необходимостью представления и суждения. Их логическая структура совершенно различна. Необходимость представлений действительно есть необходимость естественная; это то, что немцы выражают словом «Müssen». По отношению же к суждениям мы можем говорить только о Sollen, о этически необходимом долженствовании, о нормах. Вот почему Риккерт и говорит в своей книге «Границы естественно-научного образования понятий»: «Не ценность истины обосновывает ценность долга, а, наоборот, ценность истины основана на понятии долга»<sup>2</sup>. Логические законы — эти императивы — потому приобретают для нас

<sup>1</sup> Н. А. Бердяев. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. С. XLIX.

<sup>2</sup> H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 700.

некоторый оттенок естественной необходимости, что человек сплошь и рядом не следует этическим нормам, так как жизнь в своих многообразных воздействиях толкает его в противоположную сторону и ставит его поступки в противоречие нормам, меж тем в научном познании — о нем мы только и можем говорить здесь — у человека почти нет или очень мало поводов к неподчинению логическим нормам: жизнь с ее отрицательным влиянием в этом отношении остается почти совсем в стороне, и подчинение логическим нормам таким образом приобретает характер явления, которое само собой разумеется.

Струве дальше резко аттестует отождествление истинного и должного «бессмысленным». Он отрицает за теорией познания право на это, предоставляя задачу найти такой синтез теоретического и практического метафизике, — той престарелой ветви философии, которая, с нашей точки зрения, потеряла всякое право на существование. Теоретико-познавательный идеализм показывает, что часть проблем, из которых выросла метафизика, должна отойти с уничтожением понятия трансцендентного бытия в область истории, а другие ее проблемы или всецело принадлежат компетенции теории познания во всех ее видах, или же представляют плод незаконного вторжения в область специальных наук.

Мы позволим себе в интересах выяснения нашей точки зрения указать еще на одно возражение Струве. Он отрицает за теоретико-познавательным идеализмом право пользоваться понятием ценности, мотивируя это тем, что «ценность есть такое отношение субъекта к предмету, которое основывается на воли субъекта. А истина... транссубъективна». Что воля, желание истины есть необходимое условие ее признания, мы уже говорили. Становясь на точку зрения вышеприведенного определения ценности, мы ничего не имеем, — более того, утверждаем транссубъективность истины, но только в том смысле, что ее сила, «значимость» — по терминологии В. Соловьева — стоит вне всякой зависимости от познающего субъекта. Но истина является только в результате познавательного процесса: она должна быть познана, т. е. признана в суждении, и в этом смысле стоит в прямом отношении к познающему субъекту, что было бы абсолютно невысказуемо, если бы она была транссубъективна в смысле Струве. Мы отделяем истинное от неистинного, и самый мо-

тив познания, желание правды — чисто волевого характера. Поэтому понятие ценности как нельзя лучше показывает то, что представляет из себя истина с точки зрения трансцендентального идеализма.

Такой вид должно принять, с точки зрения теоретико-познавательного идеализма, более устойчивое понятие познания и его предмета. Теперь мы непосредственно встречаемся с вопросом о том, можно ли согласить полученное нами понятие познания со всеми предпосылками, которые являются безусловно необходимыми с точки зрения эмпирического реализма специальных наук. Суждение «нечто существует», которыми мы заключили пирамиду понятий, далеко не удовлетворяет всем требованиям этих наук. Для них нужен прежде всего материал в виде независимого от познающего субъекта объекта. Вопрос об этих предпосылках может получить свое полное разрешение только в системе философии. Риккерт пока намечает только тот путь, по которому надо идти, чтобы получить детально разработанный ответ на этот вопрос. Выясним для этой цели коротко то отношение, которое наша теория познания устанавливает между трансцендентным долженствованием и изучаемой специальными науками действительностью.

Мы уже говорили, что теоретико-познавательный идеализм подверг сомнению не тот «внешний», мир, который имеет в виду индивидуальный субъект в своей практической и научной деятельности. Попытка рассматривать непосредственно данную фактическую действительность как проблему касается исключительно ее формы, а не содержания. Этим устраняется в принципе всякая возможность антагонизма: для специальных наук каждый факт важен по своему содержанию — теорию познания он интересует с точки зрения вида его бытия, т. е. его «данности» (Gegebenheit). Эмпирический реализм предполагает непосредственно данную действительность и делает ее исходным пунктом всех своих исследований, признавая таким образом ее первичность. Теоретико-познавательный идеализм не имеет ничего против этой точки зрения, пока она применяется в области специальных наук, а не превращается в точку отправления метафизических представлений. Со своей же точки зрения, т. е. с точки зрения теории познания, он рассматривает эту сторону непосредственно переживаемого мира, т. е.

его данность, как категорию, которая дает объективность нашим суждениям. Центр тяжести в этом случае переносится не в форму уже готового суждения, а в самый акт совершения суждения, который «дает форму и обоснование действительности». Таким образом логически на первом месте стоит долженствование или норма, которая признается в акте утверждения, суждения, результатом чего является форма бытия, в которой, нам представляется, «дана» действительность. Мы отделяем таким образом от формы продукта познания, готового суждения, т. е. оформленной действительности (категория бытия), новую форму, категорию данности, которая называет акт признания нормы в становящемся суждении и которая является как бы посредником между продуктом познания и его предметом. «Эта категория, — говорит Риккерт в «Предмете познания»<sup>1</sup>, — означает признание долженствования как акта в противоположность к признанному долженствованию или продукту суждения». Это признанное долженствование, или «форма бытия», получает характер существующего само по себе. Понятие же категории дает нам ответ на наш вопрос: если признанное в суждении долженствование обладает абсолютной значимостью (*Geltung*), если норма трансцендентна, то благодаря этой категории суждение вместе с формой получает характер объективности, а эмпирический реализм видит в нем воспроизведение действительности. Таким образом мы здесь имеем дело с тремя формами: под нормой надо понимать форму долженствования, под категорией — форму акта суждения, который дает в результате продукт познания, и, наконец, то, что Риккерт назвал трансцендентальной формой: форма готового продукта познания, а потому и форма того, что мы называем действительностью. Из них эмпирический реализм заинтересован в двух последних; при этом он берет их в обратном порядке: в форме готового суждения он видит воспроизведение формы действительности. Эти формы присущи всей действительности как в отдельных ее видах, так и в общем: опыт без «мышления», с точки зрения теории познания, немислим. Но категорию данности ни в каком случае нельзя рассматривать как принцип, который мы можем использовать при изучении действи-

<sup>1</sup> *H. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 173.*

тельности в том случае, если опыт оказывается бессильным: вопрос о сенсуализме или рационализме в области специальных наук теоретико-познавательный идеализм оставляет вне своей компетенции, а поскольку эмпирический реализм ограничивается эмпирическими науками, у него есть полное основание принимать точку зрения эмпирического реализма.

Итак, теоретико-познавательный идеализм усматривает в суждении две стороны: по содержанию — эмпиристически-реалистическую и по форме — рационалистически-идеалистическую. Эмпирический реализм видит только первую из этих сторон, различаемых теоретико-познавательным идеализмом. Таким образом между теоретико-познавательным идеализмом и эмпирическим реализмом специальных наук вполне возможна полная гармония.

Но этим вопрос еще не исчерпан. До сих пор речь шла о констатировании фактов. И если бы мы остановились в нашем рассмотрении отношения нормы к бытию на этой стадии, то получилось бы впечатление, что понятие действительности мы сводим к беспорядочному агрегату фактов, нагроможденных без всякой связи друг на друга. Эмпирический реализм лишился бы таким образом существенного элемента в своих предпосылках, ибо, помимо самых фактов, он делает много других предположений относительно их связи, взаимоотношения, их целого; иначе говоря, он предполагает то, что принято называть объективной действительностью. На наличность этой проблемы указывает констатирование любого факта, ибо изолированных фактов действительность не знает. Таким образом остаются еще неразрешенными две проблемы, касающиеся научного материала и его обработки.

Что касается материала, т. е. связанного комплекса фактов, то эта связь не может быть воспринята, и именно потому, что она представляет из себя не содержание, а форму. Следовательно, и тут решающее значение будут иметь категории. Вопрос заключается теперь в том, с помощью каких же форм устанавливается этот независимый от познающего субъекта распорядок бытия, который обращает это бытие в объективную действительность, и как он обосновывается.

И в этом вопросе Риккерт пока только намечает путь к его разрешению. С его точки зрения, эта проблема формулирует-

ся так: одной категории данности недостаточно, чтобы обосновать объективную действительность, поэтому должны быть найдены другие формы долженствования или нормы, а следовательно, и еще другие категории, которые бы обозначали новые виды актов признания норм. То, что эмпирический реализм называет объективной действительностью, обращается с точки зрения теории познания в *задачу* познания. «И познание объективной действительности, рассматриваемое с точки зрения теории познания, есть признание норм»<sup>1</sup>. Предмет этого познания есть в сущности также долженствование, а не бытие. Вместе с этим и самое понятие совершающего суждения сознания вообще должно быть дополнено тем, что к нему присоединяются новые определения, а именно категории в качестве форм его утверждения. Но это, напоминаем, не действительные, готовые формы сознания: категории не трансцендентные реальности, а формы суждений, формы признания ценностей. Эти формы Риккерт называет конститутивными, так как они принадлежат к самому понятию объективной действительности, и противопоставляет их методологическим, как формам научной обработки материала познания эмпирическим субъектом. Из некоторых оснований, о которых будет речь позже, мы предпочли посвятить вопросу о методологических формах отдельную главу. Прежде чем мы перейдем к этому вопросу, мы хотели бы указать, что между воззрениями Риккерта и эмпирическим реализмом антагонизм невозможен.

Между теоретико-познавательным идеализмом и эмпирическим реализмом возможна полная гармония, пока последний не гипостазировывает понятий – хотя бы и необходимых для специальных наук – в абсолютной реальности, т. е. пока эмпирический реализм не пытается сделать из теории эмпирических наук теории познания или метафизику. Со всей силой своего диалектического таланта обрушивается Риккерт на шаблонный взгляд, что действительность представляет из себя растворенный в бездыханную материю мир. Действительно только необработанное содержание сознания вообще, опытный, непосредственно переживаемый мир. Тому, кто хочет действительности и только ее, не остается иного пути, как пережить возможно

<sup>1</sup> Ibid. S. 198.

больше. Путем блестящего анализа Риккерт приходит таким образом к радикальному и в то же время глубоко жизненному заключению, что составные части известного чувственного мира в пространстве и времени во всех их видах представляют единственную действительность, о которой мы имеем право говорить. В этом смысле идеализм Риккерта несравненно «реалистичнее» и «эмпиристичнее» тех систем, которые принято называть этими терминами. От мнения «наивного» реалиста теоретико-познавательный идеализм уклоняется только в утверждении, что бытие всякой действительности *надо рассматривать* как бытие в сознании.

Теоретико-познавательному идеализму бросают упрек, что действительность обращается в его понимании в какую-то тень. В этом упреке сказывается непонимание как теоретико-познавательного идеализма, так и сущности каждой науки. Что теоретико-познавательный идеализм считает действительностью, мы уже пояснили и думаем, что более жизненного ответа едва ли еще можно требовать. Что касается обращения в иллюзию этой действительности в его понимании, то этот упрек идеалист может спокойно принять за комплимент: в этом выражается его глубокое родство с каждой из тех наук, которые стоят вне всякого сомнения. Наука не может дать в результате ничего иного, кроме абстракции. Иного и нет смысла требовать от нее: если бы действительный мир казался нам понятным и очевидным в той форме, в какой мы его непосредственно переживаем, то тогда не было бы нужды искать какого бы то ни было объяснения: самый факт восприятия содержал бы и его объяснение. Но этого нет на самом деле, и мы для объяснения видимого ищем невидимых причин, прибегаем к гипотезам, к понятиям, не выражающим никакого существования, а обозначающим только отношение, каковы, например, законы природы, наконец, к просто отвлеченным понятиям, как, например, к понятию атома. Таким образом каждая наука добивается объяснения действительности неизбежно «извращением, обесцвечиванием» ее. Науки, которая отражала бы в себе живой мир, нет. Каждая наука обрабатывает собранные ею в известной области представления мыслью, а мысль непременно лишает представления их первоначального богатства. «Чем больше мысли в представлении, тем больше теряет естественность, своеобраз-

ность и непосредственность вещей: с проникновением мысли беднеет богатство природы, сложившейся в бесконечные формы, замирают ее весенние всходы, бледнеет игра ее цветов. То, что в природе шумит от жизни, смолкает в тиши мысли: ее теплая громада, складываясь в чудеса, привлекающая тысячами свойств, застывает в сухие формы и бесформенные общности, похожие на мрачный северный туман»<sup>1</sup>. Упрек в «искажении» действительности, в обращении ее в иллюзию относится одинаково и к философии, и к специальным наукам. Те, кто бросает этот упрек, ищут в науки не того, что в ней можно найти.

Отграничивая свой взгляд от других, Риккерт указывает на следующее: точка зрения специальных наук остается нетронутой: эмпирический реализм в области этих наук вполне согласим с теоретико-познавательным идеализмом в философии. Противниками этого философского направления являются позитивисты и сторонники теоретико-познавательного реализма. Позитивизм идет по верному пути, отрицая возможность иного бытия, кроме представляемого, но он ошибается, растворяя все познание в процессе представления. Теоретико-познавательный реализм не расходится с теоретико-познавательным идеализмом в своем стремлении к предмету познания, который был бы его «твердой основой и масштабом», но находится на ложном пути, усматривая этот предмет в мире вещей в себе, т. е. полагая какое-то неизвестное, недоказуемое, потустороннее трансцендентное бытие. Свою точку зрения Риккерт называет теоретико-познавательным идеализмом, противопоставляя этот взгляд теоретико-познавательному реализму, или трансцендентальным идеализмом, и вот почему: эта теория есть идеализм, так как она не признает иного бытия, кроме того, которое нам непосредственно дано в представлении (*idea*); но этот идеализм не останавливается в своем стремлении к познанию на понятии имманентного бытия, а идет дальше: последнее основание имманентного бытия он полагает не в трансцендентной реальности, а в трансцендентной «задаче», идет в смысле Канта, устанавливая таким образом логический приоритет долженствования перед бытием. Это последнее основание является таким образом трансцендентным идеалом, а на долю по-

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel. W. VII. S. 12 и сл.

знающего субъекта выпадает задача осуществления этого идеала. Мы называем эту теорию, этот идеализм теоретико-познавательным, так как термин «трансцендентальный идеализм» ведет за собой представление о метафизике — так окрасила его история философии. А так как Риккерт одинаково пользуется в своих произведениях как тем, так и другим термином, то мы и считаем себя вправе выбирать между ними.

## II

Вопросу о методологических формах Риккерт посвятил самый крупный пока свой труд «Границы естественно-научного образования понятий». Это обстоятельство, а также и то, что этот его труд вызвал самые разноречивые отзывы, и у нас в России подвергся резким нападкам со стороны марксистов, заставляет нас посвятить этому вопросу несколько больше внимания. Мы это делаем с тем большим правом, что, по собственным словам Риккерта, этот его труд был в особенности предпринят в целях выработки цельного мировоззрения. Мы не можем, оставаясь в пределах этого очерка, хоть сколько-нибудь исчерпывающе рассмотреть этот вопрос, дадим поэтому только краткое изложение его и коснемся только тех возражений, ответ на который поможет более отчетливо охарактеризовать общее философское мировоззрение Риккерта.

Переходя к вопросу об обработке материала, который представляет собой объективная действительность, мы должны отдать себе отчет в том, что на сцену теперь выступает эмпирический познающий субъект, так как понятие сознания вообще было получено нами путем абстракции. Оно есть идеал по отношению к формам объективной действительности и кантовская регулятивная идея, поскольку имеется в виду содержание объективной действительности. Этим устраняется возможность видеть задачу познания в приближении к этому идеалу познания. Вот почему мы в вопросе о методологических формах должны считаться с эмпирическим познающим субъектом. Эмпирический познающий субъект в познавательном процессе образует понятия, а понятия представляют из себя уже переработанную в известных формах действительность, и наш вопрос о научной обработке материала превращается в методологиче-

скую проблему: задачу отыскать те формы, в которые укладывается научное познание, и определить их отношение к прежде упомянутым формам – категориям. Из смешения конститутивных и методологических форм выростали и вырастают массы невероятных метафизических построений, как это лучше всего показывает история философии; появляются дутые проблемы, которые на самом деле есть только продукт этого смешения различных форм, продукт недоразумения. В то время как конститутивные формы являются необходимым условием понятия объективной действительности, т. е., иначе говоря, мы их причисляем к материалу познания – методологические формы определяют только наше познание. В то время как конститутивные формы мы ставим в отношении к сознанию вообще в качестве форм содержания сознания, методологические формы – только формы познания *эмпирического* субъекта. А это радикально изменяет взгляд на многие вопросы.

Как яркий образчик того, как меняется постановка проблем при ясном различении этих двух родов форм, мы возьмем вопрос о духе и теле, психическом и физическом. Он служил и служит издавна яблоком раздора, по поводу него нагромождена колоссальная литература; дуализм, спиритуализм, материализм сменяли друг друга, и тем не менее решение его не подвинулось ни на шаг вперед. Теоретико-познавательному идеализму его точка зрения позволяет дать следующее, классически простое разрешение этого в своего роде вечного вопроса: мы уже говорили, что понятия сознания вообще и имманентного бытия образованы в противовес не выдерживающему критики понятию трансцендентного бытия, и имманентное бытие, как мы старались показать, нельзя ни в каком случае смешивать с психическим бытием; поэтому различие психического и физического не лежит в самой объективной действительности, ибо и в конститутивных категориях также нет основания допущению ее расщепления. Это раздвоение должно быть отнесено на счет нашего понимания действительности, на счет форм познания эмпирического познающего субъекта. Сама объективная действительность не дух и не тело, и только мы с нашим способом понимания в единое вносим раздвоение тем, что в нашем представлении о ней возникают эти два различия. Этот дуализм только постольку действителен, что повод к нему мы ви-

дим в объективной действительности. Но с этим поводом мы считаемся как с фактом: как и все непосредственно данное, он по своему многообразию абсолютно иррационален. Из этого следует, что было бесцельно разрешать этот вопрос метафизикой, так как это проблема не метафизики, а теории познания. А последняя дает нам монистический ответ: и то и другое бытие есть содержание сознания или имманентное бытие.

Но этот монистический взгляд касается только объективной действительности как опытного мира и ровно ничего не говорит о несуществующем метафизическом «существо», вопрос о котором растворяется в проблему категории данности. И если этот взгляд с трудом укладывается на первый взгляд в нашей голове, то вину в этом несет на себе то обстоятельство, что мы смешиваем продукт образования понятий с самой действительностью. Этот реализм понятий и хочет разрушить теоретико-познавательный идеализм. Но, отрицая реализм понятий, теоретико-познавательный идеализм отнюдь не думает принимать характер номинализма, который общий закон рассматривает только как общее наименование. С точки зрения теоретико-познавательного идеализма законы представляют из себя «безусловные, общие суждения, форма которых покоится на признании норм, абсолютно несомненных для эмпирического субъекта».

При рассмотрении методологических форм мы становимся в учении о методах на точку зрения эмпирического реализма и вместе с ним смотрим на материал научной обработки как на существующий сам по себе объективный мир. Как по своему объему, так и по своему содержанию перед нами развертывается необъятная картина, которая, как бы мы ни думали о бесконечности мира, во всяком случае, представляется бесконечной по отношению к человеческим силам познания. Человек же в своем стремлении ориентироваться в этой бесконечной смене явлений, где среди сходства всегда имеется необъятное для нас и по содержанию, и по объему, т. е. экстенсивное и интенсивное многообразие индивидуальных черт, уже в обыденном языке прибегает к упрощениям. Он подводит целый ряд индивидуальных явлений под одно общее представление, совершая уже тут на первой ступени своего рода абстракцию, отвлекаясь от особенностей и останавливаясь, фиксируя только общее. Такой образчик «наивной» абстракции представляет любое слово,

которым мы пользуемся в нашем разговорном языке, ибо даже собственные имена для тех, у кого отсутствует живое собственное восприятие данного индивида, не представляют из себя ничего иного, как общее представление, заменяющее в данном случае недостающее индивидуальное представление. В нашем желании научно обработать это необозримое многообразие мы продолжаем тот же путь абстракции, обобщения, отыскивая общие существенные черты и удаляясь от индивидуального. Мы прибегаем в стремлении обнять этот абсолютно-иррациональный мир, доступный целиком только переживанию, сначала к классификации, затем от общих представлений переходим к понятиям, представляющим как научные образования уже комплексы суждений. Элемент воззрения все больше исчезает в этом процессе обработки действительности, и вместе с ним исчезает тот элемент неопределенности, который характеризует общее представление. Этот процесс обобщения идет тем дальше, чем больше вырастает стремление охватить всю объективную действительность, весь эмпирический мир в человеческом познании и продолжается до тех пор, пока нам не удастся дойти до последних понятий вещей, которые мы уже не можем обобщить или растворить в отношения, подчиняющиеся определенным законам. Эти последние вещи лишились всего их качественного богатства, расплывшись в бесконечное количество. Но эта количественная бесконечность уже не стоит на пути нашего познания, благодаря возможности подчинить ее математическим законам и формулам. Понятия вещей заменяются общими понятиями отношений, которые принимают форму законов и приобретают тем большую силу и значение, чем дальше проведена абстракция по направлению к сведению качества на количество, к понятиям последних вещей, допускающих широкое применение математики. На этом длинном пути познавательного процесса образуется целый ряд так называемых естественных наук, которые стоят во взаимодействии и как бы передают из рук в руки предмет своего изучения, исполняя свои специальные задачи и поднимаясь постепенно по лестнице абстракции от ступени простой классификации до образования понятия атомов и открытия мировых законов. Научное познание при этом все время обнаруживает тенденцию пойти по пути растворения вещественных понятий в суж-

дения об их отношениях, устанавливая при этом своего рода пирамиду понятий и стремясь к монизму, к завершению этой пирамиды одним понятием, одним принципом, одним законом. В этой иерархии специальных наук каждая из них доводит свои понятия до известной определенности, удовлетворяющей целям данной науки, и с полным правом останавливается на этом пределе определения понятий. Риккерт приводит вместе с Зигвартом в пример юриспруденцию и юридическое определение брака. Стремясь точнее определить свои понятия, избавляя их от неопределенности воззрений и представлений, юрист останавливается на понятиях мужчины и женщины, как вполне по своей определенности удовлетворяющих требованиям юридической науки, предоставляя точнее определять эти понятия другим наукам, например, анатомии. Этим устанавливаются и границы между ними, и та степень упрощения их материала, до которой они должны дойти. Удаляясь от воззрительных элементов, которые мешают определенности, мы прибегаем к фиксации существенных черт суждениями и из связанного комплекса их получаем понятия; эти понятия ведут нас через классификацию в заключение к образованию безусловных общих суждений, которые мы называем законами природы. Таким образом, чем совершеннее понятие, тем больше оно приближается к безусловной значимости (*Geltung*), а последняя есть не что иное, как значимость суждения. «Даже в понятиях вещей вопрос для естествознания заключается в конечном счете только в значимости суждения, касающегося данной вещи»<sup>1</sup>. Обобщение, определенность, классификация, образование понятий законов и т. д. — все это этапы, необходимые средства для достижения первоначальной цели. Упростить воззрительный материал, охватить в познании непосредственную действительность, сделать необозримое обозримым — в этом заключается логическая сущность естественно-научного понятия. Но мы должны помнить, что этот вывод устанавливается исследованием, которое интересуется методом естествознания, — а не естественных наук, каждой в отдельности, — имея в виду его последнюю цель. Образуя таким путем свои понятия, естествознание вместе с тем с каждым шагом все менее представляет «изображение» дейст-

<sup>1</sup> *H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 125.*

вительности — оно направлено на отыскание общеобязательных суждений в виде системы законов. Уже разговорный язык представляет из себя, как мы уже говорили, известное отвлечение от индивидуальной действительности, и он нуждается при стремлении охватить живую действительность в необходимом дополнении в виде воззрительных элементов. Если бы мы свели наш научный интерес к отдельному как таковому, то научное познание нам пришлось бы отождествить с непосредственным переживанием. Мы уже говорили, что единственную действительность с точки зрения теоретико-познавательного идеализма представляет опытный, эмпирический мир, и естественные науки представляют не фотографию действительности, а только ее объяснение; они изменяют ее, стремясь сделать ее обозримой, доступной нашему научному систематическому познанию. Отсюда Риккерт и определяет естествознание как научное познание в отношении общего (*in Rücksicht auf das Allgemeine*), т. е. естествознание дает нам природу, которая только постольку действительность, поскольку мы имеем в виду *общее*. «Die Natur ist die Wirklichkeit in Rücksicht auf das Allgemeine»<sup>1</sup>, ибо вся эмпирическая — в широком смысле — действительность без исключения подлежит такой обработке по естественно-научному методу, так как и психология не составляет в этом отношении исключения: и она идет по тому же пути образования понятий. Последнее требует нескольких слов в пояснение.

Тело и дух понимались — да и теперь отчасти рассматриваются — то как субстанциальные противоположности, то предпочтение отдавалось духу, и все бытие «в сущности» принимало характер психического, как, например, чтобы назвать интересный образчик, у физиолога Ферворна; то материя поглощала дух и представляла единственную действительность, как у материалистов. Во всяком случае, противоположность физического и психического казалась настолько принципиальной, что ее взяли за основу классификации наук в две группы: наук о природе и наук о духе.

Теоретико-познавательный идеализм в лице Риккерта становится в этом вопросе вполне последовательно на иную точку зрения. Прежде всего он лишает противоположность этих по-

<sup>1</sup> Ibid. S. 212.

нятий ее метафизического характера: ни то, ни другое не представляет из себя трансцендентного бытия; как физическое, так и психическое есть содержание сознания вообще, или, иными словами, и то, и другое есть имманентное бытие, в одинаковой степени эмпирическая действительность, ибо физическое и психическое суть противоположности и как таковые лежат в одной плоскости. Самое существенное заключается в том, что и психическое, и физическое даны одинаково непосредственно. Нельзя отрицать, что между методом психологии и наук о физическом существует значительная разница, которая обусловливается некоторыми особенностями психического как материала научного исследования, хотя бы, например, невозможностью ввести количественный элемент в изучение психического в такой мере, как это имеет место в науках о физическом. Но эта разница должна быть отнесена к разряду особенностей, которые возможны у каждой науки в отдельности. Общая же тенденция психологического познания обнаруживает те же типичные черты естественных наук, отбрасывающих все индивидуальное и отражающих «действительность в отношении общего». И психическая жизнь представляет то же необозримое экстенсивное и интенсивное многообразие, которое поставило бы нам непреодолимую преграду, если бы мы видели задачу психологического познания в отражении непосредственной психической жизни. Кроме того, здесь есть еще иной фактор, который делает задачу совершенно немыслимой: как только мы и чужую психическую жизнь включим в число объектов психологии, мы должны будем оставить всякую мысль о «фотографировании» этой действительности, ибо в этом случае исследователь оказывается бессильным перешагнуть за границы своей собственной психической жизни, ибо что бы он ни предпринимал, он все время имеет дело с своей собственной психической жизнью и принужден идти путем аналогии со своими собственными переживаниями. Там, где эта аналогия пасует, бессилен и психолог. Уже это обстоятельство делает невозможной попытку дать снимок с психической действительности в ее совокупности и во всех индивидуальных проявлениях. Вот почему и тут имеет место тот же естественно-научный метод познания. И здесь естественной непреодолимой границей оказывается непосредственная, воззрительная действительность.

И здесь естественно-научное образование понятий оказывается неизбежным; пока мы стремимся к познанию психического в общем. Если психологии и не удастся построить такую же импозантную, единую пирамиду понятий, какую обладают теперь в общем науки о физическом, то разница здесь будет заключаться только в степени приближения к цели, а не в самой цели. Риккерт, например, указывает на Мюнстерберга, который считает не невозможным построить и в психологии систему понятий, в которой на долю ощущения выпадает роль, аналогичная роли атомов в науках о физическом. Вывод из всего этого заключается в том, что вся эмпирическая действительность представляет предмет изучения естественных наук, которые и обрабатывают ее, отражая действительность только в отношении общего. Действительность же сама во всей ее индивидуальности полагает наукам непреодолимую границу. Понятия естественных наук истинны не потому, что в них отображен действительный мир, а только потому, что они обладают значимостью (*Geltung*) по отношению к этому миру.

Таким образом, поскольку дело касается предмета познания, естествознание не знает и не должно знать такого исключения из эмпирической действительности, которое находилось бы вне его компетенции. Единственной границей является воззрительная непосредственная действительность. Но метод естествознания не универсальный научный метод: в нем заключается необходимо односторонность, которая и требует своего дополнения в виде иной точки зрения, которую Риккерт называет исторической и из которой вытекает новый исторический принцип исследования. Естественнонаучное понятие тем совершеннее, чем большею значимостью оно обладает, т. е. чем оно более обще, а это в свою очередь можно выразить и так: оно тем совершеннее, чем дальше оно ушло от всего воззрительного, непосредственного, единичного, индивидуального. И если мы направим наш интерес на индивидуальное, то естественно-научный метод для нас оказывается совершенно непригодным, так как он ведет нас в противоположном направлении. Как мы видим, граница между естествознанием и историческим знанием заключается не в предмете, а в точках зрения, с каких рассматривается один и тот же предмет, т. е. в его различных сторонах. И этот интерес к особенному, индивидуальному так же за-

конен, как и интерес к общему, ибо центр тяжести науки лежит не в том, *что* она рассматривает, а в том, *как* она изучает свой предмет и в *чем* заключается цель ее познания. Важна система и важно стремление к общеобязательной абсолютной истине. Нас интересует не только общая сторона действительности, но и ее «история» в широком смысле: руководясь тем же систематическим стремлением по определенному принципу к истине, мы спрашиваем, как было и есть в действительности? Как возникло то, что не вошло в понятия, образованные по естественно-научному методу? И в этих вопросах та же непосредственная эмпирическая действительность полагает непреодолимую границу, которую не перешагнуть ни естествознанию, ни историческим наукам. Она доступна только переживанию и до некоторой степени искусству. Но исторические науки интересуются этой непосредственной действительностью тоже односторонне: они стремятся отразить ее в ее индивидуальных и притом ценных для людей особенностях. К понятию исторического индивида и принципу отбора, с помощью которого исторические науки отделяют ценное от неценного, мы должны добавить несколько слов.

Исторический индивидуум, как действительный индивидуум, далеко не совпадает с понятием простого, простое лишено индивидуальности, как атом. Особенное, индивидуальное всегда сложно, но оно в своей сложности представляет единство, нечто «неделимое», откуда и слова *individuum*. В этом единстве сложного мы различаем единство многообразия и единство своеобразия. Первое остается вне сферы нашего интереса; для нас важно единство своеобразия, которое говорит нам, что если мы и можем разрушить это единство, то мы не должны этого делать, иначе исчезает индивид. Куски разбитого угля, например, не мешают нам рассматривать их как угли; человек же перестает быть им, если разрушено его единство: собранные вместе части целого не дают единства качественного, человека. Но и в этом смысле понятие исторического индивидуума неполно. Действительность и в этом смысле была бы и неинтересна для нас с точки зрения научного познания, и не под силу нам. То индивидуальное, что составляет предмет исторического познания, получается только путем отбора, который производится путем отношения индивида к общеобязательной цен-

ности; последняя служит таким образом регулятором исторического познания, она дает собой принцип отбора, с помощью которого исторически существенное отделяется от несущественного; имеющее непосредственное или посредственное отношение к ценности — от того, что ее не имеет; исторически ценное — от неценного. История в широком смысле слова интересуется только тем ценным, что имеет *общее* значение; т. е. ценность, в связь с которой приводятся объекты истории, должна быть *общей* ценностью. Но этим мы не хотим сказать, что мы будем отыскивать на исторических объектах ту ценность, которая обща всем им: «исторический индивидуум обладает значением для *всех*, благодаря тому, в чем он представляет *не что иное, чем все*»<sup>1</sup>. Общее является таким образом не ценностью-общим, а ценностью-совокупностью и в качестве последнего также индивидуально. Такой общей ценностью является, например, «наука», «искусство» и т. д. в их общем значении, т. е. все то, что мы объединяем под общим названием «культура», которую мы противопоставляем тому, что возникает естественным, «природным» путем. Прямое отношение к этой общей ценности имеют только исторические центры, около которых группируется второстепенный материал. Сама общая ценность или фактически обладает силой для всех, или представляет из себя ценность, признание которой мы ожидаем от человека как «человека». Мало этого, эти ценности не только общего характера, но они представляют из себя еще социальные ценности, ибо отношение к ним необходимо связано с общественной организацией, которая видит в них «общее дело».

Объекты истории путем своего отношения к общей ценности устанавливаются в известную связь, но эта связь, как и самые объекты истории, не может быть подчинена общим законам. Ибо законы возможны только при повторяемости или возможности повторения, а это исключается уже самым понятием исторического индивида, который стал им именно в силу своего своеобразия и единственности (*Einzigartigkeit*). При этом мы, конечно, должны строго разграничивать законосообразность и причинную связь, которые часто смешиваются. Предположение сплошной причинной обусловленности делает воз-

<sup>1</sup> Ibid. S. 359.

возможным становление законов природы, но сама эта предпосылка не закон, а принцип. Всякая действительная причинная связь индивидуальна, как и все действительное, а закон получается только путем фиксирования того, что обще всем данным или возможным причинным целям. Необходимым условием является всегда повторяемость явлений, которая исключается самою сущностью того, что становится объектом истории. Таким образом и история, отрицая возможность исторических законов, ни на йоту не попускается принципом причинности. Этим устраняется всякая возможность понимать логическое противоположение природы (Natur) истории в смысле противоположности между необходимостью и свободой, которую можно было бы понимать как беспричинность. Историческое нельзя понимать в противоположность природе, «естеству» как нечто сверхъестественное: поскольку имеется в виду сверхъестественное, историческое так же естественно, как и сама природа. Поэтому самым лучшим понятием для обозначения того, что противопоставляется природе, Риккерт считает слово *культура*. «Культура, — говорит Риккерт<sup>1</sup>, — есть общее дело в жизни народов, она представляет ту ценность, по отношению к которой вещи получают свое индивидуальное значение, которое должно быть признано всеми, а общие культурные ценности представляют то, что руководит историческим изложением и образованием понятий». Таким образом из наук история принимает по принципу своего метода характер науки о действительности. Последняя становится природой (Natur), если она рассматривается с точки зрения общего; она становится историей, если ее изучают с точки зрения особенного, индивидуального. Этим обозначены крайние пункты двух групп наук, но это только чистые принципы; действительные же науки представляют известную примесь противоположного, чем однако не нарушается основной их характер. Таким образом между партиями естественного и исторического (культурного) помещаются промежуточные члены относительно исторического, с одной стороны, и относительно естественного, с другой.

Но само собой разумеется, и это понятие исторического материала как исторической культурной жизни только формаль-

<sup>1</sup> Ibid. S. 578.

но... Какое особое содержание имеют эти ценности и поступки, остается неопределенным, да и совершенно не касается логического исследования.

Мы должны здесь ограничиться в изложении крупного методологического труда Риккерта этой краткой и неполной схемой. Он был предпринят в интересах общего философского мировоззрения. Но прежде чем мы наметим значение этого труда и те выводы из него, которые получаются в интересах философского мировоззрения, мы бросим беглый взгляд на некоторые возражения, которые были сделаны по поводу этой книги Риккерта. Из них мы выбираем только те, ответ на которые поможет выяснению как методологической, так и общеполитической точки зрения теоретико-познавательного идеализма, как он представляется нам по произведениям Риккерта.

Особенно резким нападками подверг Риккерта г. Покровский в своей статье «Идеализм и законы истории»<sup>1</sup>. Мы не можем не пожалеть, что подобного рода статьи, появляясь в распространенных журналах, служат широким кругам читателей своего рода путеводителем в философских дебрях. Нет ничего удивительного, если об идеализме и новокантианской его разновидности в частности будут существовать смутные, невероятно путанные представления и во всяком случае далекие от элементарной объективности. Думается нам, что и так называемая «партийная» точка зрения едва ли может извинить тон и изложение г. Покровского. Тем более что и противоречие-то догмам он усмотрел не там, где оно действительно существует. Он, да и многие другие критики Риккерта совершенно оставляют в стороне ту центральную мысль, на которой только и можно построить возражения Риккерту с надеждой на то, что противник здесь встречается с ним лицом к лицу. Эта мысль заключается в вопросе: имеем ли мы *право* и *можем ли* мы сделать индивидуальное предметом научного познания. Риккерт отвечает на этот вопрос вполне утвердительно и последовательно обосновывает свой взгляд. Его противники оставляют этот вопрос в стороне, а тем более г. Покровский. Он ухватился за одну заметную непоследовательность Риккерта, которая не стоит ни в малейшей обязательной связи с системой его теоретиче-

<sup>1</sup> М. Покровский. Идеализм и законы истории // Правда. 1904. № 2–3.

ских взглядов, чтобы наклеить на его воззрения ярлычок «буржуазности». Дело в том, что Риккерта в одном месте, в живо трепещущем вопросе о ценности, руководящей политической историей, покинула его обычно непоколебимая последовательность, и он, незаконно покинув чисто формальную почву своих исследований, на которой он все время настаивает и которую не должен был покидать, определяет одну ценность по *содержанию*, выдвигая понятие национальности и отвергая абстрактный, по его мнению, идеал общечеловеческого. Мы не станем разбираться в этом вопросе, ибо он лишен всякого значения для систематического теоретического взгляда Риккерта, который нас интересует в данном случае. Мы укажем позже, что Риккерт отнюдь не отвергает «общечеловеческого» как такового, не имея ничего общего с диким национализмом, но г. Покровскому этого было достаточно, чтобы усмотреть в Риккерте типичного «буржуазного» мыслителя. И нам думается, эта-то мнимая по отношению к его теории «буржуазность» и загородила для г. Покровского всякую возможность мало-мальски объективного отношения и удовлетворительного понимания произведений Риккерта.

Прежде всего — мы здесь отклонимся в сторону общих основ взглядов Риккерта — г. Покровский совершенно не понял теоретико-познавательных взглядов Риккерта; скажем более — плохо понимает новокантианство вообще; иначе становится совершенно непонятным, каким образом он ухитрился смешать его с солипсизмом. «Если вы спросите человека здравого смысла, действителен ли тот мир, который вы видите перед собой», то, по словам г. Покровского, «он с соболезнованием покачает головой, пощупает ваш пульс и посоветует на первый случай водолечение. При этом утешит вас, что это еще ничего: бывает, что и выздоравливают. Но история европейской философии за последние два века показала, что болезнь неизлечима». Это мнение относится и к Риккерт. Г. Покровскому показалось, что идеализм вроде риккертского объявляет действительность «нашим» представлением. Мы уже видели, какую действительность он подвергает сомнению. Между его взглядом и солипсизмом так же мало общего, как между статьей г. Покровского и серьезным объективным пониманием. Риккерт, как мы знаем, объявляет все бытие содержанием *не нашего* сознания, а *соз-*

нания вообще, т. е. с точки зрения идеального субъекта, понятие которого образовано в целях критического, научного отрицания трансцендентного бытия. Как я, так и внешний по отношению ко мне мир — *одинаково* реальны. А так как в практическом осуществлении целей познания речь может идти только об индивидуальном, эмпирическом субъекте, то единственной действительностью оказывается непосредственный эмпирический мир. В своих «Границах естественно-научного образования понятий»<sup>1</sup> Риккерт еще раз вполне ясно и определенно заявляет: «мы должны строго держаться того, что мы знаем только одну эмпирическую действительность, и она представляет единственный материал как естественно-научных, так и исторических дисциплин». Но Риккерт приходит к этому утверждению строго-критическим путем мышления, а это оказывается уже подозрительным в глазах «здравого смысла». Не следовало бы только г. Покровскому опираться на здравый смысл и так особенно доверять пяти чувствам. Мы знаем, что даже физиология, а тем более психология достаточно красноречиво говорят нам о ненадежности этого показателя. Г. Покровскому ведь придется, пожалуй, последовательно отрицать право на существование утверждения, что солнце неподвижно, а земля движется, ибо чувства, а вместе с ними и «здравый рассудок» говорят нам иное. Повторяем, только поверхностное, некритическое и притом тенденциозное отношение к произведениям Риккерта могло натолкнуть г. Покровского на утверждение, что новокантианство, или теоретико-познавательный идеализм, объявляет действительность, мир «продуктом нашей фантазии».

Мы переходим к другим поучительным ошибкам того же автора. Статью свою г. Покровский начинает не больше не меньше как указанием, что вопрос о «закономерности исторического процесса» принадлежит у нас к средне-школьным вопросам. Если бы даже согласиться с г. Покровским — более того, мы знаем, что наши гимназисты в большинстве случаев прямо-таки не терпят противоречий в данном, как и во многих других вопросах; но что же из этого? Что наши гимназисты обладают большим избытком энергии и смелости, в решении запутанных вопросов, это известно, и мы не собираемся ставить им

<sup>1</sup> *H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 410.*

это в особенную вину. Но это далеко не значит, что их авторитет, а также и авторитет «большинства» может быть истолкован как критерий истины. В таком случае последовательным выводом было бы и по теоретическим вопросам, если не обращаться прямо к авторитету наших гимназистов во вкусе *aÛtŒj œfh*<sup>1</sup>, то по крайней мере прибегать к плебисциту — и мировых загадок не существовало бы. Г. Покровскому должно было бы быть известным, что в сущности в том, что в обыденной жизни кажется само собой разумеющимся, часто и кроются самые настоящие загадки. Эту закономерность сообразно своему вступлению он доказывает просто: природа закономерна, человек есть часть природы, следовательно, и на него распространяется закономерность, и он подчинен в своих проявлениях законам. И никто этого не отрицает, менее всего — Риккерт. Человек, как часть природы, подчинен законам, но надо добавить, в своей органической, естественной жизни. В этом отношении он экземпляр рода; то, что в нем есть общего с другими экземплярами, подчинено законам, но индивидуальное, особенное в законы не вошло и не может войти в силу их логической структуры. Г. Покровский, как и многие из наших философских писателей, смешивает здесь, кроме того, законосообразность и принцип причинности<sup>2</sup>. Последнему подчинено и историческое, но тут получается по самому методу образования исторических понятий единичная причинная связь, в то время как закон требует повторяемости причинной цепи или возможности такого повторения. Ни тому, ни другому условию история не удовлетворяет. Каждый факт мы можем рассматривать с различных сторон. Психология и логика, например, изучают один и тот же объект познания, но они друг друга не заменяют. Риккерт выбирает из всех возможных точек зрения *принципиально* разные и таким путем выставляет два принципа изучения действительности. Он учит — как удачно выразился другой критик Риккерта, г. Петропавловский, — «монизму действительности и дуализму метода». Этим и может объясняться удивительный, по мнению г. Покровского, взгляд, что «часть закономерного целого»

<sup>1</sup> Собственно говоря. (*Прим. ред.*)

<sup>2</sup> Такое смешение встречается, например, у Бердяева в его книге «Субъективизм и индивидуализм».

незакономерна. Он под целым, обработанной по принципу общего действительностью, понимает непосредственную действительность. Таким образом г. Покровский вовсе и не встречается с Риккертом в своем возражении, так как он утверждает то, чего Риккерт не отрицает.

Мы кстати укажем и на неосновательность упрека Риккерту в том, что он выставляет только два типа методов. Абстрактно этими типами, если их можно так назвать, действительно исчерпывается общий характер всех методов изучения эмпирической действительности. Этим отнюдь не отрицается возможность самых разнообразных различий методов, но эти оттенки и отличия не дают *принципиальной* разницы, которую Риккерт только и имеет в виду и которая только и может оказаться плодотворной и для философии. Как мы уже упомянули, Риккерт предпринял свой труд в значительной степени в интересах выработки философского мировоззрения. Если мы станем принимать самые различные точки зрения во внимание, то тогда исчезнет вопрос о «типах мышления», правильное — о типах методов, исчезнет формальный характер исследования, и мы спустимся в содержание; речь пойдет уже о тех разновидностях, которые подходят под типы естественно-научного и исторического методов. Мы лишим себя тогда возможности найти общий принцип классификации наук, да и оставим пресловутую односторонность естествознания нетронутой, т. е. не достигнем поставленной цели.

Далее. Граница между этими двумя методами полагается отнюдь не самым объектом изучения, а принципом, точкой зрения, с которой подходят к одному и тому же объекту. Отрицая возможность и самую задачу для истории найти законы исторической жизни, Риккерт вовсе не думает отрицать возможности рассматривать и эту часть действительности с целью отыскания ее законов. Он говорит только, что тогда мы должны будем обратиться к естественно-научному методу, т. е. мы опять будем стремиться возможно выше подняться по лестнице общих понятий, все больше удаляясь от индивидуального. Такая точка зрения вполне законна, но этим путем мы не заменим истории. Ее проблема остается нетронутой и по-прежнему ждет ответа от исторических наук. Риккерт считает вполне законными цели социологии, но она не мешает и не исключает истории. Этого

г. Покровский не замечает и опять уходит в сторону, не понимая, что дело все здесь у наших «натуралистов» в бедности точек зрения. Он указывает, между прочим, на то, что только незнакомство (?!) Риккерта с образчиками истории культуры мешает ему причислить ее к социологии. Опять-таки недоразумение. Прежде всего, по Риккерту каждое явление можно рассматривать с обеих точек зрения. И культура не составляет отсюда исключения. Риккерт прямо говорит: «мы должны различать естественно-научное и историческое изложение человеческого общества»<sup>1</sup>. Между историей культуры, которую имеет в виду г. Покровский, и историей Риккерта как наукой, созидающейся под влиянием идеи культуры как общеобязательной ценности, нет никакого противоречия: в первом случае культуру берут в ее развитии и рассматривают ее с точки зрения ее законосообразности — не причинности, а известного порядка в повторяемости известных причинно связанных явлений, во втором случае берется идеал-культура, ее абсолютная ценность, которая и служит путеводной звездой «историка». В первом случае нам нет нужды исключать из области изучения быт первобытных народов, наоборот — он может иметь для нас особое значение, так как он может пролить свет на самый трудный, первый шаг человека. Во втором случае мы с полным правом отделим народы, которые влияли так или иначе на рост культуры, в качестве культурных народов от тех народов, которые к этому накоплению культурных ценностей *пока* никакого отношения не имели. Но это не абсолютная граница между теми и другими<sup>2</sup>. Если Риккерт говорит о противополжении политической истории культурной как о неудачном факте, то и тут г. Покровский несколько не дочитал и потому не понял, о чем говорит Риккерт: он говорит в этом случае не о науке истории культуры как методе изучения культурного роста человечества с точки зрения законосообразности, а, как он выражается в «Границах естественно-научного образования понятий»<sup>3</sup>, о так называемой культурной истории, которую выдвигают противники «политической

<sup>1</sup> *H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 590.*

Таких цитат можно привести много из этой книги.

<sup>2</sup> См. *Ibid. S. 587* — прямое указание на это, а также *S. 580.*

<sup>3</sup> *Ibid. S. 584.*

истории» и представители так называемой культурной истории вроде Лампрехта.

О праве отделять форму от содержания можно спорить, но Риккерт, обосновав это право в «Предмете познания», пользуется им как обоснованным. Тому, кто хочет понять, а не только «раскритиковать» теоретико-познавательный идеализм, нельзя ни на минуту при чтении произведений Риккерта упускать из виду, что он делает резкое логическое разграничение между содержанием и формой и имеет в виду все время только последнюю, т. е. форму. Но г. Покровский на это, что называется, нуль внимания. Что методологический взгляд Риккерта отнюдь не предполагает какого-либо определенного взгляда на ход истории, т. е. на ее содержание, об этом трактует чуть ли не каждая страница второй части книги Риккерта, и тем не менее г. Покровский прибегает, по ортодоксальному обычаю, к ярлыку «буржуазность». В «Границах естественно-научного образования понятий»<sup>1</sup> Риккерт прямо говорит, что если он видит в истории науку по отношению к индивидуальному, то «это мнение *в качестве чисто логического* утверждения совместимо с самыми разнообразными взглядами на то, какие факторы в исторической жизни являются собственно активными». Он говорит<sup>2</sup>, что не дело историка становиться на индивидуалистическую или коммунистическую точку зрения, чтобы воспользоваться ей как принципом выбора исторически существенного<sup>3</sup>. Тем более странно утверждение г. Покровского, что мысль «историю делают великие люди» представляет одну «из центральных идей Риккерта». Мало того, что это противоречит формальному характеру исследования Риккерта, мы можем привести дословные цитаты из «Границ естественно-научного образования понятий», которые служат прямым опровержением утверждения г. Покровского<sup>4</sup>. Под историческим индивидом Риккерт понимает, как мы знаем, не отдельные личности или индивидуальные воли, а им может быть и масса, целое общество, народ, наконец, просто человечество. Центр тяжести лежит здесь

<sup>1</sup> Ibid. S. 377.

<sup>2</sup> Ibid. S. 502.

<sup>3</sup> Ibid. S. 581, 596.

<sup>4</sup> Ibid. S. 376 и сл.

в ценной своеобразной единичности. Этим отодвигается в сторону вопрос о роли великих людей в истории, как вопрос, касающийся содержания, а не формы. Ошибается г. Покровский, выдвигая в центр у Риккерта понятие национальности: Риккерт оговаривается, что он говорит не только о связанных местом и временем социальных группах, но и вообще о группах, которые соединены какой-либо идеальной связью, причем они могут быть далеко рассеяны в пространстве и времени, т. е. этими связями могут быть наука, искусство и т. д. Эти ценности он и называет социальными и добавляет: «Ценности, которые руководят историческим изложением, суть всегда социальные человеческие ценности<sup>1</sup>». Что Риккерт включает в ценности нацию, этого мы не отрицаем, но это не имеет никакого значения как по отношению к его методологическим взглядам, так и к общей его философской теории. Последняя одинаково совместима и с социализмом, и притом вполне последовательно, потому что она включает в себя этику категорического императива, а последняя, на наш взгляд, неизбежно ведет к требованию социалистического идеала. Но этот вопрос мы здесь должны оставить в стороне. Во всяком случае можно от всей души пожелать, чтобы наконец прекратилась по отношению к философским теориям травля ярлыком «буржуазности». Этот термин тоже начинает терять как свой смысл, так и силу от чересчур беспардонного употребления. Исторический материализм, например, не исключается как таковой методологией Риккерта, как это утверждает г. Покровский, ибо Риккерт не предрешает, что составляет факторы истории, а исторический материализм говорит именно об этом «содержании». Конечно, антагонизм есть, но он касается только метода. А исторический материализм вовсе не исчерпывается методологическими взглядами. Наоборот, в нашей литературе имеется достаточно утверждений, что с уничтожением «метода» исторический материализм далеко еще не побит. А что Риккерт должен отрицать в общей связи, так это возможность заменить историческим материализмом историю, т. е. самая попытка рассматривать хозяйственные явления с точки зрения законосообразности остается нетронутой. Риккерт — политический противник социализма историческо-

<sup>1</sup> Ibid. S. 573 и 578.

го материализма, но это не вывод из его философской теории. Этим для нас вопрос исчерпывается, ибо этим открывается возможность на основе его «теории» строить свою «практику», которая по необходимости, по существу, относительна.

Не понял г. Покровский и другого существенного элемента в «Границах естественно-научного образования понятий», а именно: принципа отбора, этого необходимого методологического средства исторических наук. Он указывает, что «историк берет у каждого исторического лица те черты, которые ему нужны, и отбрасывает все остальное — совершенно так, как делает это естественник». Совершенно верно, но Риккерт и не думает спорить против этого. Г. Покровский опять блуждает в потемках: Риккерт говорит, что в то время как «естественник» выбирает только то, что обще всем предметам, восходя в обобщении и выбрасывая все индивидуальное, «историк» обнаруживает прямо противоположную тенденцию: выбросить за борт общее и остановиться только на индивидуальном, отбирая и из последнего только то, что стоит в прямой или косвенной связи с ценностью — культурой. Таким образом сходство здесь только внешнее.

Само определение исторических наук как истинных наук о действительности г. Покровский находит противоречивым, ибо Риккерт объявил действительность иррациональной. Объясняется это просто: в методологии речь идет об обнаружении чистых научных форм, принципов, которые дали бы нам возможность разобраться в методологических вопросах. Эти принципы обозначают только направление. История как наука ближе всего подходит к действительности и потому из наук это название подходит только ей.

Ко всей путанице понятий г. Покровский зачисляет Риккерта в метафизику, не определяя, что он понимает под этим термином. Придерживаясь того понятия метафизику, которое мы определили в введении, Риккерт безусловный *анти*-метафизик. Он правда говорит в «Границах естественно-научного образования понятий» между прочим, что принципиально нет оснований не допускать мысли о науке, которая попыталась бы дать синтез физического и психического, и полагает, что такую науку можно было бы назвать метафизикой; но тут же с ударением добавляет, что такая наука должна была бы необходимо прибег-

нуть к *естественно-научному* методу. Оставляя в стороне вопрос о возможности такой науки и о нужде в ней, мы констатируем, что это не метафизика в обычном смысле этого слова, ибо она должна по Риккерту работать естественно-научным методом. Но это касается притом характера несуществующей науки. Каким образом характер *возможной* теории может быть приписана *действительной* теории в данном случае? На наш взгляд, никаким.

Наметим теперь коротко значение методологических взглядов Риккерта и их значение для общей философии. Г. Покровский требует, чтобы книга Риккерта принесла какую-нибудь пользу, реформировала историю, иначе ее значение — нуль. И тут опять большое недоразумение: г. Покровский опять говорит о том, о чем Риккерт не говорит почти ни слова и чего от него нельзя ни в каком случае требовать. Он не замечает много раз повторенных Риккертом предупреждений, что его книга написана в целях выяснения цельного мировоззрения: цель ее — открытие нового научного элемента *не для* истории, а *из* исторических наук для *философии*. Риккерт ставил своей целью в этой книге реформирование не истории, а характера философского мировоззрения историческими элементами. Г. Покровский применяет к этому «толстому трактату» не ту мерку.

В заключение г. Покровский отыскал у Огюста Конта цитату, из которой он выводит сходство найденной мысли Конта с основным принципом Риккерта в области методологии специальных наук, и ставит вопрос о позаимствовании, сейчас же, правда, великодушно отказываясь от этого подозрения. Но и тут г. Покровский ухватился за внешность; если Риккерт и «заимствует», то не у Конта, а у Канта из его «Критики силы суждения». Но и тут это только принципы, точка зрения, которую Риккерт развивает самостоятельно. Конт действительно говорит: «Надо различать два класса естественных наук: науки *абстрактные*... стремятся... к открытию... законов; науки *конкретные*... состоят в приложении этих законов к истории различных существующих тел». Прежде всего Конт тут и не думает покидать области естествознания: индивидуальное здесь только *конкретное* и служит предметом демонстрации законов. Само как таковое оно не обрабатывается. Меж тем исторический индивид Риккерта не совпадает с конкретным. Центр тяжести лежит в принци-

пе отбора; ибо исторический индивид — ценность и как таковой должен быть выделен из неценного конкретного. Решающее значение имеет та точка зрения, с которой предмет рассматривается. Риккерт различает две принципиально различные точки зрения, Конт в конкретных науках ищет только применение уже найденных абстрактными науками законов, т. е. он остается все время в области естествознания, не подозревая о возможности принципиально иной точки зрения. Конкретное есть под этим углом зрения только экземпляр своего рода, а не индивид в смысле единичного ценного своеобразия. И тут г. Покровский введен в заблуждение внешностью. Он упустил вообще из виду, что тому, кто хочет дать критику таких последовательных философов, как Риккерт, это свойство признается за ним бесспорно, надо браться, будь это и позитивист или «идеалист», за исходные положения, за нормативную теорию познания, за резкое разграничение логики и психологии, за не менее важное разграничение формы от содержания. Все это г. Покровский игнорировал и потому с первого же шага закрыл для себя всякую возможность понять то, что говорит Риккерт.

Методологическое исследование Риккерта и его значение для общей философской теории заключается в следующем: в нем он дал исчерпывающее доказательство того, что индивидуальное с одинаковым правом и с не меньшими шансами на успех претендует на место объекта научного изучения: и индивидуальное есть предмет науки. Не против естественных наук, а против натуралистического воззрения направлена эта книга. Она есть протест против обнищания действительности в руках натурализма, который, по существу, должен выбросить за борт или свести на нет самую дорогую составную часть «жизни», мир ценностей, хотя он иногда этого по непоследовательности не делает. В «Границах естественно-научного образования понятий» выразилось полное признание естественных наук и полное отрицание натурализма как системы, которая призвана ответить на все вопросы. Что это так, а не иначе, это видно из того, что Риккерт видит ограничение мощи естественно-научного познания не в предмете, а в *методе*, в принципах, из которых исходят естественные науки. Это не *ignorabimus*<sup>1</sup>, о котором так мно-

<sup>1</sup> Ignoramus et ignorabimus — не знаем и не узнаём. (Прим. ред.)

го говорили и писали. Нет. Это вера в силу человеческого познания, в его разносторонность, с одной стороны, и желание понять действительность, жизнь в ее целом, с другой. Риккерт ищет в ней не только фактов, он ищет в ней самого важного для человека — смысла. А это последовательному натурализму не под силу. Это может дать только «на *истории* ориентированный идеализм». Это вовсе не значит, что самодержавная власть естественных наук переходит теперь к историческим, «культурным» наукам; этим Риккерт хочет ввести в философию те существенные элементы, которые ей безусловно необходимы. Основным мнением остается, что ни естественные науки, ни исторические не в состоянии сами по себе дать нам цельное научное мировоззрение. Это дело философии. Введение в нее исторических элементов должно дать ей свежий приток крови. Мы знаем, как невыгодно отразилось исключительное влияние естественных наук, например, в логике: образование общих родовых понятий стало в центре логики и отождествилось с идеалом научного познания.

Стремление к цельному научному мировоззрению одушевляет Риккерта в его «Границах естественно-научного образования понятий» от начала и до конца. В одном месте<sup>1</sup> он прямо говорит, что в них он ставил себе задачей разрушить веру в возможность «с помощью одних только естественных наук или натуралистической философии пробиться к тому, что для всех нас должно быть самым важным». Это — цельное философское мировоззрение. Из области чисто методологических вопросов мы последовательно приходим к чисто философским, по преимуществу теоретико-познавательным вопросам. Прежде всего научность требует, чтобы культурные ценности исторических наук не были оставлены на произвол и нашли себе теоретическую опору. С другой стороны, стремление к установлению законов предполагает возможность безусловных общеобязательных суждений. Дуализм методологических принципов в свою очередь сразу наводит на мысль, нельзя ли найти особую всеобъемлющую точку зрения, с которой можно было бы рассматривать всю действительность; нельзя ли пробиться с иной точки зрения к уничтожению дуализма физического и психическо-

<sup>1</sup> Ibid. S. 7.

го, одним словом, стремление к теоретическому объединению принципов ведет неизбежно к философии. Всеобъемлющее познание в вышеуказанном смысле недоступно и философии — тем ценнее ее попытка внести в познание специальных наук единство раскрытием «сущности самого познания». Конечным пунктом всех этих исканий может быть только нечто незыблемое, абсолютное, а его мы можем найти, только став на сверхэмпирическую, уже — сверисторическую точку зрения. Для этого у нас есть один только научный путь — отыскание абсолютных *форм* в их различных видах. В этом лежит объяснение той чисто формальной точки зрения, на которую становится Риккерт. Как теоретико-познавательный идеализм в лице Риккерта подходит к разрешению вышеприведенных проблем, мы попытались показать в первой главе.

### III

Но этим еще не исчерпывается задача философии. Мы можем, конечно, изучать нравственную жизнь, религию, искусство и т. д. как с естественной, так и с исторической точек зрения; но если бы даже мы нашли ответ на все эти вопросы, перед нами по-прежнему оставалась бы неразрешенной область того, что *должно* в противоположность тому, что *есть*; проблема долженствования в противоположность проблеме бытия. Свою настоящую сферу философия находит в мире нравственных целей, идеалов, вообще в мире ценностей. Отдаем мы себе отчет или нет, в данном случае безразлично, но одну из самых существенных частей в жизни личности составляют цели, идеалы, которые одни только в состоянии дать смысл той вечной неутомимой борьбе, которую ведет человек. Мы на каждом шагу пользуемся словами, которые обозначают противоположности по ценностям: истина и ложь, добро и зло, красота и безобразие и т. д. Если бы мы отказались от этих оценок, то исчезла бы всякая тень осмысленной жизни, потому что мы лишились бы будущего. Без возможности будущего, без надежды на что-то грядущее не может быть и настоящего. Это будущее, а вместе с ним и осмысленная настоящая жизнь дается только целями, идеалами, т. е. тем, что мы считаем ценным, достойным и заслуживающим того, чтобы к нему стремились. Мы, собственно, не дела-

ем ни шага без оценивания, хотя бы и в примитивной форме. Цельный нравственный человек всегда хочет того, что истинно, что представляет добро, что красиво и т. д., т. е. он всегда производит оценки. Это настолько существенный элемент нашей жизни, что мы не отказываемся от него даже тогда, когда жизнь ставит нас лицом к лицу с естественно необходимым фактом. То обстоятельство, что факт X был неизбежен, несколько не мешает нам по чувству, по ценности его для нас не мириться с ним. Мы знаем, например, что юноша с кристально чистой душой погиб, потому что его смерть неминуемо вытекала из таких-то и таких-то обстоятельств. И тем не менее все наше существо возмущается против этого неизбежного факта. Мы смело бросаем этой необходимости вызов утверждением, что эта жизнь не должна была погибнуть. Для нас всякая потеря, как бы необходима она ни была, остается горестной, «ужасной», «несчастьем» и т. д. Одними словом, естественная необходимость, удовлетворяя одну сторону нашего я, стремление к познанию, оставляет совершенно открытым вопрос о ценности данного факта. Но оценивать можно, только если есть известное мерило, если есть нормы, которые одни только могут помочь нам объективно разобраться в том, что должно считаться ценным и что нет. Эти нормы должны выражать *формальную* сущность всего ценного, чтобы избежать относительности. Они, эти абсолютные ценности, должны служить только формальными критериями, и в этом их сущность и назначение. И именно потому, что они чисто формального характера, эти нормы могут быть абсолютными. Проблема этих ценностей таким образом представляет, в сущности, глубоко жизненный, важный вопрос, научный ответ на который является собственной своеобразной задачей философии. Здесь обнаруживается тесная связь философии с историческими науками. Она, естественно, не удовлетворится одними формами, а попытается, найдя в них прочную основу, поставить эти формы в связь с определенным содержанием; последнее же она может взять по самому своему существу большею частью только у исторических наук. В этом одна сторона этой связи. Другая заключается в том, что при образовании философских нормативных понятий философия все время должна иметь в виду возможность применения этих норм к исторической действительности.

Итак, каким бы трезвым мы себе ни мыслили теоретический разум, в каждом его шаге в области познания он представляет по своему смыслу не что иное, как *признание ценностей*. В этом заключается квинтэссенция теории познания трансцендентального идеализма Риккерта. Таким образом между человеком, который ищет истины, и человеком, который, стремясь к нравственности, исполняет свой долг, исчезает та принципиальная пропасть, которая отделяла их друг от друга: как тот, так и другой подчиняются каждый в своей сфере нормам. Последним базисом знания становится совесть, которая находит свое выражение в необходимости суждения — эта необходимость, как мы уже знаем, не естественная необходимость, а этическая. Понятия совести и долга становятся в центре философской системы: они дают единый общий базис, связь между отдельными ее ветвями. Признание ценностей покоится на понятии логической и этической автономии. И та, и другая возможны потому, что теоретико-познавательный идеализм ищет системы форм, а не содержания, которое лежит вне наших сил. Убеждение в том, что *логически* долженствование предшествует бытию, приводит нас в заключение к безусловному утверждению *примата практического разума*. Предоставляя мир бытия в безраздельное ведение специальных наук, философия видит свой истинный объект в мире ценностей.

То обстоятельство, что этика трактует о форме сознания долга, которая обладает значением в жизни для нас как *социальных* существ, полагает достаточную границу между теоретическими и этическими формами, чтобы избавить теоретико-познавательный идеализм от упрека, будто бы он обращает всю философию в этику. Что касается этики, как ее себе мыслит Риккерт, то характерным для его точки зрения является та форма, в которую выливается у него категорический императив и которая интенсивно окрашена историческим характером в риккертовском широком смысле. «Ты должен, если ты хочешь хорошо поступать, путем твоей индивидуальности на том индивидуальном месте действительности, на котором ты находишься, исполнять то, что можешь исполнить только ты, так как ни у кого другого повсюду в индивидуальном мире нет точно такой же задачи, как у тебя, и ты должен всю свою жизнь устроить так, чтобы она сомкнулась в телеологическое развитие, которое мо-

жет быть рассматриваемо в его целом как выполнение никогда не повторяющейся задачи твоей жизни». Этот императив «историчен», ибо, «как только мы откажемся от попытки вывести содержание этических норм из естественно-научных родовых понятий, общеобязательные этические императивы не только не исключают права индивидуальной личности, но, наоборот, требуют от человека индивидуальности». Эта индивидуальность как ценность стоит в прямом отношении к общей ценности. Более радикального требования всестороннего развития личности, и притом осмысленного всестороннего развития, трудно ожидать. Это не «изживание» личности ради изживания. Нетрудно убедиться, что последовательно продуманный этот императив приведет — хотя бы и через нацию — к идеалу человека вообще<sup>1</sup>.

Последовательный переход от теоретической философии к этике устанавливается, как мы видели, сам собой в силу их общей основы, категории совести. Но философия в своем исследовании мира ценностей переходит за границы этики. Рассматривая культурную жизнь людей, она понемногу выделяет группы ценностей, которые мы объединяем под названием эстетических, религиозных и т. д. Из стремления найти их нормы вырастают эстетика, философия религии и т. д. И все они сохраняют свою связь с теорией познания, которая дает оправдание их проблемам, ибо каждая наука подчинена логическим нормам и стоит в известной зависимости от теории познания. Эстетика, например, выясняя задачи искусства и рассматривая вопрос о том, может ли искусство отражать действительность, как это утверждает натурализм, или и в нем есть известная доля переформирования действительности по известным нормам и идеалам, должна при решении этого вопроса прибегнуть к теории познания.

Таков в общих чертах теоретико-познавательный идеализм, как он нам представляется по произведениям Риккерта. Мы

<sup>1</sup> Г. Покровский находит, ухватившись за понятие нации-ценности, что Риккерт на основании его должен признать идею всестороннего развития личности неисторичной. Г. Покровскому не мешает помнить: «Man darf nicht mit dem Bade das Kind ausschütten». (Нельзя вместе с водой выплескивать и ребенка. — *Прим. ред.*).

с намерением оставили в стороне некоторые частные вопросы, в которых мы, вполне примыкая к философским взглядам Риккерта в общем, не можем согласиться с ним. Это казалось нам необходимым в видах цельного изложения его взглядов, на крупных чертах которых и должно было быть сосредоточено наше внимание. Мы пока ни слова не упомянули о зависимости Риккерта от прошлого и настоящего философии. По этому поводу мы должны добавить несколько слов.

Для всякого, знакомого с философией Канта и Фихте, сразу бросается в глаза, что теоретико-познавательный идеализм Риккерта немыслим без Канта и Фихте. Эта зависимость настолько очевидна, что она не требует особых доказательств и пояснений. Если Риккерт по своему методу примыкает к Канту, то самый характер его философских воззрений тем более напоминает нам типичные черты Фихте. Классическая эпоха философии оставила нам слишком много важного мыслительного материала, который мы не можем обойти, чтобы философское творчество могло дать принципиально новые плоды в виде вполне оригинальных систем. Это наследство в виде принципов критицизма настолько важно, что ни одна современная система не может пройти мимо этих принципов, не заняв по отношению к ним той или иной позиции. Тем естественнее мысль взять их исходным пунктом для построения новой более устойчивой системы. Такого рода попытку и представляют из себя произведения Риккерта. Риккерт отнюдь не претендует на роль философского Колумба; но если неколумбам нельзя писать книги, то дело почти всего XIX столетия в философском отношении обстояло бы очень скверно: его пришлось бы вычеркнуть, за самым небольшим исключением, из истории философии — на его месте были бы пустые страницы.

В предисловии к «Предмету познания»<sup>1</sup> Риккерт говорит: «Нужно до тех пор повторять эти мысли, пока они ни будут поняты», имея в виду кантовские принципы. Все возражения, что мысли Риккерта не представляют ничего принципиально нового, если бы даже они были верны в такой категорической форме, нам кажутся бесцельными и непонятными: если этим хотят сказать, что Риккерт обманывался относительно новиз-

<sup>1</sup> *H. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. v.*

ны большей части своих основных принципов, то это неверно, как это ясно видно из его предисловия ко второму изданию его «Предмета познания». Если же этим указанием думают ослабить сколько-нибудь силу убедительности его построений, то и тут цель остается для всякого мыслящего человека недостигнутой: мы в науке ищем не новизны, и только новизны, во чтобы то ни стало, а истины. И если заслугой является открытие новой правды, то не меньшей заслугой надо признать и открытие для многих того, что уже было открыто, но что не было оценено и использовано в качестве фундамента. Тем, кто видит в произведениях Риккерта только воспроизведение мыслей Виндельбанда, мы, во-первых, можем напомнить, что зачатки позже развитых мыслей Риккерта заложены уже в его докторской диссертации 1888 года «К учению о понятии», которое стоит в центре взглядов Риккерта: все построение в большой степени зиждется на концепции логического понятия как комплекса суждений. Кроме того, Виндельбанд до сих пор не ушел дальше постановки исходных принципов. Тому, кто видит в Риккере только список с Виндельбанда, мы посоветуем вчитаться еще раз в произведения того и другого, чтобы убедиться, что Риккерт не только талантливый ученик Виндельбанда, но и оригинальный мыслитель. А энергичное утверждение приоритета долженствования перед бытием и разработка основных идей дают воззрениям Риккерта настолько своеобразный характер, что мы с полным правом можем смотреть на него как на самостоятельную, и притом крупную, ценную величину. Этот взгляд на него все больше утверждается и среди многих противников Риккерта<sup>1</sup>. Об этом красноречиво говорит масса рецензий и статей, которые посвящены оценке его трудов.

\* \* \*

«Я никогда не мог поверить, чтобы нельзя было найти такую точку зрения, с которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя», — пи-

<sup>1</sup> Г. Покровский ошибается, изображая методологические взгляды Риккерта «азбучной истиной» для большинства немецких историков. Это опровергается массой противоречий, высказанных и в рецензиях, и попутно в солидных трудах.

сал Н. К. Михайловский. «Правда-истина, разлученная с правдой-справедливостью, правда теоретического неба, отрезанная от правды практической земли, всегда оскорбляла меня, а не только не удовлетворяла. И наоборот... самые высокие нравственные и общественные идеалы представлялись мне всегда обидно-бессильными, когда они отворачивались от истины, от науки» ... Категория совести и понятие долженствования в теоретико-познавательном идеализме пролагают тот мостик, благодаря которому исчезает непроходимая глубокая пропасть между теоретическим и практическим в философии. В еще не вполне развитых контурах теоретико-познавательного идеализма уже с достаточной ясностью намечается тот великий синтез, о котором с такой понятной, искренней горячностью говорит Михайловский. В нем слышится та импозантная гармония человеческих идеалов, к которой ни один культурный человек не может остаться равнодушным. Цель найти единую правду — великая жизненная цель, и каждый мыслитель, чувствующий свою связь с жизнью и дорожающий ею, будет всегда иметь перед собой эту цель как путеводную звезду, ибо без нее не может быть цельного мировоззрения. Такое жизненное мировоззрение, не мирящееся с дуализмом «двух правд», и намечается в произведениях Риккерта. С одной стороны, этот жизненный характер дается утверждением эмпирической действительности в качестве *единственной* действительности — утверждением, которое является последовательным выводом из целого стройного ряда теоретико-познавательных исследований. С другой, это мирозерцание проникнуто этическим элементом от начала и до конца. Тот мир, который у нас на практике живет в смутной форме у тех, кто отрицает его в теории, — мир ценностей, мир идеалов, получил свое полное выражение в этом мировоззрении. Это мировоззрение деятельного, стремящегося к вечной правде человека. «Рассматривай мир как материал, на котором ты проявишь твое деятельное нравственное я в его стремлении к нормам», — этот завет Фихте пропитывает все мировоззрение Риккерта. Стремясь к нему, Риккерт при этом никогда не забывает, что каждая частичная философская работа должна все время иметь в виду, что, помимо ее специального назначения дать ответ на какой-нибудь отдельный вопрос, она должна не терять своей связи с так называемыми мировыми

загадками, вопросами мировоззрения. В наше время эта великая цель философии слишком часто попадает под густую сень специальных вопросов. У Риккерта же вы постоянно чувствуете огневую, энергичную борьбу за этот идеал: вы видите, что он ни на минуту не теряет из виду этой истинной философской путеводной звезды. Вера в знание, в человека придает мужество и надежду, что эта цель, цельное мировоззрение, достижения, когда на нее направлены искренняя любовь к знанию, горячая жажда жизни.

## К ВОПРОСУ О ТРАНСЦЕНДЕНТНОЙ РЕАЛЬНОСТИ<sup>1</sup>

Наше время не раз уже характеризовали как переходную эпоху, связанную с кризисами в различных областях современной духовной жизни. Этот характер времени не мог не сказаться и на философии, которая является, по выражению Виндельбанда, «осадком жизни». Тут этот кризис подчеркивается той разноголосицей, какая существует в наше время по поводу понятия философии, вопроса о ее научности, задачах, предмете и т. д. Это и заставляет уделять больше внимания таким проблемам, какой является проблема трансцендентальной реальности.

Понятие трансцендентного определяется обыкновенно так, что оно характеризует собой нечто, лежащее вне опытного мира. Но самое понятие опыта тоже оставляет место для недоразумений, так как за пределами опыта легко могут остаться феномены психического характера, объекты психологии. Так как мыслитель или познающее лицо всегда конкретный индивид, то он очень легко может вынести за пределы опытного мира свои чисто психические переживания, принадлежащие к эмпирическому миру. И в истории метафизики было достаточно примеров такого гипостазирования эмпирических явлений (образчиком его в новое время может служить Шопенгауэр, у которого воля как абсолют смешивается иногда с эмпирической волей, документируя этим свое происхождение от этой последней). Поэтому понятие трансцендентного необходимо рассматривать с точки зрения строго определенного субъекта. Определяя то, что может быть принципиально признано принадлежа-

<sup>1</sup> Доклад, прочитанный в Московском психологическом обществе 9 апреля 1910. Впервые: *М. М. Рубинштейн. К вопросу о трансцендентной реальности // Вопросы философии и психологии. 1911. № 1. С. 19–54. Не переиздавалось. (Прим. ред.)*

щим к области опыта, мы (следуя гносеологическому идеализму Риккерта), расширяем понятие объекта опыта до возможных пределов и суживаем соответствующим образом понятие субъекта. Конечный этап выработки такого предельного определения опыта, его идеальную границу мы называем гносеологическим субъектом. К нему я вернусь позже, а пока важно подчеркнуть, что в данном случае речь идет о трансцендентной реальности не по отношению к эмпирическому субъекту, а к идеальному гносеологическому.

В заключение необходимо добавить, что этим отнюдь не затрагивается вопрос об *имманентной* метафизике, полагающей *имманентное* абсолютное начало.

## I

Внимательно следя за борьбой различных школ, приходишь к заключению, что за спорами по поводу различных частных вопросов кроется, в сущности, коренное разногласие в самом понимании характера и задач философии. Одни смотрят на философию как на науку; другие, следуя традиционной метафизической тенденции, противопоставляют ее наукам. Одни видят задачу философии в познании той самой сущности вещей, вещей в себе, понятие которой для других не выдерживает философской критики. И существующий кризис философии, как мне кажется, заключается не в том, что в наше время существует масса школ, что мы слишком раздробились, а в том, что у спорящих зачастую нет общей почвы, которая давала бы им возможность понимать друг друга. Поэтому в известном смысле мы вправе сказать, как это сделал Риль: «Первая философская проблема нашего времени — это сама философия как проблема».

И тут мы прежде всего сталкиваемся с вопросом о трансцендентной реальности, потому что в спорах сторонников метафизики<sup>1</sup> и ее противников речь идет в основе именно об этой проблеме. Мне кажется, было бы большой ошибкой думать, что вопрос о метафизике стал уже достоянием прошлого, что мы переживаем борьбу только критицизма с психологизмом. В осо-

<sup>1</sup> Понятие метафизики я беру в этой статье в ограниченном смысле теории, построенной на утверждении *трансцендентальной* реальности.

бенности у нас в России видно, что переживаемый нами затяжной философский кризис приближается к тому поворотному пункту, где перед нами будет решаться судьба не психологизма, а нам придется ответить себе на более общий вопрос, куда идти: в сторону ли прямой и откровенной метафизики или же в направлении наиболее последовательного критицизма? Вот почему в центре нашего интереса должна стоять пока не проблема психологизма, а проблема трансцендентной реальности. Этот конфликт критицизма с метафизикой обостряется тем, что метафизики приводят критицизм в конфликт с существенными, насущными интересами культурной личности.

Таким образом я вижу центральную проблему не там, где ее видит большинство последователей разновидностей немецкого критицизма. Того же взгляда держался, по крайней мере, в своем основном труде, например, один из наиболее видных представителей критицизма, Риккерт. В своем «Gegenstand der Erkenntnis»<sup>1</sup> он говорит в более общей форме: «Das Grundproblem der Erkenntnistheorie ist... das Problem der Transzendenz»<sup>2</sup>. Эта проблема становится центральной задачей философии нашей эпохи, потому что от разрешения ее зависит в значительной степени исход современного кризиса.

До сих пор вопрос решался в общем не в пользу метафизики, и, думается мне, с полным основанием. Это отрицание метафизики не только не было догматическим, а наоборот, вся работа критицистов была в значительной степени направлена на исследование как самого права этого вопроса, так и возможности его разрешения, т. е. судьба метафизики решалась не положением в виде догмы, а на основании целого ряда капитальных исследований. Я в частности могу указать на того же Риккерта: половина его основной работы посвящена именно *критическому* разбору коренной проблемы метафизики. Таким образом когда нам говорят, что «путь к философскому возрождению — это отказ от предвзятых запрещений и приговоров»<sup>3</sup>, то под этими словами мо-

<sup>1</sup> *H. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 16.*

<sup>2</sup> Основная проблема теории познания это... проблема трансцендентного. (*Прим. ред.*)

<sup>3</sup> См. *Л. М. Лопатин. Настоящее и будущее философии // Вопросы философии и психологии. 1910. № 3. С. 287.*

гут подписаться все, а тем более представители неокантианства, потому что у нас нет таких запрещений, а есть только здоровое требование, чтобы философы, поскольку они ищут объективного знания, обосновывали свои проблемы, чтобы они показали *необходимость* допущения трансцендентной реальности с точки зрения объективного знания и возможность ее доказательного изучения. Иначе упреки в запретах получают до некоторой степени фатальное сходство с сетованиями на то, что философия не вступает на путь «поэзии понятий». Прежде всего сам Л. М. Лопатин, обвинивший неокантианцев в догматизме, в сущности, своим капитальным трудом лучше всего показал, что требование критического исследования права всякой философской проблемы вполне основательно, потому что он вступил на тот путь, на который зовут в принципе критицисты: почти весь первый том «Положительных задач философии» посвящен именно доказательству необходимости допущения трансцендентной реальности и возможности ее изучения. И слова «разум свободная стихия... он не терпит преград»<sup>1</sup>, мне кажется, не совсем справедливы, так как, направляя эту мысль против требования неокантианцев, мы возводим на разум некоторую напраслину. Безусловно, правильно, что разум никогда не примирится с внешним принуждением, но ведь его сущности противен и произвол. Ему нужна свобода, но в свободе всегда есть мотивы, основания, а не простое безудержное стремление вперед. Поэтому имманентные преграды у разума всегда есть и должны быть, потому что он их сам ставит в виде требования оснований, доводов, т. е. того, чего в сущности и хотят представители неокантианства с формальной стороны. Не будет таких необходимых преград, и разум смешает свои функции с функциями воображения. Случится то, против чего предупреждает Кант в своих Prolegomena, §35: «Воображению, пожалуй, можно простить, если оно иногда замечается... Но что рассудок, который должен *мыслить*, вместо того *мечтает*, это никогда ему не может быть прощено, уже потому, что на нем основаны все средства для ограничения, где это нужно, мечтательности воображения».

В числе первых и основных преград, с которыми разуму приходится считаться, — это критическая проверка проблем и цели

<sup>1</sup> Там же. С. 288.

науки, потому что «über den Weg der Wissenschaft lässt es sich nur sprechen, wenn man ihr Ziel kennt»<sup>1</sup>. Это указание цели является первым условием и как ни неудовлетворителен с современной точки зрения лозунг «Zurück zu Kant», ему, как мне кажется, едва ли можно противопоставить призыв «вперед от Канта»<sup>2</sup>. Тут нет указания на самое главное для всякого целесообразного движения вперед, на цель, потому что указание отправного пункта оставляет массу возможностей идти вперед. Надо знать еще, куда идти, и это возвращает нас к вполне определенной проблеме трансцендентной реальности. В разрешении этой проблемы, как мне кажется, лежит решающий этап философского знания. Но и к этой проблеме должно быть применено то же критическое исследование ее оснований, и тут должен быть поставлен вопрос: *quid juris?*<sup>3</sup>

Исходным пунктом всех познавательных стремлений вообще вначале приходится считать непосредственную действительность со всеми ее пестрыми интересами и переживаниями, и центральным пунктом служит положение личности в этой действительности, ее интересы. Отношение личности к миру определяется разными сторонами. Держась обычных определений, мы называем эти стороны верой, знанием и деятельным или, как называет его В. Соловьев, творческим отношением. В этой действительности личность выступает как целое, и вот в связи с этой мыслью мы сразу сталкиваемся с утверждением, крайне важным для разрешения проблемы трансцендентной реальности. Нам говорят, что именно ввиду того, что отношение человека к миру не исчерпывается одним интеллектом, абсолютная истина достижима только на основе единства всех этих факторов, заключающихся в я личности. Нужен их синтез, и только при этом условии философские проблемы, и в особенности проблема трансцендентной реальности, найдут правильное решение.

Нет никакого сомнения, что, говоря словами Л. М. Лопатина<sup>4</sup>, «потребность в положительном и законченном мирозозер-

<sup>1</sup> О пути науки можно говорить только, если знать ее цель. (*Прим. ред.*)

<sup>2</sup> Л. М. Лопатин. Настоящее и будущее философии.

<sup>3</sup> Вопрос о праве. (*Прим. ред.*)

<sup>4</sup> Л. М. Лопатин. Положительные задачи философии. I. С. 281.

цании неистребима в человеческом духе. Когда ей нет никакого разрешения в разуме, мы начинаем искать его в темных откровениях чувства». Но «философ должен тщательно различать то, что он понимает, и то, во что он верит. Всякий философ обязан помнить, что он философ до той минуты, пока он усваивает истины по их разумной очевидности»<sup>1</sup>. Темные откровения ничего не говорят разуму, и таким образом за этим стремлением к искусственному синтезу отдельных сторон человеческого духа кроются, в сущности, те же абсолютные претензии рационализма, потому что, как бы мы ни расходились в понимании задач философии, одно остается несомненным, что в ней мы будем иметь дело с системой знания, т. е. и все другие стороны отношения личности к миру будут обработаны разумом, который компетентен в одной сфере и некомпетентен в других. В человеческом я познавательная деятельность и теоретический субъект составляют только *одну* из сторон. Всего, имеющего отношение к этому я со *всех* сторон, мы с помощью одного только познания никогда не исчерпаем. Это невысказано по самому существу дела. Но и свалить все эти стороны в одну кучу, наименовав это красивым именем синтеза веры, знания и деятельности или творческого отношения, мы тоже не можем, ибо синтез их дается не разумом, а тем, что они гармонично сливаются в цельной человеческой личности, что мы уясняем себе их равные права, их независимость. Они не могут замещать друг друга, но и не поддаются слиянию в системе знания, потому что тогда разум должен будет переделать всю их сферу на свой лад, и мы необходимо впадем в односторонний рационализм.

Это не мешает нам верить в то, что мы найдем истину. Если мы несколько расширим это понятие, то мы, думается мне, с полным правом будем требовать, чтобы человек в области объективного знания руководился исключительно сознанием независимости своих теоретических интересов, не опасаясь вмешательства других факторов своего я, когда их соотношение верно понято; потому что теоретическая истина говорит интеллекту, но безмолвна по отношению к чувству и наоборот. И личность, понявшая, что истина в этом смысле не одна, что различные стороны человеческого я должны быть признаны в их само-

<sup>1</sup> Там же. С. 284.

стоятельном значении по отношению к их внутренним запросам, всегда сольет их в свое я на основе признания их взаимной неприкосновенности и невмешательства в чужую сферу в цельное и крепкое единство. При таком сознании их внутренней независимости каждая из них покажет и свои границы и даст таким образом указания на другие сферы человеческого духа, как это и бывает с теорией, додуманной до конца. Тут мы имеем дело не с искусственным, рациональным, а с естественным синтезом.

Наука никогда не исчерпает всех запросов личности. И отрицая трансцендентную реальность как объект теоретического знания, я не думаю, что этим этот вопрос исчерпан вообще. Может быть, тут в области теоретического знания удовлетворена не большая, а меньшая часть нашего я. Но теория не предписывает своих заключений другим сферам и вместе с тем не терпит вмешательства их в свою компетенцию. Она дает ответ для определенной области человеческого духа. Таким образом уже в самом начале необходимо оговориться, что в философии как теории речь идет о трансцендентной реальности как об объекте *теоретического знания*.

Риккерт, как мне кажется, в этом смысле и ставил вопрос о трансцендентном бытии. В доказательство я позволю себе привести две цитаты из «Gegenstand der Erkenntnis». Он дает основному вопросу теории познания такую форму: *gibt es eine vom erkennenden Bewusstsein unabhängige Wirklichkeit, die Gegenstand der Erkenntnis ist?*<sup>1</sup> (существует ли независимая от познающего сознания действительность, которая являлась бы предметом познания? (Курсив мой. — М. Р.). Таким образом у него не просто вопрос о существовании трансцендентной реальности, а к этому он добавляет: «которая являлась бы предметом познания». Он указывает, что *общий* вопрос о содержании действительности неправилен, так как «*die Wirklichkeit hat überhaupt nicht einen Inhalt*» (у действительности *не одно* содержание)<sup>2</sup>.

Как я понимаю основные положения теоретико-познавательного идеализма, он отрицает трансцендентную реальность как объект теоретического знания. Мне кажется, что метафизи-

<sup>1</sup> *H. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 10.*

<sup>2</sup> *Ibid. S. 221.*

зиков-рационалистов можно не без основания попрекнуть в колоссальном высокомерии интеллектуализма. В сущности, судя по их стремлению дать теоретической системой ответ на все запросы я, они должны считать интеллект всемогущим, способным решить все; что если мы в теории пришли к отрицанию трансцендентной реальности, то этим она *вообще* для личности уничтожена. Но интеллект человека не заполняет всего его я и потому не может диктовать решений тех вопросов, которые подлежат, по существу, иной компетенции. Так ссылки на разум и на логические доводы в чисто религиозных вопросах могут иметь известное значение только постольку, поскольку они устраняют неподходящие в эту область противоположные доводы, т. е. их роль чисто отрицательная. Когда, например, естественно-научными данными пробуют решить вопрос о вере в Бога в отрицательном смысле, то мы вправе прибегнуть к тому же разуму и показать, что естествознание тут не компетентно и что сознание его границ оставляет достаточно места для положений веры. Бога я теоретически не знаю, и как объекта теоретического изучения его для меня нет, но я в него верю. И то, и другое вполне гармонирует друг с другом.

Этим убеждением в возможности исчерпать всю сферу человеческого духа интеллектом, этим абсолютным рационализмом и объясняется часто встречающееся у метафизиков противопоставление философии наукам. Ставя ей такого рода задачи, метафизики должны возводить, конечно, философию в своего рода сверхнауку, в то время как у критицизма яркой чертой проходит взгляд на философию как на науку. Обе эти диаметрально противоположные точки зрения обуславливаются той позицией, какую оба течения заняли по отношению к проблеме трансцендентной реальности. Для метафизика есть особая *истинная* действительность и вполне понятно, что и теория, открывающая нам эту истинную действительность, не может быть поставлена на один уровень с науками, потому что они вершат как бы черную работу, изучают мир явления. Для критицистов с той же последовательностью из отрицания трансцендентной реальности должно вытекать и последовательное стремление не отводить философии исключительного места за пределами сферы наук. И тут вопрос сводится к проблеме трансцендентной реальности.

## II

Таким образом все разногласия нашего времени возвращают нас, как мне кажется, к первому философскому вопросу, что такое философия, быть ли ей метафизикой, т. е. теорией трансцендентной реальности, или отрицание этой реальности неокантианцами правильно. Продолав полный цикл развития кантианства, мы теперь, как утверждают многие, стоим опять у прежнего разбитого корыта, перед нами снова встает вопрос о вещи в себе. Но теперь мы уже не можем взять, как Спиноза, какое-нибудь понятие метафизической сущности и строить из него всю философскую систему. В одном и наше время может похвалиться общим согласием: мы все предъявляем к философской теории требование, чтобы она свела свои предпосылки на минимум. И борьба школ в вопросе о трансцендентной реальности, в сущности, приводит к этому указанию на непозволительные предпосылки. Неокантианцы упрекают метафизиков в произвольном допущении трансцендентной реальности и только в этом смысле и налагают «запрет» на метафизику; метафизики в свою очередь ставят неокантианцам в вину, что они не отдают себе отчета в том, что самая теория познания, этот базис неокантианской философии, немислима без предпосылок онтологического характера, и этим указывают на необходимость допущения трансцендентной реальности, т. е. первое, основное место в философии, по их мнению, должно быть отведено метафизике. Таким образом нам приходится, разбираясь с данной проблемой, начать что называется, *ab ovo* и поставить вопрос, из чего исходить в философии: что вперед — метафизика ли, и тогда понятие философии сразу определяется как теория о трансцендентной реальности, о «коренной сущности» всего, или теория познания, и тогда *точное* понятие философии может быть дано только в результате гносеологического исследования? И мне кажется, что и тут у нас есть возможность решить вопрос не простым влечением, склонностью, а мы можем разобраться в этом вопросе чисто логическим путем, признав, что этот вопрос об исходном пункте, в сущности, решает весь дальнейший ход философского построения. Как я уже указал, мы в наше время не можем исходить из *необоснованного* допущения сущности вещей и вправе поставить и тут вопрос об основании такой предпосылки.

Сколько бы ни настаивали на необходимости оставить некритические предпосылки философии, ясно одно, что мы не можем взять «ничто» за исходный пункт, потому что это было бы непростительное повторение старых ошибок. Отсутствие предпосылок в данном случае нельзя понимать как абсолютное, потому что мышление, которое было бы лишено всяких предпосылок, не смогло бы подвинуться ни на йоту вперед. Предпосылки неизбежны, и речь может идти только о выборе и сведении их на минимум.

Как бы мы ни понимали задачи философии, во всех случаях в ней будет идти речь о познании. И вот самое понятие познания, его смысл, дает необходимую предпосылку, которая может служить исходным пунктом исследования. Говорить о познании можно, только если есть что познавать, где есть проблемы, а проблемы могут быть только там, где можно что-либо утверждать или отрицать. Значит, нужно предположить те минимальные условия, без которых познание теряет всякий смысл и о нем нельзя говорить. Таким минимальным условием является предположение я и не-я, субъекта и объекта, потому что, они принадлежат к самому понятию познания, вытекают из его смысла. Познание обозначает взаимоотношение субъекта и объекта, я и не-я. Но именно потому, что всякое познание *предполагает* относящихся друг к другу, *оно само* их дать никогда не может, а считается уже с готовой наличностью понятий я и не-я, субъекта и объекта, как бы они в этой первоначальной стадии ни были неопределенны. Это предпосылка познания, которая должна быть взята там, где вообще родилось всякое стремление знать: в *дейтельном* отношении к миру. Она должна быть взята из практики, жизни, непосредственной деятельности. Никаким знанием она добыта быть не может, потому что оно само базируется на этой предпосылке, и мы должны искать источника предпосылок знания в иной сфере. В этом именно и заключается для нас неприемлемость точки зрения метафизиков, что они или как абсолютные рационалисты считают возможным дать основу всякого знания знанием же, т. е. за исходный пункт берут логическое понятие метафизической сущности, или же, как религиозные мистики, вводят религиозное начало, внося этим крайнюю субъективность в теоретическое знание. Такую предпосылку может дать только деятель-

ность, потому что это деление на я и не-я установилось путем последней. Сначала человек деятелен, потом он, кроме того, и познаватель. Мы берем эти понятия в наивно-реалистическом смысле и оставим их вначале совершенно неопределенными по их содержанию, потому что они интересуют нас сейчас с чисто формальной стороны их различения, как факт непосредственного знания я и не-я так, как их дает нам практическая жизнь. В этом смысле, оставляя пока в стороне вопрос об определении их бытия, явление ли оно или метафизическая сущность, мы можем сказать, что эта предпосылка самое несокрушимое достоверное знание, предполагающееся самым понятием познания. Это не значит, что мы оставим ее во всей ее неопределенности — эти понятия должны быть обработаны логическим путем, но они даны как непреложный факт, как с психологической стороны, так и с логической.

Отделяться от психологизма в этом смысле — это значит, как мне представляется, лишать себя всякой возможности, права и смысла говорить о познании. Мы вправе — да и в сущности не можем не прибегнуть к этой предпосылке, потому что взятая в указанном мною смысле, т. е. только со стороны деления на я и не-я, она находится за пределами субъективности и для познавательной деятельности непреложна, неустранима ни с точки зрения факта, ни с точки зрения гносеологического права; первое потому, что она дана сферой, в которой знание некомпетентно, непосредственным переживанием; гносеологически она оправдывается тем, что без нее немислимо понятие познания.

На эту предпосылку указывали, например, Лосский, как на онтологический элемент в теории познания. Этот аргумент направлен в особенности против Риккерта, потому что он начинает свое исследование «Gegenstand der Erkenntnis» следующими словами: «Zum Begriff des Erkennens gehört ausser einem Subjekt, das erkennt, ein Gegenstand, der erkannt wird» (к понятию познания принадлежит кроме субъекта, который познает, предмет, который познается). Эта предпосылка взята из непосредственного переживания и непосредственной действительности, и в ней нет ничего такого, что выводило бы нас за пределы имманентного бытия, как этот термин понимается Риккертом. Это противопоставление возникло в силу деятельного

отношения человеческой личности к этому непосредственному миру в пространстве и времени и является в том смысле различием внутриопытного характера. В нем нет онтологического характера в смысле указания на область трансцендентальной реальности уже потому, что на первой стадии, т. е. из непосредственного переживания это противопоставление вытекает в качестве наивного жизненного положения, и как таковое оно самым тесным образом сплетается с непосредственной действительностью в пространстве и времени. Тут нет и тени расценки на явление и сущность или тем более — на трансцендентную реальность. Тут нет противопоставления мышления и бытия, как этот вопрос ставится часто. В данном случае противопоставляются действующее и испытывающее действие. Если мы будем под субъектом понимать человеческое сознание, то мы должны будем сказать, что эта предпосылка транссубъективного характера, но не трансцендентного. Есть одна эмпирическая — в широком смысле — непосредственная действительность, и в ней деятельное отношение субъекта и объекта. Это можно принять с тем большим правом, что в данном случае нет вообще никакого утверждения относительно проблемы реальности мира — о действительности этого мира не высказывается никакого утверждения. Оpoznать критической работой эту предпосылку, обосновать границы и точное понятие я и не-я — это уже дело дальнейшей гносеологической работы. Пока формулируется только понятие познания, его условия. Тут дана как бы грань между деятельным и теоретическим отношением к миру. То, что понятие познания ставит условием своей возможности, является вместе с тем последней гранью в области деятельного отношения к миру. Я и не-я — это название рубежа между двумя сферами в проявлениях человеческого духа. Тут именно имеем дело с естественной гармонией, непрерывностью духа: последний этап одной области становится началом другой. В этом формулирована исходная проблема, без которой самое познание было бы пустым словом. Несомненно, тут есть одно утверждение, это — утверждение соотношения я и не-я, т. е. непосредственно переживаемой действительности; но вопрос о характере этого бытия остается совершенно открытым. Лежит ли в основе этого отношения трансцендентная сущность, или в связи приведены две иллюзорные вещи — все это уже дальнейший во-

прос теории познания. Для понятия познания важно это отношение я и не-я как исходный пункт, из которого должен быть затем брошен свет на все вопросы познания, и, конечно, прежде всего должны уложиться в строго критическую форму оба понятия субъекта и объекта.

Таков тот исходный пункт, который диктуется сущностью проблемы. Но именно эта определенность понятий субъекта и объекта требует гносеологического исследования. Этой предпосылкой вопрос о первенстве решается, в сущности, в пользу теории познания. Она, развивая последовательно все выводы из понятия познания и его необходимого условия, должна, в конечном счете, привести к точному установлению понятия философии, ее основ, целей и метода и вместе с тем решить судьбу метафизики как учения о трансцендентной реальности. До всяких утверждений должно быть критически освещено самое познание, его условия и возможность.

Мало этого. И самый вопрос об истине стоит в прямой связи с проблемами теории познания. Это одна из ее существенных проблем, потому что понимание истины зависит от того, как вы решится вопрос о трансцендентной реальности. В этом отношении крайне характерно то разногласие, какое существует между большинством метафизиков и критицистов. Признавая трансцендентную реальность, представители метафизики склонны понимать истину большей частью как нечто реальное: она имеет для них характер бытия, так что, в конечном счете, можно было бы сказать, что истина для метафизика — это та трансцендентная сущность, которую он кладет в основу своей системы. Для нас истина не *есть*, а она *значит*: *sie ist nicht, sondern sie gilt*. Для нас отпадает тот фактор, который в качестве трансцендентной реальности побуждал метафизиков субстанциировать истину, и мы переносим ее в характеристику суждения, порывая всякую связь между ней и бытием как ее масштабом, критерием. Центр тяжести суждения для нас не в согласии с абсолютной реальностью, — потому что ее для нас нет; относительная же реальность находится сама под сомнением, — а в самом суждении, в его самодовлении. Этот спорный характер истины лишней раз подчеркивает невозможность исходить из понятия метафизической трансцендентной реальности в построении философской системы и требует гносеологии как базиса философии, т. е. сна-

чала исследование самого понятия познания, а затем уже дальнейшее построение философии на этом твердом базисе.

Но мне кажется, что мы должны вернуться к гносеологическому исследованию и от метафизического вопроса о «внутренней сущности вещей», если мы откажемся принять его с той же непосредственностью, с какой его допускала догматическая метафизика. Когда мы начинаем доискиваться этой сущности вещей, то самый мир вещей оказывается не только утвержденным, но и поделенным на явление и сущность. Когда мы говорим о явлении и о трансцендентном, то вполне естественен вопрос о том, кому эти вещи являются и по отношению к кому утверждается трансцендентность, не говоря уже о необходимости выявить те основания, которые дают нам право расщеплять таким образом действительность на явление и сущность. Тут по большей части в основу кладется наивно-реалистическое деление на я и внешний мир, но эти понятия требуют точного исследования, на них мы остановиться не можем. Таким образом мы оказываемся перед той самой предпосылкой, которая требуется самым понятием познания и необходимостью начать с теории познания. С этого гносеологического разбора понятий субъекта и объекта и начинается, например, Риккерт свою философскую теорию. И как нам показал в частности тот же автор, мы на этом пути не только не поступаемся собственным объектом изучения и методом, как нас упрекнул Л. М. Лопатин в своей речи на торжественном заседании Психологического общества<sup>1</sup>, но, наоборот, мы укрепляем свою позицию, так как у нас есть объект философии, на который положительные науки не могут заявлять никаких претензий, — область абсолютных ценностей и норм — и особый критический метод. И наоборот, метафизики, претендуя на познание истинной действительности, будут вынуждены вмешиваться в компетенцию естественных наук, как я в кратких чертах постараюсь показать дальше, и приходиться с ними в серьезный конфликт, потому что объект метафизики не поддается достаточному обособлению от объекта положительных наук.

Таким путем устанавливается с достаточным основанием, что первая предпосылка всякого философствования лежит в са-

<sup>1</sup> Л. М. Лопатин. Настоящее и будущее философии.

мом понятии, что основная роль остается за теорией познания, и проблема трансцендентной реальности должна пройти через это критическое горнило, тем более что принятый нами исходный пункт ставит нас с первых шагов лицом к лицу с этим вопросом.

«К понятию познания принадлежат субъект и объект», — такими словами Риккерт начинает свой основной труд «Gegenstand der Erkenntnis» и этим вводит нас в область гносеологического исследования. Понятия субъекта и объекта, установленные как необходимое условие возможности самого понятия познания, являются неизбежно в той смутной форме, как их подает нам деятельное, практическое отношение к миру, и мы сразу сталкиваемся с необходимостью определить, обработать их в научные понятия в интересах объективного знания. Теперь только начнется определение их, если можно так выразиться, общего философского достоинства. Тут только впервые может возникнуть вопрос о познающем, т. е. субъекте, и о познаваемом, т. е. объекте, в отношении определения их границ и соотношения, чем и порождается интересующая нас основная проблема трансцендентной реальности. О трансцендентности тоже нельзя говорить, не предположив того, по отношению к чему утверждается запредельность, и того, что переносится в эту трансцендентность, т. е. опять-таки предполагается в конечном счете эта предпосылка я и не-я, субъекта и объекта, без которых невозможно говорить о познании. Критическое исследование этих понятий, заключающихся в первой основной предпосылке, должно привести к тем двум крупным целям, которые поставил себе Риккерт в «Gegenstand der Erkenntnis»: во-первых, выяснение проблемы трансцендентности, во-вторых, точное определение понятия философии, потому что с излагаемой мною точки зрения это понятие философии, т. е. выяснение ее задач, объекта и метода возможно только в результате тщательного исследования самого познания. Я думаю, между прочим, что такова действительная точка зрения Риккерта, иначе название его труда «Предметом познания» не имело бы никакого смысла.

За исходный пункт, как известно, Риккерт взял примитивную форму соотношения субъекта и объекта, как они представляются нам в необработанном виде, т. е. в непосредственном переживании. Конкретный индивид — это субъект, окружающий

его «внешний» мир в пространстве и времени — объект. Затем он выставляет ряд пар субъекта и объекта, все больше расширяя сферу последнего и суживая содержание первого. Сначала к сфере объекта причисляется и тело субъекта-дознавателя, и таким образом получается так называемый психический субъект. Затем и психическое содержание субъекта относится к сфере того, что мы можем считать в принципе объектом. Тогда от субъекта остается только я, понятие психологического субъекта. Но и это не последний этап. Стремясь очистить наше познание в философии возможно больше от предпосылок, мы не можем остановиться и тут, потому что эти понятия субъекта и объекта, в сущности, не последние. Есть возможность пойти дальше и причислить и психологический субъект к тому, что мы можем рассматривать как объект.

На чем нам остановиться в философии. Стремясь к беспредпосылочному знанию, не удовлетворяясь тем знанием *части* сферы объектов, которое нам дают специальные науки, в том числе и психология, и желая познать целое объекта, «все», как говорили прежние философы, мы должны расширить сферу объекта до последних возможных пределов, и только тогда получатся не половинчатые, точные понятия субъекта и объекта. Только тогда философ займет позицию, стоя на которой он и с точки зрения теории познания вправе говорить о познании всего, о действительных проблемах, не затрагиваемых другими теоретическими дисциплинами. Иначе он будет все время сталкиваться то с точкой зрения естествознания, то с точкой зрения психолога. Его роль в данном случае оказывается не только излишней, но и крайне невыгодной, потому что вторым экземпляром явится не специалист, а философ.

Но как надо понимать такое образование понятий субъекта и объекта и что надо понимать под гносеологическим субъектом? Я не могу взять на себя *всей* тяжести выводов, которые вытекают из риккертовского понятия гносеологического субъекта, так как положительные выводы из него затемнились для меня переменившейся позицией Риккерта. Он, несомненно, вступил на путь эволюции и с моей точки зрения не к лучшему. Его теперешнее отношение к этому центральному понятию для меня малопонятно, так как я не представляю себе, как Риккерт сможет последовательно идти дальше по этому пути, не отказав-

шись от своего «Gegenstand der Erkenntnis». Я, оставаясь пока в существенном, если можно так выразиться, ортодоксальным риккертIANцем, возьму из этого понятия ту его сторону, которая обращена к проблеме трансцендентной реальности. В ней, на мой взгляд, кроется самая сущность этого понятия гносеологического субъекта.

Прежде всего можно ли таким путем получить понятие гносеологического субъекта? Этот вопрос сам собой приведет нас к ответу на вопрос о том, что надо понимать под гносеологическим субъектом.

Один из молодых авторов, Б. Яковенко, упрекнул Риккерта в своей статье в «Вопросах философии»<sup>1</sup> в том, что это понятие недопустимо уже по самому способу его образований. Из сферы физического нет непрерывного перехода к психологическому, а от психического нельзя перейти к гносеологическому субъекту. Этот аргумент теряет силу потому, что Риккерт и не мыслит этого перехода в виде реального процесса. Признавая вполне правильность этого довода, необходимо отметить, что этот аргумент не попадает в Риккерта. Он ищет логическим путем той «точки зрения» (Standpunkt), на которую мог бы стать познаватель. Только в смысле таких возможных позиций, различных принципиально, и намечаются у Риккерта эти пары субъектов и объектов. Риккерт в данном случае нет нужды касаться сложного вопроса о реальной разобщенности или непрерывности сфер физического, психического и гносеологического именно потому, что он стремится исчерпать возможные, принципиально различные позиции для познающего субъекта. Важна возможность логического перехода от одной сферы к другой, а она дается прямым образом самым смыслом понятий физического, психического и гносеологического. Как говорит Риккерт в одном месте своих «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung», речь о физическом имеет смысл только при противопоставлении психическому. То же самое можно сказать и о понятиях психического, психологического и гносеологического. Нет *реального* перехода от одного к другому, но есть *прямой логический* переход. Этот-то переход и важен для нас.

<sup>1</sup> Б. Яковенко. К критике теории познания Риккерта // Вопросы философии и психологии. 1908. № 3. С. 379–412.

В своих «Grenzen...» Риккерт<sup>1</sup> указывает, что он стремился развить методологическую теорию, и только для нее он берется за свой труд «Gegenstand der Erkenntnis», чтобы найти «einen allgemeinen erkenntnistheoretischen Standpunkt» (общую теоретико-познавательную точку зрения. Курсив мой. — М. Р.). Здесь Риккерт прямо называет то, к чему он стремился, «Standpunkt» (точкой зрения). И иного смысла в этом понятии, как мне кажется, быть не может. Стремясь выйти из сферы относительного, нужно было встать на эту точку зрения абсолютного, гносеологического субъекта, чтобы взглянуть на весь мир как на объект. Гносеологический субъект — это максимально объективная позиция, идеал для познавателя-философа. В этом случае можно присоединиться к словам С. Гессена, который говорит<sup>2</sup>, что под гносеологическим субъектом надо понимать регулятивный принцип, «никогда не достижимую задачу для всех субъектов» ... И тут мы должны идти последовательно нормативным путем.

Встречается и такой аргумент, что такого субъекта решительно нельзя представить. Но на это можно ответить словами Л. М. Лопатина<sup>3</sup>, что нельзя «отождествлять непредставимое с немислимым».

Мне припоминается одно характерное выражение Риккерта, что он не прибег бы к понятию гносеологического субъекта, если бы не было проблемы трансцендентной реальности. Это понятие нужно именно прежде всего для того, чтобы разобраться с этой проблемой. Оно есть утверждение имманентности всего познаваемого, объекта познания и вместе с тем отрицание трансцендентной реальности. Именно с точки зрения гносеологического субъекта, этой идеальной позиции, все бытие как объект *познания* имманентно. Он не реальность, а понятие. В «Gegenstand der Erkenntnis» Риккерт говорит про этот субъект в одном месте<sup>4</sup>: «Es ist gewissermassen nur ein anderer Name für das Einzige uns unmittelbar bekannte Sein» (оно до некоторой степени только другое имя для единственного непосредственно

<sup>1</sup> H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. S. 3.

<sup>2</sup> S. Hensen. Über individuelle Kausalität. Freiburg, 1909. S. 147. Примечания.

<sup>3</sup> Л. М. Лопатин. Положительные задачи философии. I. С. 10.

<sup>4</sup> H. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 29.

известного нам бытия). Это есть указание на то, что все бытие как объект познания имманентно *для познания*, потому что соотносительным понятием к такому субъекту будет не трансцендентная реальность, а содержание сознания, которое в данном случае охватывает все бытие. Риккерт говорит о гносеологическом субъекте как о «безыменном, общем, безличном сознании — единственном, что никогда не может быть объектом, содержанием сознания». Иными словами, он не из сферы бытия во всяком случае, потому что, в принципе, по крайней мере вся эта сфера может быть объектом познания.

Таким образом устраняется всякая возможность понимать гносеологический субъект как родовое сознание, потому что гносеологический субъект не действительность, а идеальная точка зрения, задача, меж тем как родовое сознание — бытие, и при том бытие, встречающееся в каждом из индивидов рода. Это было бы нечто психическое, т. е. то, что покрывается у Риккерта одной из стадий того пути, в конце которого получилось понятие гносеологического субъекта. Психическое, будет ли оно индивидуальное или родовое, одинаково имманентно гносеологическому субъекту, гносеологически оно тоже лежит в сфере имманентного бытия. И повод к такому смешению, может быть, подает не совсем корректное кантовское понятие «сознания вообще», которое называет психологические представления. Это и побуждает меня предпочесть понятие гносеологического субъекта, подающего, во всяком случае, меньше повода к смешению его с психическим или психологическим. «Die Welt ist kein psychischer Vorgang, auch wenn sie Bewusstseinsinhalt ist» (мир не есть психический процесс, хотя он и содержание сознания). Речь о психическом имеет смысл только в противоположность физическому, т. е. в пределах имманентного. И именно потому, что в этом понятии кроется в сущности только утверждение имманентности бытия как объекта познания, что это понятие — задача, максимально объективная точка зрения, этот взгляд нельзя вообще приводить в связь с спиритуализмом. Гносеологический субъект не трансцендентная душа, вообще не реальность. Вот почему речи о солипсизме Риккерта не могут не приводить нас в крайнее недоумение. Отношение личности и ее мира этой точкой зрения отнюдь не нарушается. Ведь имманентность утверждается не по отношению к индиви-

дуальному сознанию и даже не к родовому и потому не может быть и места той прерывности мира, которая могла бы подать повод говорить в данном случае о солипсизме. Гносеологический субъект не бытие и потому его нельзя привести в связь с временным возникновением или гибелью. Солипсизм мог бы иметь место только там, где речь шла бы об утверждении всего бытия содержанием *моего* сознания. Можно спорить о правомерности понятия гносеологического субъекта, но мне представляется решительно непостижимым, каким образом точку зрения гносеологического идеализма можно привести в связь с солипсизмом. Риккерт энергично подчеркнул, что речь идет о содержании не *моего* (индивидуального) сознания. Это значило бы остановиться на полпути. Он говорит: «*Mein Bewusstsein ist ja Teil der immanenten Welt*»<sup>1</sup>. (*Мое* сознание ведь часть имманентного мира). Ведь мы не станем упрекать в солипсизме философа, который объявит весь мир содержанием божественного сознания, потому что если этот *solus* не индивид и не родовое сознание, а абсолютный субъект, то нет смысла говорить о солипсизме: мир тогда в своей дорогой нам непрерывности теоретически остается одинаково неприкосновенным, как и в том случае, когда мы его рассматриваем как самостоятельную, независимую ни от какого сознания реальность. Прерывность есть там, где есть прерывность восприятия и индивидуального мышления. Но в этом случае идет речь об ином субъекте и иной точке зрения. Тем не менее допустимы речи о солипсизме по отношению к этой точке зрения.

Когда Риккерт характеризует в дальнейшем гносеологический субъект как «*urteilendes Bewusstsein überhaupt*»<sup>2</sup>, то он, на мой взгляд, недостаточно выявил это понятие, не указав с достаточной определенностью следующего: гносеологический субъект, который мы сами характеризуем как нереальность, как задачу, пограничное понятие и. т. д., не может *realiter*<sup>3</sup> ни мыслить, ни — в частности — образовывать суждения. В этом случае именно пришлось бы неминуемо признать этот субъект за психическую реальность и все построение потеряло бы всякий

<sup>1</sup> Ibid. S. 26.

<sup>2</sup> Рассуждающее сознание вообще. (*Прим. ред.*)

<sup>3</sup> Фактически. (*Прим. ред.*)

смысл. Для меня есть в данном случае только один последовательный путь, на который я уже указывал в моем толковании гносеологического субъекта. Он есть не что иное как *Standpunkt*, *точка зрения*, идеал для познающей личности. Следовательно, не гносеологически субъект образует суждения, а мы, живые, конкретные люди, должны стремиться к этой точке зрения: мы должны высказывать суждения, становясь на точку зрения гносеологического субъекта. Риккерт, в сущности, дает косвенное указание на то, что образует суждения не «*Bewusstsein überhaupt*» (сознание вообще), а мы<sup>1</sup>. Я позволю себе заметить в связи с этим вопросом, что, как мне кажется, здоровое течение в философии наметится с полной силой только тогда, когда мы перестанем слишком игнорировать действительного познавателя — живую, конкретную человеческую личность. В этом отношении, я думаю, не следует страшиться, что мы на этом пути возьмем на себя долю греха, именуемого психологизмом.

К этому сжатому пояснению понятия гносеологического субъекта можно еще добавить, что, как говорит Риккерт<sup>2</sup>, пирамида понятий завершается таким образом не понятием бытия, а истинным суждением «*Etwas ist*»<sup>3</sup>. Как отрицательная сторона понятия гносеологического субъекта заключается в отрицании трансцендентного бытия как объекта познания, так положительная его сторона выражается в этом суждении «*etwas ist*». Позже я вернусь в нескольких словах к этому суждению, сопоставив его с всеединым Соловьева.

Несомненно, позиция Риккерта, как я уже упомянул, несколько меняется, и эта перемена, по-видимому, прежде всего отражается на понятии гносеологического субъекта. Мне кажется, что Риккерт тут еще далеко не определил свою новую позицию с достаточной ясностью, чтобы о ней можно было говорить с уверенностью. В «*Zwei Wege der Erkenntnistheorie*» этот субъект обойден молчанием, ибо «*Das Wesen des Transzendenten geht auf in seiner unbedingten Geltung*»<sup>4</sup>. Между сферой ценностей и действительным познанием на трансцендентально-

<sup>1</sup> *H. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 146.*

<sup>2</sup> *Ibid. S. 150.*

<sup>3</sup> Нечто есть. (*Прим. ред.*)

<sup>4</sup> *H. Rickert. Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und*

логическом пути порывается всякая связь. В этом случае, как мне кажется, станет, в конце концов, неизбежным понять мир ценностей субстанциально, т. е. сделать смелый шаг в сторону Лейбница или в духе Л. М. Лопатина, который понимает трансцендентную реальность как силу. Этот характер силы дал бы возможность сблизить ее с миром ценностей, обособившимся у сторонников трансцендентально-логического пути от всякого действительного познания. Риккерт пробует совместить оба пути: свой прежний путь, который он называет трансцендентально-психологическим, и новый трансцендентально-логический. «Ich kann nicht wissen, — справедливо говорит он<sup>1</sup>, — *was der Gegenstand der Erkenntnis ist, wenn ich nicht auch weiß, wie ich diesen Gegenstand erkenne. Das Transzendente wird erst zum Gegenstande, wenn es Gegenstand für das Erkennen ist, wenn es dem Denken so entgegensteht, dass dieses sich nach ihm richten kann*». (Я не могу знать, что есть предмет познания, если я не знаю при этом, как я познаю этот предмет. Трансцендентное становится предметом, когда оно есть предмет для познания, когда оно стоит перед мышлением в том смысле, что оно может сообразоваться с ним.) Таким образом Риккерт, хотя уже не так энергично, но все-таки настаивает на связи ценностей с познанием. Но это становится крайне затруднительным при отрицании гносеологического субъекта, т. е. этот регулятив только и может служить настоящим звеном между действительным познанием и трансцендентными ценностями. Без этого отношения к действительности это трансцендентное царство совершенно обособится оттого, что оно должно объяснить и обосновать, и тогда подымается естественный вопрос о том, зачем оно.

Дальнейшего построения гносеологического идеализма я касаться не буду — это завело бы нас слишком далеко. Как известно, общий вывод этой теории в интересующей нас в данном случае проблеме сводится к тому, что трансцендентная реальность как предмет познания отрицается — признается только *трансцендентное должествование*, посредствующее между познанием и абсолютными ценностями. Это отрицание трансцендентной

Transzendentallogik. S. 44. Сущность трансцендентного растворяется в своей безусловной значимости. (Прим. ред.)

<sup>1</sup> Ibid. S. 51.

реальности как объекта познания оправдывается и фактическим положением дела в метафизике.

В самом деле. Нам говорят: «Абсолютное есть первое понятие всякой философии; а бесконечность есть его первоначальный и необходимо мыслимый в нем атрибут»<sup>1</sup>. Но где искать этого абсолютного? Так как оно утверждается как реальность, то этот вопрос вполне уместен. В области бытия нельзя, потому что все, что мы ни возьмем из области эмпирического бытия, не абсолютно, а иной области бытия мы в точном смысле слова знания не знаем и знать не можем. И вот перед нами поучительное явление, что всякие попытки определить точнее содержание этого абсолюта приводят к определениям, взятым из имманентного мира, — дух, материя и т. д. Где этой ошибки умеют избежать, там прибегают к понятиям сущего, Бога и т. д., т. е. дается ничего не говорящее разуму, ищущему *знания*, название какому-то X, которым ничего объяснить и обосновать нельзя. Простая абстракция в данном случае окажется всегда неудовлетворительной, потому что она и не бытие, и не ценность: *sie ist nicht und sie gilt nicht*. Если прибегать к абсолюту, то им может быть в области познания только ценность, потому что она достаточна как форма — у нас нет нужды спрашивать относительно ее, откуда она и каково ее содержание, т. е. она свободна от относительных определений: *der Wert ist nicht, aber er gilt*.

Нас обвиняют в схоластике, формализме, бессодержательности, так как мы всю философскую теорию строим на основе формального понятия<sup>2</sup>. Но прибегнем для примера к понятию всеединства у Вл. Соловьева. Оно представляет из себя в лучшем случае тоже формальный принцип, который кладется в основу всякого знания и признается нами в виде принципа всеобщего единообразия и всеобщей причинной связи, позволяющей непрерывный переход от любой частицы действительности в бесконечность мира. Вопрос о том, что есть сущее, приводит и тут к понятию Бога, достаточного для веры, но не удовлетворительного для научного знания. Сущее, единое, все — таковы понятия, сложившиеся в всеединство, освященное религиозным авторитетом понятия Бога. Мы оставим это понятие в неприкосновен-

<sup>1</sup> Л. М. Лопатин. Положительные задачи философии. I. С. 150.

<sup>2</sup> См. Л. М. Лопатин. Настоящее и будущее философии.

ное ведение веры и спросим себя, что обозначают те слагаемые, которые дают в результате понятие всеединства.

Понятие «сущего» ничего не говорит о том, что есть, а *maximum*, что есть что-то. Это — предикат, а есть ли к чему его применить, мы не знаем. Принять его самого за реальность у нас нет ни малейших оснований. Это сущее разлагается правильнее всего на суждение «*etwas ist*», и мы должны будем вернуться к тому суждению, которым Риккерт завершает пирамиду понятий, указывая, что она заканчивается не понятием бытия, а суждением, что ведет нас прямым путем не к метафизическому, а к гносеологическому исследованию. Далее. «Все» указывает только на объем и опять-таки ничего не говорит о носителе этого определения. Как простым названием реальности мы им пользоваться не можем, потому что сказать «все» в этом смысле значит сказать «ничего» или не сказать ничего. Наконец, и «единое» есть только предикат и указывает только на характер этого сущего или всего. Таким образом пример Вл. Соловьева показывает нам, что в стремлении найти для познания, для теории абсолютную точку зрения для нас нет иного пути, кроме формальных начал.

Но, как я уже упоминал раньше, мы этим вовсе не думаем исчерпать всех запросов личности. Та точка, которую мы ставим в данном случае, обозначает только предел для разума, для знания в точном значении этого слова. Мы искали объекта *познания*, а этим остается совершенно не тронутым вопрос об объекте веры. Для логического знания тут кончается сфера возможных объектов, оно нас тут покидает, но в то же время у нас помимо субъективного переживания получают на этом последнем этапе знания объективные указания на другие сферы человеческого духа. Эти указания даются ясным сознанием границ объектов познания.

Попытка исчерпать все знание в сторону отречения от каких бы то ни было предпосылок приводит к утверждению я и не-я, субъекта и объекта — предпосылка, которую заключает в себе самое понятие познания. Она в то же время указывает на сферу деятельного отношения к миру. В ней утверждается как бы примат непосредственного переживания. Таким образом с одной стороны сферы теоретических интересов становится практическое постижение из непосредственного переживания.

Но у нас есть и иные показатели. Единство есть в переживании. Как только начинается познание, непосредственное единство оказывается нарушенным. Перед нами немедленно оказывается дуализм субъекта и объекта, потому что «Erkennen heisst scheiden» (познавать значит разобщать)<sup>1</sup>. Философия, как мы видели, довела это разобщение или дуализм гносеологическим исследованием до последних пределов: с одной стороны, чистый объект, чистое содержание, с другой — абсолютный субъект, чистая форма. Действительность не дает их полного слияния, совмещения. Определив философию как науку об абсолютных ценностях, нормах и формах их признания, мы должны констатировать, что остается всегда известный антагонизм между формой и содержанием: они не покрываются целиком. Кроме того, форма может быть исчерпана тем самым логическим путем, который бессилён привести нас к определению содержания. Но если мы не отчаиваемся познать этот мир целиком и по содержанию, мы постулируем возможность такого преодоления, опираясь на *веру*. Мы, как говорит Риккерт<sup>2</sup>, верим, что «*treue Befolgung der logischen Pflicht und die Anerkennung des logischen Sollens uns der Realisierung des Zieles immer näher bringen wird, das die Wissenschaft erstrebt*» (верное следование логическому долгу и признание логического долженствования будет все больше приближать нас к реализации той цели, к которой стремится наука). Но эта вера выводит нас уже за пределы научного знания. Мы уже приписываем ценностям власть, силу выполнить или гарантировать реализацию конечной цели. Тут открывается возможность нравственной веры в «трансцендентную действительность». Знание таким образом, говоря кантовским языком, освобождает место вере.

Итак, знание сочетается с двумя возможностями особого постижения непосредственного характера, которые специфически отличаются от знания: с одной стороны, непосредственное переживание, утверждающее реальность этой непосредственной действительности, с другой — религиозная вера, рождающая непосредственным путем уверенность в монизме, т. е. в возможности примирения формы и содержания, смысла и бытия, цен-

<sup>1</sup> *H. Rickert. Zwei Wege der Erkenntnistheorie. S. 58.*

<sup>2</sup> *H. Rickert. Gegenstand der Erkenntnis. S. 243.*

ности и действительности. *Линия, которую мы называем знанием, замыкается в непосредственном деятельном переживании, с одной стороны, и религиозной вере, с другой, в законченный цельный круг человеческого духа.* Источником познания является непосредственное деятельное отношение к миру, непосредственное переживание, а его завершением — непосредственная же религиозная вера.

Мы тоже можем присоединиться в известном смысле к речам о положительном всеединстве. «Творческое (деятельное) отношение» к миру, знание и вера и тут слагаются в единство в конкретной живой личности. Мы только настаиваем на том, что не дело знания, одного из этих звеньев, ставить себе целью реализацию такого единства рационалистическим путем; знание должно остаться исключительно в сфере своих теоретических интересов и не допускать трансцендентного бытия в качестве объекта знания, который при игнорировании сущности познания мог бы быть продиктован ему чуждыми, ложно понятыми интересами другой сферы. Знание таким образом открывает полный простор тому «набожному чувству», о котором говорил Шлейермахер, но оно относится к сфере чисто непосредственного переживания. Признание трансцендентного объекта в религии касается только объекта веры, что составляет объект *познания* — это вопрос, решение которого составляет внутреннее дело познавательной деятельности. Значит, и с этой стороны нет оснований допускать трансцендентную реальность в сфере познания<sup>1</sup>.

### III

Таким образом в общем выводе, можно с достаточным основанием утверждать, что мы в области знания не вправе выходить за пределы имманентного бытия. Но, может быть, трансцендентная реальность диктуется нам интересами культурной личности? Правда, это недостаточное доказательство, но с ним все-таки есть смысл считаться. Я упоминаю об этих аргументах

<sup>1</sup> Можно только пожелать, чтобы из идущего под флагом такого синтеза нездорового подчинения философии религиозным интересам выкристаллизовывалось лежащее в его основе стремление к чистой метафизической теории, с которым можно было бы считаться на почве знания, а не посторонних в данном случае мотивов веры.

с тем большим правом, что представители метафизических течений очень часто опираются на эти доводы. Да и самое понятие личности приобретало в новое время все большую теоретическую ценность, продвигаясь почти к субстанциальному значению. В этом отношении для нашей эпохи являются характерными речи о Богочеловечестве и человекобожестве, потому что только признание личности абсолютной ценностью могло создать возможность сближения понятия человека с совокупностью высших ценностей — Божеством. Тем больше смысла не обходить молчанием этой стороны вопроса.

Оставляя в стороне детальное и точное определение личности, я отмечу только те черты, которые важны для нас в данном случае. Наиболее ярко характеризуется личность *самосознанием* себя как *деятельного*, цельного я, обладающего *своеобразным* характером, и чем выше личность, тем интенсивнее это самосознание, тем своеобразнее ее облик и тем более связана с этим понятием идея *деятельного* проявления. Личность мыслима только как действительная или в принципе возможная *деятельная* сила. Индивидуальное своеобразие ее, как и индивидуальный же характер ее деятельного проявления, связывает ее с непосредственной индивидуальной действительностью как ее необходимым условием. Личность — это самодовлеющее конкретное единство, которое в постоянной деятельности противопоставляет свое индивидуальное я индивидуальным же не-я, внешнему миру. Таким образом личность самым кровным образом заинтересована в том, чтобы эта непосредственная действительность не только была, но и не обесценивалась.

И вот именно на этой почве, как мне кажется, учение о трансцендентной реальности должно вступить в самый резкий конфликт с интересами личности. Где эта идея потусторонней основы мира, трансцендентной реальности проведена с полной последовательностью, там мир неминуемо должен расщепляться на истинную трансцендентную реальность и мир явления. Это приводит к тому, что непосредственная действительность либо объявляется вовсе «покрывалом Майи», либо оказывается по ценности отодвинутой по меньшей мере на второе место. Объявляя этот мир в лучшем случае только явлением какой-то трансцендентной реальности, мы низводим и личность с той абсолютной высоты, на которую ее подымает ее самосоз-

нение. Если этот мир — только явление, не действительность, то и вся деятельность личности должна носить тот же характер, ценность ее оказывается неизбежно подорванной. И вообще наиболее ценные стороны жизни личности теряют свой смысл. Религиозные переживания подрываются тем, что личность во всей ее индивидуальности уже не представляет действительности, единство ее нарушается, и становится невозможным то цельное, личное отношение к Божеству, которое должно быть в религиозном переживании. Нравственная деятельность, как и общественная, становится с этой точки зрения тоже бесцельной, потому что все, что совершается в мире явлений, есть только явление и не может оказывать никакого влияния на истинную действительность. Все изменения должны объясняться из вещи в себе, породившей эти явления. Воздействие на источник света может повлиять на существование, положение тени, но воздействие на тень — это бесцельное деяние, потому что источник света остается в этом случае совершенно вне влияния. Но даже и там, где слову «явление» придается значение известной, хотя и не абсолютной реальности, и там деятельность теряет свою ценность, потому что в сфере идейных ценностей мы абсолютисты, и взоры наши всегда будут обращены на *истинную* действительность, а не на второстепенную. Эта последняя только этап и, ограничив деятельность личности этой сферой, мы осудили ее тем самым остановиться на полпути, что должно всегда парализовать личность.

Вообще, чем выше будет личность, чем больше она будет сознать истину, тем больше оснований у нее при таком делении мира на трансцендентную *истинную* действительность и явление отказаться от всякой деятельности и интереса к этой жизни, сконцентрировавшись на устремлении в потустороннюю *истинную* действительность. И это тем более, чем более открывается личности возможность постижения истинной действительности, потому что в предикате «истинная» кроется утверждение высшей ценности этой действительности, и именно разумное существо не может не предпочесть ее миру явлений. Историческое развитие в широком смысле, протекающее целиком в мире явлений, может считаться целесообразным или ценным только в одном отношении — что оно породит сознание ценности истинной действительности и никчемности этого мира. Для пере-

хода же в эту истинную сферу бытия это развитие, с точки зрения личности, не нужно, потому что сколько бы мы ни проявляли деятельности в этом мире во всех направлениях, мы будем все время пребывать в мире явлений. Таким образом до конца проведенное утверждение трансцендентной реальности, лежащей за этой непосредственной действительностью, называемой миром явлений, должно, как мне кажется, привести к крайне нежизненному мирозерцанию.

Не только сторонникам теоретико-познавательного идеализма, но и неокантианцам вообще приходится часто встречаться с упреком в иллюзионизме. По отношению к Риккертю этот упрек объясняется теми недоразумениями, которые связаны с понятием гносеологического субъекта. Противники этой теории концентрируют свое внимание на отрицании трансцендентной реальности и совершенно игнорируют риккертское понятие гносеологического субъекта. Естественно, что он при этом обращается в обычное понятие субъекта, в него вкладывается характер бытия, и тогда речи о мире как о «содержании сознания» должны неминуемо привести не только к субъективизму, но и к солипсизму.

Но когда идет речь об иллюзионизме, то весь вопрос сводится к тому, чтобы непосредственная действительность, мир в широко эмпирическом смысле не становился чем-то недействительным: тут должно быть сохранено отношение личности к внешнему миру. И мы видели, что и личность, и вся эмпирическая действительность представляют в одинаковой степени имманентное бытие. Речь о трансцендентной реальности идет в данном случае с точки зрения особо выработанного, как гносеологический идеал или задача поставленного субъекта. При этом в результате точка зрения гносеологического идеализма не только не приводит к обращению мира в иллюзию, но, наоборот, как говорит Риккерт,<sup>1</sup> заставляет именно в ней усматривать несомненную действительность и отрицанием трансцендентной реальности лишает нас оснований низводить ее до уровня бытия второй степени, до простого явления вещи в себе.

Но нам говорят: мир имманентный должен базировать на твердой основе трансцендентного, так как только в этом слу-

<sup>1</sup> Ibid. S. 45.

чае его бытие не пустое слово. Но тут мы опять встречаемся с измененным смыслом понятия трансцендентной реальности, который не имеет ничего общего с трансцендентным Риккерта. Это — та реальность, которая изучается так называемыми положительными науками. Философии в этом случае оставалась бы действительно плачевная роль жить обобщением того, что добыто специалистами. Кроме того, я пытался коротко показать, что понятие трансцендентной реальности оказывает, в сущности, плохую услугу нам в обосновании нашей действительности. При этом и аргумент, что мы можем рассматривать личность и ее мир как *modus* трансцендентной реальности, представляется мне недействительным, потому что трансцендентное или имманентное прорвало где-то, если не везде, отграничивавшие их пределы, и они должны слиться. Или *modus substantiae* совпадает с явлением непосредственной действительности, и тогда нет оснований говорить о трансцендентности в точном смысле этого понятия, или он не совпадает, но тогда то, что должно быть обосновано, грозит обратиться в тень — хотя бы даже в тень истинной реальности, и из этого вытекают для цельной культурной личности крайне тяжелые выводы.

Но, в сущности, в этой теоретической опоре для поддержания действительности нет никакой нужды. Действительность не нуждается в том, чтобы ее дало знание. Мы просто опять-таки переоцениваем силу знания, интеллекта или его компетенцию. Интеллект пробует *обосновать* наше знание бытия, а не дать бытие. Это значительно суживает его компетентность, но это же снимает с него тяжести излишних обвинений. Непосредственная действительность дается с несокрушимым убеждением *деятельностью*, жизнью. Еще Гегель с глубокой пронизательностью указывал, что слово *Wirklichkeit* — действительность — производится от слова *wirken* — действовать, и в этом приходится видеть не простую игру слов, потому что действительность и по точному значению этого слова дается действием, практикой, приматом жизни.

Что касается истинной действительности, то ее в целом нет, а она творится. Она не есть, а она задана, как полное совмещение чистого содержания и чистой формы, мира фактов и мира ценностей, простого существования и смысла. И божественная искра в человеке выражается *деятельным* образом в вечном

творчестве, реализации мира абсолютных ценностей, смысла в мире фактов простого существования. И тут на место бытия становится более правильное понятие долженствования. Это именно и дает возможность утверждать мир и жизнь, и обосновывать их. И это же ставит более правильно вопрос о религии. В этом случае Бог не в бытии, а его надо видеть в направлении абсолютных ценностей. Тогда такие выражения, как «царство мое не от мира сего», не будут налагать пятна на тот мир, в котором мы живем в действительности, не создадут полной отчужденности его от Божества.

Неубедительной представляется мне также попытка подкрепить стремление в философии к утверждению трансцендентной реальности тем, что сами отдельные науки приводят в конечном счете к ее допущению. Действительно, положительные науки делают в общем целый ряд предпосылок, необходимых в них, но требующих обоснования с точки зрения философского знания. Чем должны быть обоснованы эти предпосылки — на это в них нет прямого указания. Неокантианцы, как мне кажется, с достаточным основанием полагают, что это обоснование дело теории познания. Наличие предпосылок в положительных науках указывает на необходимость, как говорит Виндельбанд, метафизики *знания*, а не бытия.

Но самое главное, как мне представляется, — тут метафизика должна неизбежно столкнуться самым резким образом и со специальными науками.

В самом деле. Если бы метафизика могла отстоять свое право полагать какую-то трансцендентную реальность в виде истинной действительности, настоящего «корня всех вещей», т. е. действительной пружины всего совершающегося, то тогда не оставалось бы ничего иного, как или совершенно заменить специальные науки метафизикой, или же сделать их ее отдельными ветвями. Знание *истинной* причинности делает совершенно *излишним* изучение только являющихся причин. Зная трансцендентную реальность как истинно сущее, бесцельно изучать явления, потому что из знания первого мы получим самое точное и достоверное, абсолютно истинное знание второго. В данном случае можно вполне присоединиться к словам Л. М. Лопатина<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> Л. М. Лопатин. Положительные задачи философии. I. С. 143.

«Или мы знаем природу вещи или не знаем ее. Если знаем, то *тем самым*<sup>1</sup> знаем и ее возможные действия, ибо в чем же другом выражается ее природа»? Но так же правильно и обратное<sup>2</sup>: «Утверждать, что явления не выражают действительности, значит признать действительность безусловно непознаваемой». А если явления выражают их действительную сущность, в данном случае — трансцендентную реальность, то и естествознание познает эту сущность. Отсюда получается альтернатива: или излишни специальные науки, потому что метафизика даст знание абсолютной истинной реальности, а знание этого «корня вещей» объяснит и все его явления, так что тяжелые мытарства в сфере явлений в поисках знания станут излишними; или же, познавая явление, мы познаем «корень вещей», и тогда метафизика должна стать частью естествознания, изучающего бытие во всех его областях, а именно его основной дисциплиной, бесповоротно определяющей весь ход и работу специальных наук. Тогда вообще было бы правильнее говорить о метафизике как об основной дисциплине естествознания.

Любопытно отметить, что Риккерт в своих «*Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*»<sup>3</sup> говорит, хотя и несколько туманно, о принципиальной возможности такой метафизики, которая ставила бы своей задачей изучать «сущность действительности». При этом фактическая возможность такой теории остается в стороне. Она могла бы, например, попытаться преодолеть имеющийся в сфере имманентного бытия дуализм духа и тела, но тотчас же добавляет, что между ней и естествознанием не было бы никакой принципиальной разницы. Это была бы тоже «*Erfahrungswissenschaft*» (опытная наука) в широком кантовском смысле этого слова, и между ней и метафизикой как учением о трансцендентной реальности в нашем смысле не было бы ничего общего.

Когда нам указывают на загадку жизни и смерти и справедливо замечают при этом, что эти вопросы не могут не интересоваться даже самых легкомысленных людей, а между тем естество-

<sup>1</sup> Курсив мой. — М. Р.

<sup>2</sup> Л. М. Лопатин. Положительные задачи философии. I. С. 143.

<sup>3</sup> H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. S. 215 и сл.

вознание оказалось бессильным пролить свет на эти таинства, то это не указание на необходимость решения этих вопросов иной наукой: философской метафизикой на основе трансцендентной реальности. Это показывает только, что в естествознании открывается огромный пробел, что оно идет, очевидно, не по абсолютно верному пути. Вероятно, это сознание и порождает такие движения, как современный неовитализм. Может быть, удовлетворительное решение этой проблемы дело времени, а может быть, это приведет естествознание к пересмотру его основ, — мы в философии бессильны сказать что-нибудь в этом вопросе, тем менее может пролить свет на этот вопрос трансцендентная реальность, какой-то X, не поддающийся определению. Это внутреннее дело естествознания. Может быть, под давлением тяжести этих проблем и пересмотра принципов в естествознании найдет новую теорию, родственную метафизическим тенденциям, но это будет естественно-научная метафизика, и ее объект будет лежать в той же сфере имманентного бытия, как его понимает гносеологический идеализм. Философия тут совершенно не компетентна. В области абсолютных ценностей ей открывается собственный неоспоримый объект и свой метод. Философия при этом не разбирается с положительными науками, потому что она обосновывает гносеологически необходимые для них предпосылки конститутивного и общеметодологического характера, по содержанию же и сущности эти науки должны решать свои проблемы автономно.

Но, в сущности, самым сокровенным мотивом метафизических попыток построить философию на понятии трансцендентной реальности является искание *смысла* мира и жизни. Это именно тот мотив, который сплошь и рядом давал повод сторонникам метафизических учений стирать границы между философией и религией, потому что обе они сходятся в этом стремлении понять «общий смысл и конечное назначение»<sup>1</sup> мира и жизни. При этом знание «конечного назначения» само собой вытекает из понимания общего смысла<sup>2</sup>. Таким образом целью в данном случае является понимание именно этого об-

<sup>1</sup> Л. М. Лопатин. Положительные задачи философии.

<sup>2</sup> На этот же мотив указывает и Риккерт: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie*. S. 36.

щего смысла (Sinnes) мира. На этой цели, безусловно, сходятся и представители гносеологического идеализма, и защитники метафизики. Вопрос сводится в данном случае к тому, может ли трансцендентная реальность как таковая служить этой цели. И тут, как мне кажется, возлагаемые на нее надежды не оправдываются и не могут оправдываться по следующим причинам.

Смысл или разум вещей, *ratio rerum*, ὁ λόγος τῶν αὐτῶν, который служил действительным побудителем к допущению трансцендентной реальности, (потому у метафизиков было всегда стремление сблизить эту реальность с понятием Бога) — не включает в себе никаких указаний или требований, чтобы то, что обосновывает смысл, само было *res* или τὸ ὄν (бытием). Наоборот, из самого существа вопроса вытекает, что, полагая новое, хотя бы и трансцендентное бытие, мы тем самым не только не разрешаем вопроса, но прибавляем к нему еще *более* сложную проблему. Одно существование, как и простой факт, остается мертвым. *Смысл никогда не вытекает из чистого бытия.* Трансцендентная реальность сама по себе может быть индифферентна в этом отношении, по ту сторону смысла и разума; может быть, наконец, как у Шопенгауэра, как раз основанием бессмыслицы. Но уже тут к простому утверждению бытия привступает момент ценности, хотя и отрицательный. Это была бы в лучшем случае причина мира, из которой ничего еще не вытекает относительно его смысла. «Ein Gott, — говорит Мюнстерберг<sup>1</sup>, — der nichts sein wolte als Naturursache, wäre tatsächlich kein Gott, sondern ein psychophysischer Mechanismus, der selbst in die Naturwissenschaft gehört» (Бог, который был бы только причиной природы, был бы на самом деле не Богом, а психофизическим механизмом, который сам принадлежит к области естествознания). Смысл дается только положительным отношением к абсолютным ценностям, а не к абсолютному бытию. Я опять воспользуюсь словами Мюнстерберга<sup>2</sup>, который говорит: «Zur göttlichen Offenbarung wird die übermenschliche Einwirkung erst, wenn sie neben dem historischen Zusammenhangwert

<sup>1</sup> *H. Münsterberg. Philosophie der Werte: Grundzüge einer Weltanschauung. S. 423.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

zugleich den ästhetischen Erfüllungswert und den ethischen Zielwert enthält» (сверхчеловеческое воздействие становится Божественным откровением, только если оно наряду с исторической ценностью связи содержит в себе вместе с тем эстетическую ценность выполнения и этическую ценность цели). В этих словах центр тяжести для меня лежит в указании на значение ценностей и в отсутствии момента бытия, потому что понятие воздействия, о котором говорит Мюнстерберг, как раз в разумном отношении может объясняться только отношением к ценностям.

К моменту бытия прибегают В. Соловьев в «Критике отвлеченных начал»<sup>1</sup>. Он видит разумность факта во взаимоотношении со всем, в его единстве со всем. Но с этим едва ли можно согласиться, хотя бы уже потому, что если всеединство лишено смысла, то лишено смысла и то, что входит в это всеединство.

Таким образом вопрос о смысле может получить удовлетворительное разрешение только на основе абсолютных ценностей. И лучшим доказательством служит то, что сами метафизики, строящие свою систему на признании трансцендентной реальности, когда они хотят обосновать положительный смысл бытия, видят себя вынужденными прибегнуть в конечном счете к понятию Бога — этому наивысшему совершенству, совокупности абсолютных ценностей. Тогда получается возможность показать с известным правом этот смысл мира, но эта возможность создана не понятием трансцендентной реальности, а введением понятия Бога, в котором в скрытой форме проведено то, что нужно для обоснования смысла: совокупность абсолютных ценностей. Какое бы бытие нами ни полагалось, вопрос о смысле будет только отодвигаться, пока мы так или иначе не введем в систему момент ценностей.

Из знания смысла, как я уже отметил, должно вытекать и понимание конечного назначения. Пусть кто хочет, называет это метафизикой смысла, — дело не в названии, как на это указывает Риккерт<sup>2</sup>. Важно только, что понятие трансцендентного бытия по самому существу не может лечь в основу философского знания и вывести нас на правильный путь.

<sup>1</sup> Вл. Соловьев. Критика отвлеченных начал. Соб. соч. II. С. 284.

<sup>2</sup> Zwei Wege der Erkenntnistheorie, стр. 36.

Небезынтересно отметить, что приблизительно тридцать лет тому назад В. Соловьев высказал в предисловии к «Критике отвлеченных начал» подчеркиваемую и в наше время уверенность, что эпоха критицизма приходит к концу, и находит своевременным пересмотр существующих принципов философского знания. Эти пророчества конца критицизма пока не сбылись, и мне кажется, есть основания полагать, что триумф его противников крайне преждевременен.

## ОЧЕРК КОНКРЕТНОГО СПИРИТУАЛИЗМА Л. М. ЛОПАТИНА<sup>1</sup>

12 декабря 1911 г. Московское психологическое общество торжественно отпраздновало тридцатилетней юбилей ученой и литературной деятельности Льва Михайловича Лопатина. В речах на этом торжестве справедливо отмечали, что это праздник русской философии. Собрались люди всех направлений включая до тех, против кого горячо боролся юбиляр, чтобы выразить свое признание большому философскому таланту и заслугам юбиляра перед развитием философской мысли в России. Лучшее чествование философа, как и вообще ученого, это изучение его трудов, руководимое сознанием значительности их, стремление разобраться в их ценности, в их историческом месте, чтобы помочь кроющимся в них мыслям разлиться широким оплодотворяющим потоком. Поэтому мы считаем себя вправе смотреть на эту статью как на искренний привет почтенному ученому.

Мы, конечно, должны с первых шагов отказаться от мысли в коротком очерке исчерпать все богатое идейное содержание капитального труда Л. М. или дать исчерпывающую критику его основных положений. Volens-nolens приходится ограничиться в изложении его мыслей общими контурами, а в критической части отметить только то небольшое, что обращено к нам наиболее важной стороной с точки зрения философской злободневности. Надо надеяться, что за коротенькими набросками, посвященными Л. М., последует основательное исследование, в котором, несомненно, чувствуется настоятельная нужда. Для нас нет сомнения, что и у Л. М. — в особенности при том темпераменте, с каким он реагировал и реагирует на текущую философскую жизнь, — есть своя — хотя бы и не особенно заметная — линия

<sup>1</sup> Впервые: *М. М. Рубинштейн. Очерк конкретного спиритуализма Л. М. Лопатина // Логос. 1911–1912. № 2 / 3. С. 243–280. Не переиздавалось. (Прим. ред.)*

развития. Сам автор, указывая на значительность пережитого периода<sup>1</sup>, на важные перемены в своих взглядах, тем не менее подчеркивает: «Я всецело остался при своем прежнем мирозерцании». Хотя Л. М. видит изменения не в том, что сказано, а только в том, как оно сказано, мы все-таки на основании исторического опыта вправе предполагать, что, может быть, эти изменения отозвались отчасти и на содержании. Во всяком случае, и сам автор, и суть дела побуждают обратиться к основному труду Л. М., тем более что в коротенькой статье немислимо охватить все стороны вопроса и наметить не голословно, а обоснованно линию развития по существу, которую сам автор данного мирозерцания решительно отклоняет. Таким образом я в моем изложении опираюсь главным образом на «Положительные задачи философии», причем в интересах объективности, где, возможно, я буду прибегать к дословным цитатам.

«Положительные задачи философии», основной труд Л. М., распадается на 2 части: первая критикой, тщательным анализом господствовавших во время возникновения этого труда философских систем расчищает путь к положительной собственной теории; вторая часть излагает эту теорию; в первой части обосновывается субъективная необходимость метафизики, во второй — ее объективная необходимость и возможность. При этом необходимо подчеркнуть, что хотя многие из критикуемых Л. М. теорий уступили свои позиции другим, тем не менее эта часть крайне важна для уяснения взглядов Л. М., в особенности того пути, каким он шел. Кроме того, один из отделов, именно III приобретает прямо жгуче современный интерес ввиду того, что в нем Л. М. занимает ярко освещенную позицию по отношению к религиозно-философским вопросам и религиозно-философскому течению.

## II

Фихте говорит: какую философию выберешь ты, это зависит от того, что за человек ты. Эта глубоко пронизательная мысль приходит в голову, как только мы зададимся вопросом об исход-

<sup>1</sup> Л. М. Лопатин. Положительные задачи философии. Предисловие ко 2-му изд. I. С. V и сл.

ном пункте философствования Л. М. Тут натура этого мыслителя сказала с необычайной яркостью и выявила целый ряд сокровенных мотивов, которые красной нитью проходят через все труды Л. М. и определяют направление его мышления. Весь уклад мысли Л. М. — резко очерченного метафизического характера, и его духовные запросы повелительно указывают ему в сторону идеалистической метафизики. Метафизические трансцендентные допущения, которых он добивается, это «реальность нашего собственного я», реальность чужого одушевления, какая-то реальность независимого от нас физического мира и какая-то внутренняя связь во всем существующем, независимо от нашей мысли и нашего субъективного сознания<sup>1</sup> — без этих допущений по Л. М. нельзя жить и нельзя мыслить. Та же мысль встречается нас и в введении ко II тому «Положительных задач философии». Оно особенно ярко показывает нам, с какой непоколебимой верой в смысл мира приступает Л. М. к своим теоретическим выкладкам. Уже беглое знакомство с трудами Л. М. убеждает, что не теория породила эту веру, а сама она в значительной степени родилась из этой веры. Если Кант провозгласил примат практического разума теоретически, на истинно немецкий лад, то в России и у русских этот примат сказывается в виде мощного *фактического* рычага во всех их размышлениях, в том числе и у Л. М. Показав всю жизненную необходимость этого фактора, Л. М. спрашивает<sup>2</sup>: «В современном научном мирозерцании можно ли почерпнуть какое-нибудь оправдание для прирожденной человеку веры в нравственный миропорядок? Не трудно заметить, какое огромное расстояние отделяет в этом отношении наши научные понятия о действительности от наших субъективных чаяний». Л. М. с горечью констатирует, что прежние основные начала оказались в наше время сдвинутыми на место каких-то производных понятий. Бог, душа, бессмертие, личность и ее жизнь, смысл мира — все это оказалось на философских задворках; не они объясняют, а их объясняют, и уже эта вводная мысль не оставляет ни на минуту сомнения, на чьей стороне симпатии Л. М. Перед взором Л. М. витает прежнее положение философии как царицы наук, и он с грустью ука-

<sup>1</sup> Там же. II. С. XII.

<sup>2</sup> Там же. С. II.

зывает на то, что «в прежние времена философия, несмотря на несомненную фантастичность своих отдельных предположений, сплошь и рядом вдохновляла науку, предвосхищая ее теории и открытия... она шла впереди науки и нередко освещала ей путь. Совсем иначе обстоит дело теперь: философия более всего боится что-нибудь изменить и прибавить к тому, что признала наука»<sup>1</sup>. Меж тем эта наука не только не дает всего, но неудовлетворенными остаются, пожалуй, самые интимные запросы развитого человеческого самосознания. А философия, утратив веру в свои силы, жалкая и изможденная плетется в хвосте этого движения, как истая служанка новой госпожи, положительной науки, усматривая свою задачу только в одном: в оправдании основ механического мирозерцания. «Мир эстетически и нравственно бессмысленный, и человек, почему-то страдающий от этого бессмыслия и однако сам представляющий только эфемерную форму бесцельного взаимного перетаскивания физических атомов, — вот окончательный результат механической философии»<sup>2</sup>. А мы говорим: пессимизм пережит, Шопенгауэр, Гартман отошли в область истории. Что же может быть безрадостнее этого взгляда! И речи о добре, об идеалах, о нравственном достоинстве человека и т. д. звучат убийственной иронией, когда перед глазами неумолимо стоит беспросветная картина бездушного чудовища, именуемого миром. В бессмысленном мире не может быть осмысленной жизни — таков вывод из этого мирозерцания, отрезающий, в сущности, нить жизни личности. И результат этот есть плод рабского следования философии за положительной наукой. Освободите свою мысль от этих добровольно надетых оков, и перед вами откроется мир, полный смысла, значения и духовности. Тогда вся жизнь личности и мира окрасится в иной цвет.

Это введение во II томе, излагающее как бы эмоциональные и симпатические мотивы мышления Л. М. и апеллирующее собственно *ad hominem*, к нашему личному чувству и нравственным запросам, производит прямо неотразимое впечатление. Нет сомнения, что тут Л. М. затрагивает самые дорогие струны человеческой души, с захватывающей полнотой и яркостью выдвигает

<sup>1</sup> Л. М. Лопатин. Философские характеристики и речи. С. 89.

<sup>2</sup> Л. М. Лопатин. Положительные задачи философии. II. С. 15.

гает действительные, самые заветные думы всякой развитой личности. Интересно отметить уже тут глубокое сродство, несомненно существующее между Л. М. и немецким мыслителем Лотце. Это сродство, насколько нам известно, никем не отмечавшееся, проявляется с особенной полнотой именно в сфере задушевных чаяний, руководивших думами обоих мыслителей. И Лотце сетует на апологетов т. н. положительной науки и знания за игнорирование запросов души (Gemüts). Все предисловие к «*Mikrokosmos*» дышит тем же настроением жажды гармоничного мира. И у Лотце это не только вводная мысль, но и всепроникающая, доминирующая над всем идея. По глубокому убеждению Лотце мы не вправе рассматривать научную теорию, как нечто абсолютно законченное, обособленное, от чего нет никаких связующих нитей к запросам души. Наоборот, первый толчок исходит, по Лотце, всегда из глубины этого первоисточника, и пресловутый раздор науки и философии питается просто преждевременным окончанием исследования области чувственного; Лотце не сомневается, как и Л. М., что доведенное до конца это исследование приведет к признанию сверхчувственного. Но это гармоничное понимание мира достигается не частичными уступками, а тем, что мы уясним, насколько подчиненное положение занимает то назначение, которое должен выполнить механизм в строении мира. С теми же мыслями мы встречаемся и в «*Medizinische Psychologie*». Такое сродство замечается не только в области этих практических двигательных пружин мышления обоих философов, но далее — они во многом сходятся и в области теоретических рассуждений.

Л. М., руководимый этими мотивами прежде всего протестует против абсолютирования знания положительных наук — грех, в котором, по его мнению, повинны не только эмпиристы, но и кантианцы. Указав на то, что положительное знание вырастает на почве индукции как своего коренного метода, Л. М. приходит к выводу, что в индуктивных обобщениях мы все время вращаемся в круге простых явлений, а в строгом смысле слова явления могут иметь только одно значение, именно — состояние нашей души. Таким образом на этом пути мы неизбежно приходим к выводу, что всякая философия индуктивного характера может признавать только одну действительность — «изменения нашей души, а также приблизительные обобщения их последо-

вательности и сосуществования»<sup>1</sup>. Но уверенность в существовании чужого я, в бытие других существ, в бесконечном разнообразии мира вне нас убеждает нас в ложности и ненужности этого добровольно налагаемого на себя ограничения и пробивает брешь в субъективном мире в сторону признания объективного, независимого от нас мира.

Так как опыт оказывается не в силах вывести нас за пределы этого заколдованного круга, то нам остается одно — обратиться к двум старым проторенным дорогам: или к умозрительному пути *рациональной онтологии*, или же к вере, которая дает в акте непосредственного усвоения знание сверхопытных основ бытия. Но второй путь знания непригоден: он смутен, произволен, неубедителен для других, и таким образом остается пойти путем рациональной онтологии, так как «искать философской истины можно только в умозрении».<sup>2</sup> «Эмпирический принцип, раскрытый до конца, не опирающейся ни на какое содействие начал умозрительных, приводит к неизбежному отрицанию знания и скептицизму»<sup>3</sup>.

Но, может быть, есть еще иной путь? Может быть, можно удовлетворить те же запросы на почве критически претворенного неполного эмпиризма? Критике последних философских течений Л. М. посвятил много внимания, особенно за последние годы своей деятельности. Развитие немецкой философии после Канта Л. М. называет процессом, богатым блестящими подробностями, но ложным в самом ядре уже по одному тому, что в основе его лежит теория разума Канта, с точки зрения Л. М., «совершенно непримиримая с истинной природой нашего ума и беспочвенная психологически». Это развитие Л. М. считает просто болезненным.

Критикуя современные философские течения кантианского направления, Л. М. выявляет на когенианской разновидности основной, по его мнению, грех современной философии критицизма, а именно, что она кружится в каком-то порочном кругу: «Трансцендентальные условия науки обосновывают ее достоверность, но в свою очередь сами принимаются из-за этой

<sup>1</sup> Там же. I. С. 429.

<sup>2</sup> Там же. С. 431.

<sup>3</sup> Там же. II. С. 2.

достоверности и ею оправдываются, так как в ней заранее убеждены»<sup>1</sup>. Но противоречия идут гораздо глубже. Полемизируя с имманентистами, Л. М. указывает на то, что, утверждая данность или заданность чего-либо, мы тем самым объявляем его независимым от нас и с первых же шагов вынуждены нарушать свой собственный основной принцип имманентности. Имманентная точка зрения мыслима по Л. М. последовательно только для *intellectus archetypus*, потому что она требует, чтобы объект мысли не только «сознавался, но и всецело создавался нашей мыслью». Между тем имманентисты не доказали самого главного, что наши мысли замкнуты и что в них нет ничего, кроме субъективных переживаний, да и никогда не смогут доказать этого, так как это противоречило бы всей природе наших умственных процессов. «Всякая мысль относится к чему-нибудь, к какому-нибудь содержанию... В этом отношении наша мысль всегда обращается с *трансцендентным* ей, с тем, что лежит за пределами ее субъективной переживаемости. Не видеть этого есть величайшая логическая и гносеологическая слепота», говорит Л. М.<sup>2</sup>, странным образом отождествляя здесь транссубъективное<sup>3</sup> с трансцендентным.

Мы здесь подошли к одному вопросу, который заставляет нас на момент прервать само изложение взглядов Л. М., чтобы отметить одно странное недоразумение. Отождествив транссубъективное с трансцендентным, Л. М. энергично настаивает на том, что<sup>4</sup> «имманентизм логически мыслим лишь в форме чистого солипсизма, а тогда ясно еще и другое: проблема действительности никак не решается в границах одной гносеологии». Принципиальный вопрос о внутренней связи и взаимном отношении всех вещей, о чужом я решается только на почве онтологии. При таких условиях нет ничего удивительного в утверждении, что мир кантианцев-имманентистов всех толков это их представление, что на бедных адептов Запада и Канта сы-

<sup>1</sup> Л. М. Лопатин. Философские характеристики и речи. С. 92.

<sup>2</sup> Там же. С. 97.

<sup>3</sup> Так как понятие транссубъективного можно истолковывать в различном смысле, например, в смысле *Фолькельта*, *Гартмана* и т. д., то необходимо подчеркнуть, что я беру его в его непосредственном значении.

<sup>4</sup> Л. М. Лопатин. Философские характеристики и речи. С. 103.

пятся так щедро обвинения в солипсизме. Странно только, что такие обвинения слышатся из уст Л. М.; странно, что у нас все еще приходится подчеркивать, что Кант и кантианцы отрицают трансцендентное (внеопытное) бытие, но никогда и не думали отрицать транссубъективного. Можно, конечно, спорить по поводу того, в праве ли мы пользоваться понятием «сознания вообще», но непростительно отождествлять его с личным сознанием, а без этого отождествления немислимо и отождествление признаваемого всеми транссубъективного с отрицаемым многими трансцендентным. Когда Л. М. говорит<sup>1</sup>: «*О трансцендентных допущениях и предположениях знания, трансцендентных не в смысле признания чего-нибудь непременно отличного от мира, внешнего ему, а в более простом и гораздо более широком значении того, что различается от наших субъективных переживаний в их фактической наличности, т. е. от наших ощущений и восприятий, от наших желаний и мыслей, от наших понятий и суждений — как нечто данное независимо от них*», то ведь ни у Канта, ни у кантианцев нет никакого повода бороться против этого трансцендентного, потому что по кантовской и кантианской терминологии это не трансцендентное, а транссубъективное. И только недоразумением можно объяснить себе, что этот странный взгляд разделяется таким мыслителем, как Л. М.

В общем выводе получается следующее: мир непосредственный слагается у Л. М. из опыта, с одной стороны, и умозрительных начал, с другой. Мир критицистов слагается из того же опыта и сверхсубъективных априорных форм. На первый взгляд может показаться, что тут разница только в названии, но в действительности тут имеется глубокое важное различие. Это априорное объяснимо для Л. М., только как отблеск абсолютного неопытного бытия, для нас — это *априори* в его необходимости и общеобязательности понятно, только как организация разума в направлении не зависящей от нас формы. И там, и тут *независимое* от субъекта, но у Л. М. это априорное служит мостиком, переводящим нас в традиционный метафизически мир вещей в себе, у критицистов оно объяснимо гносеологически. И наличность этого *априори* примиряет Л. М. до некоторой степени с Кантом. Феноменализм Канта Л. М. признает более устой-

<sup>1</sup> Л. М. Лопатин. Положительные задачи философии. I. С. XII.

чивым и твердым, но «не говоря уже о чистой гипотетичности его важнейших положений, признаваемый Кантом факт совершенного совпадения между частным содержанием эмпирического материала и априористическими требованиями нашего ума, хотя этот материал доставляется извне и сам по себе ничего общего с какими бы то ни было законами нашего сознания не имеет, является в его философии таким камнем преткновения, о который неизбежно должны разбиться все попытки ясного анализа». Для устранения этого противоречия по Л. М. можно искать или сближения бытия и мышления, или же сближаться с эмпириками «через превращение априорных форм разума в продукт психической организации человечества, образовавшейся под влиянием опытов, которые накопились в целом ряде поколений», а это гибель априоризма<sup>1</sup>. Таким образом уйти от безысходного иллюзионизма можно только, открыто и бесповоротно вступив на почву рациональной онтологии.

Но тут нас встречает сомнение с его правами. Л. М. справедливо отклоняет безысходное сомнение, абсолютный скептицизм, так как он и практически, и теоретически разлагается своей внутренней противоречивостью и становится совершенно невысказанным. Это дает нам безусловное право не считаться с ним. Но есть другое сомнение, блестяще зарекомендовавшее себя в философии Декарта. Оно повелительно требует проверки наших познавательных сил и нашего познавательного пути. Необходимо показать, что умозрительное знание не есть детище одного только желания, но что оно действительно возможно. И Л. М., как мы видели, с первых шагов глубоко убежденный в возможности умозрительного знания и наличности его объекта, видит себя вынужденным пойти именно этим путем анализа знания. Тут возможно, как показывает история новой философии, два пути: докантовская философия шла путем психологического анализа познания, с Кантом и после него возникает гносеология в чистом смысле, которым полагается по существу резкая грань между ней и психологией. И вот Л. М. с обычной для него прямоотой и определенностью направляется по первому пути. Как было уже отмечено раньше, Л. М. считает одним из основных недостатков теории разума Канта, что она *психо-*

<sup>1</sup> Там же. II. С. 19.

*логически* необоснованна, и вполне понятно, что он обращает особое внимание именно на прочное психологическое обоснование своей собственной теории.

Первым таким этапом на пути к доказательству возможности и действительности умозрительного знания является анализ «различных видов суждений». Возражая Миллю и ассоциативному объяснению суждения, Л. М. настаивает на наличности в наших суждениях активного элемента, на том, что нашему уму принадлежит в данном случае, безусловно, активная роль. Строго говоря, различию объекта и его признаков, необходимого для акта суждения, «нет реального соответствия в непосредственно ощутимых отношениях наших восприятий между собою. С этой точки зрения Кант имел полное основание рассматривать познавательный процесс не как повторение, а как некоторое *претворение* эмпирического материала»<sup>1</sup>. Это показывает, что центр тяжести в суждении перемещается из ассоциативных связей представлений и их перестановки в определенное отношение к ним нашей мысли, и чем отвлеченнее становится мысль, тем больше отступает на второй план элемент представления и тем ярче выделяется «непредставляемый (так сказать, сверхчувственный) момент, устанавливающий весь смысл суждения»<sup>2</sup>, тем полнее сказывается умопостигаемый элемент нашего мышления.

Но Л. М. идет дальше. Наш ум не только активен, но и номиналистическое объяснение мышления, по которому оно связано единичными представлениями, несостоятельно. Содержание мыслительных процессов нашего ума далеко не исчерпывается простым повторением восприятий, данных опытом, наоборот, в каждом суждении обнаруживаются при внимательном рассмотрении или прямо сверхчувственные идеи, или по меньшей мере сверхчувственные элементы, которые мы с полным правом противопоставим представлениям. Наличие таких идей и элементов стоит очевидно в прямой связи с активной ролью нашего ума в актах суждения. Этот *agens* открывает нам внимание, о котором Л. М. говорит<sup>3</sup>: «Присущая нашему духу

<sup>1</sup> Там же. С. 34.

<sup>2</sup> Там же. С. 37.

<sup>3</sup> Там же. С. 41.

сила *внимания* — вот последний и таинственный источник внутренней разумности наших познавательных операций». Тут Л. М. мог бы сослаться на поучительный пример Вундта, у которого апперцепция сначала почти отождествлялась с вниманием, а затем по мере перевеса интереса к отвлеченной стороне мышления (см. его «Логику») принимала все более сбивчивую отвлеченную форму, направленную именно в сторону активности, так как и Вундт очевидно усматривал в нем до некоторой степени «таинственный источник внутренней разумности наших познавательных операций». Внимание по Л. М. и есть та сила, которая дает нам возможность вырваться из оков чувственных восприятий и подметить в объектах кроющиеся в них идеальные определения.

Таким образом на основе этого анализа Л. М. приходит к решительному отклонению номинализма-субъективизма, так как «гипотеза чистой субъективности разума абсолютно *немыслима* по своим коренным требованиям»<sup>1</sup>, а это обозначает, что для Л. М. существуют не только, как для Канта, априорные понятия, но эти понятия «находят действительное соответствие в познаваемых объектах», и при том, добавим мы, со стороны их действительной сущности. Таким образом действительный и ценный багаж нашего духа составляют эти непредставляемые сверхчувственные элементы, так как они дают ему умозрительное содержание, а с ним и знание истинной действительности.

Это указание на активность нашего духа образует, несомненно, в воззрениях Л. М. важный этап его мышления. Настаивая на деятельном участии ума в образовании суждений, Л. М. приходит к выводу, что первое общее условие познавательной деятельности нашего ума «состоит в постоянном присутствии некоторых чисто волевых актов, без которых всякий процесс мысли неизбежно обращается в безотчетные грезы воображения»<sup>2</sup>. Л. М. считает правильным говорить в данном случае о волевых актах, так как только понятие воли приложимо для обозначения деятельной силы духа, которой Л. М. придает основное значение. Так как разум или дух наш выполняет в данном случае активную роль, то акты его мы вправе рассматривать как *творческие*:

<sup>1</sup> Там же. С. 45.

<sup>2</sup> Там же. С. 46.

«В создании наших умственных концепций о вещах мы действительно имеем дело с творчеством особого рода»<sup>1</sup>. И чем дальше — в сторону этих умственных концепций, этих «творений» нашего духа, тем больше возможности выявления на данном суждении принципа непосредственной очевидности, тем выше достоверность, так что безусловной достоверностью и всеобщностью могут обладать только наши «идеальные или идейные суждения», а эмпирические лишены как безусловной достоверности, так и полной всеобщности. И то, и другое есть только в умопостигаемом. Итак, «прежде всего в жизни нашего собственного духа мы имеем неистощимый материал для суждений, которые можно назвать идеально-реальными, потому что в них самоочевидным отношениям сознаваемых фактов отвечает их самоочевидная реальность»<sup>2</sup>. В этом различном достоинстве эмпирических и идеально-реальных суждений возрождается выставленное Лейбницем подразделение истин на фактические и вечные. Лейбниц вообще близок и симпатичен Л. М., хотя эта близость у нас была, несомненно, переоценена и не совсем правильно истолкована; но к этому вопросу мы вернемся позже. Эти истины и составляют настоящий объект онтологии.

Вполне естественно, что, говоря о вечных истинах или идеальных, как их называет Л. М., наша мысль направляется на математику, приковывавшую к себе внимание мыслителей всех времен абсолютной достоверностью и общезначимостью своих суждений. Даже старый Платон не мог уйти от соблазна вступить на путь математизирующего мышления. И Л. М., не будучи, по его собственным словам, математиком-специалистом, тем не менее не считает возможным обойти молчанием эту дисциплину. Он видит в ней как бы эмпирическое, фактическое доказательство возможности и существования умозрительных положений, вечных или идеальных истин. В этом вопросе Л. М., как и надо было ожидать, стремится прежде всего занять определенную позицию по отношению к тому обоснованию условий математического знания и его непреложности, которое дал Кант. И Л. М. видит в учении Канта о пространстве и времени очень важное открытие, преградившее раз навсегда путь

<sup>1</sup> Там же. С. 47.

<sup>2</sup> Там же. С. 53 и сл.

к догматическому превращению этих форм нашего созерцания в абсолютные качества вещей вне нас. В этом согласии с Кантом, конечно, нет ничего удивительного, так как метафизической спиритуализации мира, к которой стремится Л. М., пространство и время как абсолютные реальности положили бы прямо непреодолимые препятствия, и потому априоризм для Л. М. сам по себе должен представлять большой шаг вперед. Это особенно ярко сказалось в том, что, одоббив позицию Канта — хотя и не во всем, — Л. М. видит априорные элементы не только в области форм, но и содержание, с его точки зрения, по существу дела, не лишено этих априорных элементов. «Основные различия наших ощущений не менее пространственных и временных определений наблюдаемых феноменов выражают изначальные способы нашего воспринимающего существа отвечать на внешние возбуждения. Эти способы не суть порождения опыта, но условия его возможности, потому что все вещи доступны для нашего восприятия лишь настолько, насколько они отразились в свойственных нам ощущениях»<sup>1</sup>. Объяснить чувственное разнообразие всего воспринимаемого нами можно только специфическими способностями нашего духа именно так, а не иначе реагировать на раздражения, идущие из внеш-

<sup>1</sup> И тут мы не можем не отметить, что Л. М., к сожалению, не разграничивает, идет ли здесь речь о личном опыте или опыте в кантовском смысле. Все изложение заставляет предполагать, что здесь говорится о личном опыте и весь вопрос этим передвигается на совершенно иную почву, чем у Канта. Тут мы еще раз убеждаемся, во что превращается Кант, если его спустить с высот гносеологического *идеала*, нормы и взять чисто психологически. В последнем смысле априорность может быть сближена с чем хотите, но только не с Кантом. Тут снова витает страшный образ солипсиста, обратившего мир в иллюзию. И как Кант ни защищался в свое время, а этот печальный философский предрассудок живет даже в таком большом философском уме, как Л. М. Как будто в кантовском *a priori* действительно идет речь о том, что предваряет мой *личный* опыт! Это было бы не только просто ординарная психологическая проблема, но Кант с его «Критикой чистого (а не какого-нибудь иного — это ведь надо помнить) разума» и все его последователи на протяжении чуть не полутора веков превращаются в наивнейших людей на свете. Таковы плоды понимания кантовской «субъективности» в смысле зауряд-психологии.

него мира. Дух наш ничего не может воспринять вне пространства и времени, но он также не может воспринять внешний мир, не окрасив его в определенный цвет, не наполнив звуками, запахами, вообще чувственными качествами. «Эти качества в своих специфических особенностях представляют всецелое создание духа»<sup>1</sup>, говорит Л. М., окончательно порывая с Кантом и приближаясь к точке зрения Беркли, — того мыслителя, от смешения с которым старался оградить себя Кант, видя надвигающийся уже действительный призрак иллюзионизма.

Путем таких выкладок Л. М. приходит к заключению, что общеобязательность и общезначимость математики вовсе не нуждается в устанавливаемой Кантом независимости пространства и времени от опыта. «Единственная причина очевидности математических положений должна заключаться именно в том, что Кант решительно отрицает: математические истины представляют продукт не *слепых* воззрений (т. е. поскольку они от понятия *отличаются*), а содержательных понятий, в которых воззрение вполне растворилось в *мысли*»<sup>2</sup>. Пространство и время не есть что-либо изначала данное, они продукт сложной психической деятельности. «Априорную в нас можно считать только склонность нашей психической организации все воспринимать в отношениях последовательных или зараз данных рядов»<sup>3</sup>. Таким образом математика для Л. М. представляет идеальное, умозрительное знание, «ее коренной метод тот же, как и во всех идеальных утверждениях вообще, ее выводы строятся с помощью очевидного усмотрения познаваемых отношений, формальное правило которого дается нам в законе противоречия»<sup>4</sup>. При таком умозрительном характере математики оставался только один последовательный шаг до того сопоставления, в каком она встречается у Л. М.: «Математика и метафизика» — так озаглавлена одна глава второго тома «Положительных задач философии».

Это сопоставление, если бы его можно было оправдать непреложными аргументами, должно было бы окрылить наши надежды на построение системы метафизики. Л. М. и спрашива-

<sup>1</sup> Л. М. Лопатин. Положительные задачи философии. II. С. 91.

<sup>2</sup> Там же. С. 93.

<sup>3</sup> Там же. С. 97.

<sup>4</sup> Там же. С. 100.

ет со своей точки зрения вполне последовательно, разве умо-  
зрение способно достичь прочных результатов только в сфере  
количественных отношений, и не вправе ли мы пойти дальше  
и спросить, нет ли связи и аналогии между количеством и дру-  
гими признаками? Почему мы думаем, что мы не в силах ука-  
зать условий действительного бытия вообще? Нет ли связи меж-  
ду этими условиями и нашим опытом? А это ставит на очередь  
вопрос о *причинности*, потому что в вопросе о реальной обуслов-  
ленности вещей речь идет именно о ней. Таким образом про-  
блема причинности приобретает решающее значение в вопросе  
о судьбе метафизики. Нет действия без причины — такова корот-  
кая и несложная формула принципа всеобщей обусловленности  
вещей. Мы придаем характер непреложной истины положению,  
что в мире нет вещей, несоединенных нитями достаточного ос-  
нования с другими. Поэтому вопрос о причинной связи затраги-  
вает проблему реальности вещей во всей ее широте: нет причин-  
ных связей, нет реальности, нет смысла говорить о ней, потому  
что всякая реальность обращается в мираж, как только порыва-  
ются эти причинные связующие нити и возможность воздейст-  
вия или взаимодействия. «Уже из этих простых соображений  
ясно, что в вопросе о причинности дело идет о реальности все-  
го нашего познания»<sup>1</sup>. К нему мы и обратимся теперь.

Л. М. подвергает подробному разбору теории причинно-  
сти Юма и Канта, но мы на нем в этом беглом очерке останав-  
ливать не можем. Отметим только, что и по Л. М. последо-  
вательность идей совсем не подымает таинственной завесы,  
скрывающей разгадку причинности, и прежде всего эта последо-  
вательность не объясняет внутренней связи идей, заложен-  
ной в идее причинности. В результате критического разбора  
теории Юма Л. М. приходит к выводу, прямо противоположно-  
му скептицизму: «Содержание нашего опыта показывает нам,  
что причинность нельзя рассматривать как чисто субъективное  
привнесение к его действительно данным; реальное существо-  
вание причинной зависимости есть подлинный признак фе-  
номенального мира»<sup>2</sup>. Критика теории Канта приводит Л. М.  
к тому же выводу. Между прочим, она вся пропитана у него уп-

<sup>1</sup> Там же. С. 104.

<sup>2</sup> Там же. С. 123.

реками в иллюзионизме. Причинность мыслима по Л. М. только как объективный закон действительности. При этом необходимо отметить, что Л. М. все еще рассматривает вопрос о причинности как однородную проблему, в то время как наше время с большой убедительностью показало, что под общим понятием причинности объединены несколько вопросов, близких, но не сводимых друг на друга.

Каким же путем решается этот вопрос? Из предыдущего ясно уже, что этот путь должен быть прежде всего психологическим. Указывая на современное понимание причинности, объяснимое с точки зрения нашего автора сопоставлением с физическим законом сохранения энергии, Л. М. напоминает о наивном непосредственном сознании, к голосу которого он рекомендует прислушаться в данном случае. Интересны, между прочим, те перипетии, которые приходилось и приходится переживать этому злополучному непосредственному сознанию в философских аргументах. Сколько вотумов недоверия по адресу его, как заведомого грубого обманщика и сколько ссылок на него при случае как на беспристрастного свидетеля! И все это одно и то же непосредственное сознание! Мы знаем, что оно может обманывать нас на каждом шагу, лживость его засвидетельствована с разных сторон, разными науками, не одними философами и прежде всего высоко ценимой метафизиками психологией, и тем не менее в ссылке на него кроется огромная сила, сила непосредственности, от влияния которой трудно освободиться.

Что же говорит нам это непосредственное сознание? Оно широко, абсолютно пользуется вопросами «почему?», оно предполагает только, что у всякого действия есть своя причина, но ничего не говорит о характере их: принцип единообразия ему неизвестен. Тут просто дана непреклонная вера в творческую мощь, причиняющую силу всего, не справляясь о том, однородны ли причина и действие, существует ли единообразие или нет. Но это еще не все. То же непосредственное сознание идет дальше так называемого научного понимания, внося в свою концепцию причинности *активность*. Ему совершенно чуждо признание абсолютной предопределенности всего. «В обыкновенном понятии о причинности, — говорит Л. М.<sup>1</sup>, —

<sup>1</sup> Там же. С. 108.

не только не содержится этой идеи о неизбежном предопределении, но наблюдается черта прямо противоположная: истинная причина есть то, что доподлинно носит в себе положительную мощь своего действия... Для такого взгляда подлинная причинность есть признак существ, действующих самобытно; напротив, мысль о бесконечном продолжении действия, всегда себе равного, несмотря на внешнее разнообразие форм (в этом принцип механической причинности), не есть *указание* причины, а только ее *удаление* в неограниченное прошлое».

Таким образом непосредственное сознание, исключая предопределенность и принцип единообразия, определенно выдвигает на первый план реальную связь между причиной и действием. В этом Л. М. видит основной общий признак нашей концепции причинности, а такая реальная связь в свою очередь немыслима без некоторого *активно связующего* нечто; всякое событие в мире мы рассматриваем как чье-нибудь *действие*. «Идея производящей деятельности — вот корень всех наших представлений *о причинах*»<sup>1</sup>. Источником такого понимания является наше чувство своего собственного я. Там для нас все активность, поскольку мы ее приписываем себе. И для Л. М. воля — кардинальное явление психической жизни, налагающее яркий отпечаток активности на всю жизнь души. Л. М. в данном случае идет рука об руку с волюнтаризмом. Он начинает с ссылки на Мэн-де-Бирана. Одобрив близкое ему ядро в теории этого французского мыслителя, Л. М. не удовлетворяется тем, что Мэн-де-Бيران, оставаясь верным традициям картезианской философии, остановился на резком дроблении душевной жизни на две области: безличных пассивных состояний чувственности и волевой активности в ее внутренних и внешних проявлениях. Л. М. идет дальше: такой полуактивизм не свойственен ему. Он указывает на дальнейшее развитие этой мысли у классиков послекантовской философии, отмечает всеобъемлющую волю Шопенгауэра, переходит к волюнтаризму Вундта и указывает на его учение об *апперцепции*. Эта активность внутреннего мира представляется ему самоочевидным, неоспоримым фактом. В психическом существовании нигде нельзя отыскать равнодушной инерции механических процессов. «Наша духовная

<sup>1</sup> Там же. С. 146.

жизнь представляет несомненную картину взаимодействия *субъективного* и *объективного, я и не-я*<sup>1</sup>.

Как путь психологический, этот путь, несомненно, вполне последователен, но удивительно, что Л. М., подвергнув эти теории отрицательной критике, в речах о своих предшественниках в этой теории совершенно не упоминает о том месте в «Трактате» Юма<sup>2</sup>, где он указывает на волю как на источник идеи силы или производящей энергии и дает интересную оценку этой мысли для разрешения вопроса о причинности — оценку, которая, на наш взгляд, заслуживает и теперь внимания мыслителей, идущих в разрешении этого вопроса психологическим путем.

Но нашей активностью психология наших переживаний не исчерпывается, говорит Л. М. Мы в нашей деятельности постоянно встречаемся с сопротивлением внутренних и внешних условий нашего психического существования, и так эта деятельность и укладывается в нашем сознании. Раскрывая эту мысль, мы должны прийти к выводу, что мы в своей деятельности *непосредственно* знакомимся не только с собственными актами, но и воспринимаем действия, совершаемые не нами. Таким образом «мы не только *свое*, но и *чужое* действие воспринимаем непосредственно. Испытывая свою реальность, мы через это самое испытываем реальность внешнего мира»<sup>3</sup>. Все это дает нам право усматривать в непосредственно сознаваемой причинности основной общий факт, обнимающий весь внутренний опыт. Мы каждую секунду переживаем непрерывное взаимодействие нашего субъекта с окружающими его объектами. У нас есть все основания признать за показаниями этого внутреннего опыта самоочевидность.

Но далее сам Л. М. говорит, что это психологическое обоснование не дает всего, не дает *логического* обоснования. Ведь этот внутренний опыт обманывает нас во многом. И прежде всего мы встречаемся с опасением: а что если все это только *кажется* нам так, что если на самом деле все обстоит иначе? Раздумывая над этим, говорит Л. М., мы приходим к выводу, что слово «казаться» совершенно неприменимо к нашей психической жиз-

<sup>1</sup> Там же. С. 150.

<sup>2</sup> Д. Юм. Трактат о человеческой природе. С. 71, 73.

<sup>3</sup> Л. М. Лопатин. Положительные задачи философии. II. С. 152.

ни как к таковой. Если я чувствую боль, ощущаю удовольствие, то в этом нет ничего кажущегося. Эта действительность не подлежит ни малейшему сомнению.

Все в этой сфере активно. Активное — это волевое, но воля немыслима без сознания. Таким образом между сознанием и активными состояниями нашей души нет посредника, нет передаточных ощущений, нет никакой преломляющей среды; а они связаны непосредственно. Эта непосредственная связь активных состояний с сознанием приводит нас к признанию активности духа за первоначальный факт нашего сознания. Но активность неразрывно связана с реальной связью, а реальная связь составляет ядро причинности, т. е. «где активность, там причинность... Итак, причинность представляет не кажущееся только, но действительное содержание нашего самочувствия»<sup>1</sup>. Следующее соображение ведет нас дальше: причинность немыслима без реальной связи, а реальная связь немыслима без действия, действие же, немыслимое без противодействия, предполагает некоторое определенное *содержание* опыта; таким образом формальное объяснение принципа причинности становится уже немыслимым. Как всеобщий закон он только отвлечение от нашего живого воззрения. «Познание причинности как закона бытия есть результат широкого обобщающего процесса, но чтобы этот процесс мог состояться, необходимо присутствие в сознании отдельных случаев ее реализации»<sup>2</sup>.

Но не есть ли сознание группа явлений психического порядка и не исчерпывается ли этим его бытие просто как явление? На этот вопрос Л. М. дает такой ответ: в понятии сознания предполагается отношение сознающего и сознаваемого, иначе речь о сознании теряет всякий смысл; но это отношение сознающего и сознаваемого, субъекта и объекта возможно, как мы видели раньше, только в форме взаимодействия, т. е. в сознании необходимо встречаются две реальные деятельности. Это дает нам прямо говорить о сознании с субъективной точки зрения как о *самодетельности* — «собственный акт того, что создает, Tathandlung Фихте», добавляет Л. М.<sup>3</sup>, и это указание на Фихте

<sup>1</sup> Там же. С. 160.

<sup>2</sup> Там же. С. 162.

<sup>3</sup> Там же. С. 165.

не лишено известного значения — с объективной точки зрения оно есть усвоение внешнего действия. Таким образом самодеятельность сознания это яркий вполне достоверный показатель бытия нашего духа и наличности независимого от нас фактора, т. е. мира. Итак, закон причинности «представляет объективный реальный закон нашей психической жизни, и только в силу этого он усваивается нашим сознанием как субъективное правило мышления»<sup>1</sup>.

Но тот же принцип, как уже было коротко намечено, выводит нас за пределы нашей психики. Закон причинности — всеобщий мировой закон, вне которого все становится невыносимым. Как это обосновывается? Простое перенесение принципа причинности из сферы субъективной на объективную Л. М. справедливо называет «олицетворением». Может быть, именно потому он и называет попытку Мэн-де-Бирана объяснить его особым видом психологической индукции отказом от обоснования. И тут Л. М. ищет «рационального оправдания, закона причинности»<sup>2</sup>, усматривая его прежде всего опять-таки в психологической, а затем и логической аргументации.

Источником закона причинной связи для Л. М. служит не что иное, как закон тождества. Он указывает на тот факт, что тождество вовлекает нас собственно в противоречие, так как вещь совмещает в себе ряд признаков и свое изменение, нарушающее это тождество. Последнее сохраняется тем, что вводится понятие изменения, а с ним и идея причинной связи. Закон причинности таким образом «есть закон тождества, но прилагаемый к вещам не формально-рассудочно, а диалектически». В диалектическом процессе по Л. М. мысль направляется от абстрактного понимания к всеобъемлющему и целостному. Разум наш на этом пути не отказывается от утверждения тождества сущего с самим собой, но это тождество он совмещает с помощью идеи *деятельного процесса*, объединяющего в себе единство бытия и многообразие его проявлений. Такие попытки слияния этих двух законов и выведения закона причинности из закона тождества делались не раз, как указывает и сам автор, критикуя из новых мыслителей Рилья.

<sup>1</sup> Там же. С. 181.

<sup>2</sup> Там же. С. 183.

Обобщая все сказанное и отвергнув попытку приравнять закон причинности к закону сохранения энергии, вообще найдя немислимым исчерпать его механическими отношениями, Л. М. приходит к выводу, что принцип причинности можно выразить в почти тавтологической форме, и в этом наш философ готов видеть некоторое подтверждение его очевидного и бесспорного характера. «*Весь смысл закона причинности заключается в утверждении им отношения всякого явления к осуществляющейся в нем деятельной мощи*»<sup>1</sup>. Если мы назовем эту деятельную мощь, силу субстанцией, то тогда функции закона причинности двояки: им определяются отношение субстанции к их явлениям и связи, соединяющие отдельные состояния познаваемых предметов. «*Пологая бытие чего-нибудь, мы тем самым признаем в нем причинность...* В мысли о причинности мы раздельно понимаем то самое, что подразумеваемо и слитно, хотя и неизбежно, усваиваем в мысли о бытии»<sup>2</sup>. Этот закон и есть коренная умо-зрительная истина, «идеально-реальная» истина, открывающая у Л. М. простор метафизики. Открыв закон причинности в этом его всеобщем значении, Л. М. считает главную трудность разрешенной: метафизика возможна и необходима, потому что этот принцип дает нам возможность изучать «общие начала действительности», потому что «в необходимо мыслимых внутренних моментах причинных отношений мы уже обладаем целую систему *онтологических* понятий». Тут перед нами теоретический базис всей метафизической теории Л. М. На этом пути устанавливается субстанциальная природа сознающего субъекта и гарантируется существование и знание вещей в себе и т. д.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Там же. С. 205.

<sup>2</sup> Там же. С. 235.

<sup>3</sup> Небезынтересно отметить, что у нас в последнее время очень любят указывать в этом пункте творческой причинности на близость *Лопатина* и *Вундта*. Не трудно уже в беглом очерке убедиться, что эта близость далеко не так велика, как это кажется сторонникам этого взгляда: под общим термином они понимают разное, а именно: в то время как у Л. М. это метафизический закон, метафизическое начало, Вундт видит в нем *только эмпирический* принцип, т. е. формулу, характеризующую отношения эмпирических психических явлений. Он энергично подчеркивает, что этот закон не дает *ни малейшего* права выходить за пределы опыта. Помимо общего смысла и ясных

У Л. М. определенно выступает традиционный элемент западной философии, неотъемлемый атрибут метафизического уклада мыслей многих метафизических систем, начиная уже с Платона, — это *диалектическое* знание. Мы представляем его себе обыкновенно в гегелевской концепции, т. е. связанным определенными этапами развития от тезиса через антитезис к синтезу. Но если отбросить эту внешнюю форму и обратиться к основной идее понятия диалектики, то она и у Л. М. традиционная, типично метафизическая: это не формально-рассудочное знание, а реально-духовное, раскрывающее действительную подоплеку всего этого мира явлений. Это как бы тот же реальный процесс, но повторенный в идеальной форме, почему и сам Л. М. говорит о метафизике в своем смысле как об «идеально-реальном» знании. Тут Л. М., вне всякого сомнения, очень близок к Гегелю.

Установив возможность диалектического знания на пути рациональной онтологии, Л. М. смело подходит к седой проблеме о начале всего и развитии его в мире, о том, «*как единое рождает многое*».<sup>1</sup> Так как причинная связь рассматривается в данном случае как абсолютно реальный объективный закон всего существующего, этот вопрос является вполне оправданным, и несогласной стороне остается только одно: оспаривать основу, базис этой проблемы в концепции Л. М., т. е. его понимание причинности.

В основе всего необходимо предположить абсолют; бесконечного ряда причинной цепи без всяких оговорок с этой точки зрения не может быть, потому что это обозначало бы наличность действия без деятеля, а это исключается установленным раньше пониманием причинности. Таким образом последовательность необходимо побуждает нас признать *единую* основу мира, единое безусловное начало. «Существование абсолютного принципа вещей есть совершенно неустраняемая истина всякой философии, которая серьезно признает объективность закона причинной связи»<sup>2</sup>. Бытие этого абсолютного начала представляет безусловное самоутверждение и при том в двоя-

указаний это видно хотя бы из того уже, что Вундт сравнивает и сопоставляет этот принцип с естественно-научным принципом сохранения энергии. См. *W. Wundt. Grundzüge der physiologischen Psychologie*. III. S. 757.

<sup>1</sup> *Л. М. Лопатин. Положительные задачи философии*. II. С. 252.

<sup>2</sup> Там же. С. 255.

кой форме, как субъекта (потенции) и как объекта (акта); и то, и другое это только различные *состояния* или всеобщие формы или «даже периоды его самораскрытия», т. е. мы в сущности стоим перед их тождеством. «Субъект, объект, субъект-объект — вот первоначальные стихии сущего», цитирует Л. М. Шеллинга<sup>1</sup> и развивает в духе этого мыслителя необходимость *явления* этого начала. Сила, осуществляясь, не перестает быть силой, она обретает только новые пути к саморазвитию. И у Л. М. этот процесс должен быть бесконечным, как и вообще в этом рассуждении о субъекте и объекте и их переходе Л. М. не только по содержанию, но и по форме очень близко подходит к немецким идеалистам, особенно Шеллингу и Гегелю. Мы таким образом пришли к понятию сущего-единого.

Конечно, даже и диалектическое знание, оставаясь все-таки абстрактным, не может вполне приблизиться к адекватному воспроизведению конкретных черт всего *качественного многообразия* осуществления абсолюта. В этом источник иррациональности, «ограниченной постижимости» жизни абсолюта. Но ядро познаваемо для нас именно потому, что действительность есть реализация *единой* жизни, в которой нет места разрозненности, поэтому достаточно прийти в соприкосновение с этим единым в одном пункте, чтобы познать основную суть его.

Итак, единое рождает из себя многое, не утрачивая своего единства. Но тут мы встречаемся с вопросом, почему существа и вещи этого мира раздельны и как бы подчеркивают на каждом шагу свою «самость», свою независимость друг от друга? В своем ответе на этот вопрос Л. М. дает изложение, в котором, несомненно, в смысле выполнения и средств витает тень великого Гегеля. Произвольность абсолюта и его «нужды», за которые Гегель подвергся исторически такому несправедливому порицанию, выступают во всей силе и здесь. Нет только педантизма тезиса, антитезиса и синтеза, но противопоставление, гегелевское «Gegensatz» фигурирует и тут и вызывает целый мир. «В самом деле, — говорит Л. М.<sup>2</sup>, — как мыслить, что абсолютное утверждает себя как единую мощь многообразных актов? Это можно понять только так, что оно себя как субъект противопоставляет тому,

<sup>1</sup> Там же. С. 259.

<sup>2</sup> Там же. С. 264.

что составляет его объективацию... Но противопоставление очевидно подразумевает внесение некоторой положительной мощи в то, что противопоставляется; многое, чтобы идеально присутствовать в едином, должно актуально противостоять ему, и каждая из частных форм многого, чтобы сохранять свою индивидуальную природу, должна утверждаться в своих особенностях».

Но чтобы в этом многом были возможны существа, они должны обрести известную самостоятельность, самостоятельность двигателя. Этому помогает различение в *степени интенсивности* силы. Смотря по тому, обладает ли это многое бытием «для себя» или «для другого» и т. д. — тут невольно вспоминается «an sich» и «für sich» Гегеля — оно наделяется соответствующей самостоятельностью. Интенсивность обособляющей силы проистекает из того же единого источника всего, утверждающего множественность конечных форм: самораскрытие абсолютного, единой основы ведет не только к возникновению множества, но та же внутренняя сущность самораскрытия абсолюта ведет к обособлению и к известной самостоятельности существ. Таким образом становится мыслимым происхождение конечных существ из абсолютной субстанции. А так как самодеятельность абсолюта безгранична, то мы не можем поставить границ его интенсивности, и дальнейшее разнообразие существ оказывается поэтому невыводимым. Но то, что с точки зрения конечных существ *происходит*, для абсолютного от века есть как идея всего, чему этот абсолют дал бытие со всеми его силами и свойствами. Это значит, что единство и самодовление сущего, первоосновы остаются ненарушенными. При этом, так как в данном случае нет предшествования единого многому, мы вправе говорить здесь только *о творческой* причинности, и при том в абсолютном смысле.

Признавая за конечными существами некоторую долю «самости», самостоятельности «двигателей», а не только действий, Л. М., конечно, не мог уже затрудниться проблемой свободы. Мы на этом вопросе останавливаться в этом коротеньком очерке не можем. Само собой разумеется, что свобода воли находит в Л. М. горячего защитника на почве метафизики, так как «разгадка бытия в свободном самоопределении, в живом осуществлении абсолютной творческой мощи»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 277.

Мы все время пользовались понятием силы, затем это понятие заменяется субстанцией, которую далее у Л. М. уравнивает понятие абсолюта, сущего, кульминирующего в понятии Бога. Эта эволюция понятия силы мотивирована у Л. М. тем, что он рассматривает силу как внутреннюю суть субстанции. Но существование силы немислимо без актов, так как сила, не проявляющаяся как сила, не может существовать, поэтому понятие субстанции и реальной силы совпадают. «Субстанция — это конкретная сила в живой полноте ее внутренних моментов, как деятельная основа собственных проявлений»<sup>1</sup>. Тот же актуализм выражен в не оставляющей никаких сомнений форме в 12-м из тезисов, приложенных ко второму тому «Положительных задач философии»: «По коренному устройству разума идея о бытии не должна содержать ничего другого, кроме мысли о *действовании* в его наиболее общем значении. Все, что существует, *есть или деятельная, себя полагающая сила (субстанция), или явление силы (отдельный акт), или способ действия силы (свойство)*». И нет сомнения, что на метафизическом пути такое решение вопроса о сущем является наиболее целесообразным, потому что мертвым бытием объяснить ничего нельзя. Субстанция и у Л. М., как этого требовал Гегель, есть единый субъект всего многообразия качеств и состояний. У нее те же признаки, старые, выкованные традицией и наиболее ярко сформулированные Лейбницем: внутреннее единство, простота и постоянное пребывание. И Л. М. сам говорит о лейбницевском определении субстанции, что его «можно считать изящным и точным выражением того, что аналитически заключается в самой коренной его сути. Субстанция есть источник своих действий или, отбрасывая метафору, живая мощь их»<sup>2</sup>.

И все-таки, в конце концов, за понятием силы — полного активизма — вырисовывается традиционный образ субстанции как «носителя» силы. Это ясно проявляется уже в том, что, указав на соотносительность понятий действия и субстанции, Л. М. энергично подчеркивает, что мы неизбежно должны признать известный субстрат как основу, потому что безсубстратное действие есть продукт отвлеченного мышления, точно

<sup>1</sup> Там же. С. 215.

<sup>2</sup> Там же. С. 215.

так же как и бездейственный субстрат. Наличие такого «носителя» у Л. М. подтверждается и его концепцией времени, как мы это увидим дальше. Да и защищаемый автором теизм, в сущности, указывает нам в ту же сторону. В этом введении субстрата Л. М. возвращается по меньшей мере к докантовской философии, а то и дальше. При этом нельзя не отметить как очень симпатичную черту этой теории, что субстанция эта живет как деятельная сила во внутренней целостности ее *конкретного* бытия. Как абсолютная сила и начало всего, сущее есть Бог. Этот вывод, к сожалению, у Л. М., на наш взгляд, не мотивирован, хотя переход этот представляет уже переход от просто абсолютного к абсолютно ценному сущему. Что в этом понятии Бога перед нами уже не простая субстанция, это обнаруживается ясно в дальнейшем изложении.

Подымаясь по лестнице рациональной онтологии, Л. М. подходит как к первооснове *к воле*, воскрешая этим основной мотив немецкого идеализма. Фихте, Шеллинг, отчасти и Гегель, Шопенгауэр, Лотце, Гартман, Вундт — все они в той или иной мере жили этой идеей, и большинство из них оказало, как это видно особенно из второго тома «Положительных задач философии», огромное влияние на Л. М. Что и Л. М. видит в воле первооснову, это является, с его точки зрения, вполне последовательным выводом. Ведь источником, открывающим нам путь к знанию умозрительных истин, является наше я, именно наши непосредственные внутренние переживания, непосредственное чувство собственной самодеятельности знакомит нас с внутренней силой самоопределения — с тем, что мы называем волей. Такое внутреннее самоопределение принадлежит в абсолютной форме сущему, и таким образом мы с полным правом перенесем ее как на Творца, так и на все сотворенное им. Мы все подчиняем категории силы, а последняя в законченной форме есть воля; таким образом воля должна дать заключительный ответ о действительности. Ею обладают по Л. М. не только люди, но и животные, органический и неорганический мир, вообще «все, что имеет бытие, представляет раскрытие и осуществление Божественной воли» — не слепой и неразумной, как, например, у Шопенгауэра, а осмысленной и разумной, даже абсолютно разумной, потому что это воля Бога. «Вот почему в отношении к миру абсолютное есть живой (т. е. всецело проникнутый волей) твор-

ческий разум», говорит Л. М.<sup>1</sup>, присоединяясь к основному мотиву Фихте и Гегеля, утверждавших идею разумной и нравственной пригодности мира. Этим у Л. М. кладется завершающий камень: основа, истинная сущность всего — дух.

Л. М. метафизический оптимист. Оптимизм присущ ему если не больше, то во всяком случае не меньше, чем Гегелю и Лейбницу. Оставаясь верным этой традиции, продолжавшей жить в различных вариациях в XIX веке, в особенности в немецком идеализме, Л. М. приходит на основе признания разумности изначальной мировой воли и свободы абсолютного творчества к утверждению, что этот мир — лучший из миров. Как создание разумной воли мир являет осуществление закона добра, причем этот закон у Л. М. не сила, а *правило*, по которому мир творится и устраивается. Так как абсолютный корень всего, проявляясь, идет путем *свободного* полагания, то мы вправе говорить о творческом отношении между абсолютным и условным, и конечным. Таким образом, «свобода творчества есть последний ключ ко всем тайнам жизни... Эта истина, однажды понятая, нанесет решительный и неисправимый удар всякому пантеизму и заставит признать *теизм* за неизбежное предположение философии. Философское признание живого Бога вызывается потребностью дать живое объяснение тому, что само индивидуально и живо»<sup>2</sup>.

Такова основа всего. А мир с его пространственно-временным характером, каков он? В каком отношении пространство и время — эти два абсолюта эмпирического сознания — стоят к абсолюту?

Пространство у Л. М. не только не субстанция, но его прежде всего приходится характеризовать как понятие чисто отрицательное, а это отнимает у него возможность быть *principium individuationis*. Л. М. как динамист или актуалист видит его в другом: наполнять пространство значит не пускать на свое место другое, т. е. протяженность, непроницаемость есть просто некоторого рода активность. Таким образом на протяженность вещей надо смотреть как на реальное, но относительное свойство действительности: протяженность вещей исчерпывает

<sup>1</sup> Там же. С. 278.

<sup>2</sup> Там же. С. 288.

ся реальной соотносительностью образующих их субстанций. С тем же выводом мы встречаемся у Л. М. и в вопросе о времени. У времени еще меньше прав на самостоятельность и субстанциальность. «Действительность времени заключается в его нереальности». Так, если субстанции приписывается как основной признак реальное *пребывание*, то этим самым субстанция освобождается от власти времени, она сверхвременна; но сверхвременность не безвременность, и время является действительной *формой* совершающихся в субстанции процессов, обретая таким путем относительную реальность. Время есть по Л. М. форма деятельности каждой конечной субстанции и их отношений между собою, в то время как сущее, Бог сверхвременен, вечен. Итог анализа пространства и времени Л. М. формулирует так<sup>1</sup>: «Мир состоит из сверхпространственных и сверхвременных центров бытия, которые находятся в живом непрерывном взаимодействии; пространство и время только необходимые формы этой никогда не прекращающейся взаимной связи сущест. Все внешнее коренится во внутреннем — всякая изменчивость вырастает на почве в себе единого и неизменного. В основе даже наиболее грубых и осязательных проявлений реальности лежат созидающие их идеальные духовные отношения. Все действительное духовно в своей сути» и разумно, добавим мы на основании предыдущего, а вместе с тем и свободно.

Высшую истину Л. М. видит в установлении всемирной духовности. И в этом царстве духа отведено соответствующее место личности, интересы которой так мощно говорят вообще в нашем философе. Личность — субстанция, это гарантируется в глазах Л. М., помимо общих оснований, реальным единством и тождеством нашего я. *Конкретный спиритуализм* — так характеризует Л. М. свое философское мировоззрение, проникнутое, как я уже указал, необыкновенно подкупающим оптимизмом. Для этого метафизического или онтологического оптимизма характерно до некоторой степени отождествление реальности и совершенства, и его мы встречаем и у Л. М. К сожалению, в общем очерке конкретного спиритуализма, которым он заканчивает свой труд «Положительные задачи философии», Л. М. ничего не говорит о проблеме зла и мировой

<sup>1</sup> Там же. С. 309.

дисгармонии, преграждающей путь всякому оптимизму. Правда, он ссылается на свободу воли и относительную самостоятельность личности как конечной субстанции, но нам этот ответ представляется недостаточным, если только еще не большим усложнением проблемы.

В заключении отметим коротко у Л. М. понимание задач метафизики вообще. «Метафизика, — говорит он в предисловии ко второму изданию первого тома «Положительных задач философии»<sup>1</sup>, — имеет своим содержанием необходимые истины разума, и только их». Само по себе это определение оказывается очень широким, потому что ведь и Кант, и его последователи настаивают в своем *априори* на необходимых истинах разума. Меж тем между ними фундаментальная разница, намечающаяся отношением обеих сторон к проблеме объяснения этого априори мира: одна сторона видит его в формах разума, другая пытается обосновать ими реальность вещей в себе и их познаваемость. Но в сущности, и это определение окрашивается в определенный цвет вполне согласующихся с дальнейшей формулировкой задач метафизики у Л. М. Он и тут идет последовательным путем. В самом деле. Широта этого определения, как будто позволяющая распространить его на критицизм, немедленно оказывается мнимой, если мы припомним, что метафизик должен понимать под истиной. Сознают это или нет, но в основе чисто метафизической системы неминусом должно лежать понимание истины как *бытия* в самом простом непосредственном смысле. Этот, на наш взгляд, своего рода *познавательный фетишизм* ясно подчеркивается отождествлением мышления и бытия. Познать истину значит у Л. М. познать истинное бытие, или истина есть то, что есть на самом деле. Она уже не простое выражение ценности или значимости нашего суждения как чисто логического акта, но логика — это собственно онтология. Придав такой характер своей логике, Гегель только поставил точку над и. То же понимание истины свойственно и Л. М. Его определение вполне согласуется на почве такого понимания истины с данным им построением конкретного спиритуализма, теории чисто метафизической: познание необходимых истин разума, составляющих содержание метафизи-

<sup>1</sup> Там же. I. С. XV.

ки, есть познание истинного бытия, сущего, вещей в себе. «Метафизика, — говорит Л. М.<sup>1</sup>, — есть знание действительной природы вещей в их независимой реальности и в их внутренних отношениях и связи; другими словами, она есть знание вещей в их истине, т. е. не такими, какими они являются нашему ограниченному чувству, возбуждая его различные состояния, а каковы они на самом деле, в своей внутренней сути». Это определение становится только более подробным воспроизведением первого и вполне согласуется с ним, если мы припомним то понимание истины, к которому примыкает и Л. М.

Как велика ожидаемая мощь метафизического знания, это видно из того, что, поняв самое сокровенное, глубочайшее ядро действительности, познав сущее, мы по Л. М. оказываемся в силах заглянуть в будущее, уразуметь смысл и конечное назначение мира. Метафизика таким образом есть «знание действительных вещей в их началах и конечном назначении»<sup>2</sup>. Правда, Л. М. оговаривается, что конкретные свойства вещей со всем их многообразием открываются нам только опытом, но собственно, продолжая последовательно идти намеченным путем, с точки зрения метафизика надо признать логически мыслимым, что более совершенная постановка рациональной онтологии должна дать все, ибо, как говорит в первом томе «Положительных задач...» сам автор, знание действительной сути дает знание и ее самой, и ее явлений.

### III

Такова в общих чертах спиритуалистическая теория Л. М., занимающая с полным правом одно из самых видных мест среди творений русской философской мысли. Я ограничусь в данном случае короткими замечаниями, в которых подчеркну критическим разбором стороны, наиболее интересные с точки зрения наших современных философских споров.

В центре их стоит модная в наше время борьба против философии Запада во славу и процветание родной, «национальной», русской философии. Критицизм немцев с его подчерки-

<sup>1</sup> Там же. II. С. 431.

<sup>2</sup> Там же. С. 432.

ванием теории познания как истинного базиса философского знания стал мишенью постоянных нападков. У нас не перестают повторять в различных вариациях один и тот же упрек по адресу адептов критицизма, что теория познания не базис философии, что это запрет, оковы для философской мысли, что требование гносеологического обоснования это вотум недоверия познавательным силам разума и т. д., и в поучение адептам философии «подгнившего Запада» указывают как на назидательный пример на русских философов, среди которых рядом с Соловьевым, кн. С. Трубецким приводят и имя Л. М. Лопатина. И сам Л. М., к сожалению, не раз высказывал эти упреки. Это заставляет нас поставить вопрос о том, исчерпывается ли отношение нашего ученого к немецкому критицизму отрицательными отзывами, каким путем шел он в построении своей теории? Этот вопрос приобретает тем больший интерес, что положение метафизической системы после Декарта и Канта не может быть прежним. Великий завет Декарта все принимать только в меру его очевидности налагает и на метафизиков определенные обязательства, и когда они бьются над познанием вещей в себе, то вполне понятно, что в первую очередь возникает вопрос, да есть ли у нас вообще основание говорить о вещах в себе. И позиция критицизма в этом отношении более выгодна, так как обязанность доказательства падает не на него, а на представителей метафизики. Если нас заставляют искать, то мы вправе знать, что у нас есть основание предполагать это искомое и возможность познать его. Нельзя голословно отрицать пресловутую истинную действительность, но не следует отказываться от обоснования правомерности этого вопроса, не надо сетовать на «запреты», когда мы, оберегая себя в науке от «воздушных замков», разлетающихся в прах при первом дуновении критического ветерка, пробуем использовать урок, данный историей, и, избегая дискредитирования философской мысли, ждем критической проверки, а она — в теории познания.

И вот тут обнаруживается, что Л. М. фактически признает необходимость того пути, на котором в принципе настаивает критицизм. Как поступали традиционные метафизики? Даже Спиноза, казалось бы, насыщенный духом Декарта и знакомый с его методологическим сомнением, начинает свою систему словами:

«*Substantia prior est natura suis affectionibus...*»<sup>1</sup> и т. д. В то время еще теплилась *действительная* наивная вера во всемогущество человеческого разума. В наше время этой наивной вере, по существу, не может быть места. Критицизм Канта сделал свое дело — и это лучше всего видно на положительных современных попытках построения метафизики. Они встречаются с тремя задачами: 1) доказать неудовлетворительность не только данной, но всякой неметафизической — в указанном смысле — теории; 2) доказать возможность умозрительного знания и 3) доказать наличие объекта его. Иначе все построение неубедительно.

Капитальный труд Л. М. и посвящен выяснению этих вопросов. Очерку самой системы метафизики, хотя он и выявлен с большой отчетливостью, посвящена сравнительно небольшая часть второго тома, а весь остальной труд занят исследованием, которое мы не можем назвать иначе как критическо-гносеологическим. Сам Л. М. видел задачу своего труда в том, чтобы в первом томе обосновать субъективную необходимость метафизики, во втором — ее объективную необходимость и возможность<sup>2</sup>, т. е. и Л. М. не начинает с «Бога, души» и т. д., которые по нему прежде объясняли все, а теперь в «болезненном» периоде развития стали сами объектами объяснения. Ведь и тут перед нами не непосредственное построение метафизики, а тщательная критическая подготовка фундамента для рациональной онтологии критикой условий познания и его выполнения. Это и есть принципиально то требование, которое выставляет критицизм. Его основная мысль заключается собственно в этом пункте не в прямом отрицании метафизики, а только в признании теории познания за необходимый базис философии. Пусть будет метафизика, но только предварительно покажите необходимость и возможность ее — вот что прежде всего вытекает из подчеркивания научности философии. Догматизм — голословное отрицание метафизики, в этом мы вполне согласны с Л. М., но тот же догматизм сказывается и в голословном утверждении обратного характера. И в своем труде Л. М. идет, несомненно, теоретико-познавательным путем, по-

<sup>1</sup> Субстанция по природе переее своих состояний. *Б. Спиноза*. Избр. Произведения в 2 тт. М. 1957. Т. 1. Этика. Теорема 1. (*Прим. ред.*)

<sup>2</sup> *Л. М. Лопатин*. Положительные задачи философии. I. С. 432.

тому что после Канта никакая система философии вообще невозможна в иной форме. Это один из плюсов теории Л. М., полагающий огромную разницу между ним и прежней наивной, большей частью чисто дедуктивной метафизикой. Выполнив первую задачу, т. е. показав критикой существующих теорий необходимость метафизических допущений, Л. М. берется за вторую задачу — обоснование возможности умозрительного знания: он дает свою теорию знания и познания, на основе которой, т. е. уже в *результате* гносеологического исследования, строится конкретный спиритуализм. Второй том начинается характерным образом с указания на «философию и сомнение», причем автор становится, безусловно, на сторону правомерности сомнения в декартовском смысле, а этот смысл сомнения лежит и в основе критицизма. «Философия, — говорит Л. М.<sup>1</sup>, — должна исходить из сомнения во всем, что не доказано и не имеет прямой очевидности, — это требование Декарта навсегда сохранит для нее свою силу», а ведь это именно и значит, что теперь уже немисливо начинать философскую теорию мыслями «*de Deo et substantia*»<sup>2</sup>, что надо дать отчет разуму, предъявляющему свои права на сомнение, И далее у Л. М. следует тщательный анализ «Различных видов суждений» с ясно теоретико-познавательным характером — пожалуй, даже в некотором отношении с кантовским различием аналитических и синтетических суждений. Как и Кант в «Критике чистого разума», Л. М. от исследования суждений переходит к исследованию «математических истин», математического познания; далее идет исследование причинности и т. д. Пусть исследование этого вопроса приводит у Л. М. в конце к обоснованию умозрительного знания, но ведь речь идет в данном случае не о выводах, а о *том пути*, каким надо идти. И тут труд Л. М. говорит *не за его* последние горячие выступления против теории познания как базиса философии, а против них. Проблема причинности как ярко гносеологическая стоит в центре и у Канта, и у неокантианцев, например, у Риккерта. Этим гносеологическим характером труда Л. М. и объясняется тот факт, что изложение его стоит, как мы надеемся показать дальше, в самой тесной связи с немецким послекантов-

<sup>1</sup> Там же. II. С. 28.

<sup>2</sup> О боге и субстанции. (*Прим. ред.*)

ским и кантианским идеализмом. На наш взгляд, весь труд Л. М. красноречиво говорит за то, что к метафизике он теоретически пришел путем исследования *условий объективности* познания, т. е. перед нами тут прежде всего теория познания.

Этот вывод звучит, вероятно, для многих до некоторой степени парадоксально, и при том для многих, как метафизиков, так и неокантианцев. И та и другая сторона странным образом заранее допускает, что признание теории познания за базис философии является смертным приговором метафизике. Как адепт определенной школы, я тоже разделяю взгляд, что умозрительное знание немислимо, но этот вывод дается не признанием теории познания за базис как таковым, а самим гносеологическим исследованием. Иными словами, было бы большим догматизмом без основательного гносеологического исследования предрешать судьбу умозрительного знания и его объекта. Единственное требование, которое диктуется этим признанием, — это не строить метафизической теории догматически, а показать необходимость и возможность умозрения, т. е. его обоснованность, а затем уже дать положительный продукт умозрения.

Так именно и поступил Л. М. в своем труде, вопреки его теперешним заявлениям по поводу того, что разум не терпит оков, подразумевая под этим оковы «критицизма и теории познания». Мы подчеркиваем особенно этот критицизм метафизики Л. М., нам думается, что в современных философских разногласиях является большим положительным фактором единодушная оценка *догматизма* как крупного философского недостатка. Таким его считает и Л. М.<sup>1</sup>, и он же показывает своим трудом, что избежать этого недостатка можно только одним путем — путем критического исследования познания и его объективности, т. е. с помощью теории познания. У Л. М. теория познания, по существу, сведена только на *ветвь психологии*, но это уже вопрос иного порядка. На наш взгляд, это ложный путь, на котором нельзя достичь убедительности, и теории Л. М. это отождествление сослужило отрицательную службу, тем более что психология у Л. М. чисто метафизического характера; на наш взгляд, и его ссылки на психологию можно отчасти противопоставить обоснованно противоположные данные современ-

<sup>1</sup> Л. М. Лопатин. Философские характеристики и речи. С. 89.

ной психологии, хотя бы того же Вундта, на которого так любят ссылаться у нас; для нас тут, пожалуй, даже некоторый круг: психология обосновывает метафизику, утверждающую, между прочим, субстанциальность души, а метафизика основа всего, основа и психологии, так как без метафизики нет души как субстанции, т. е. нет ядра психологии в концепции Л. М. Но, повторяем, это уже имманентный вопрос теории познания, о котором можно спорить, в принципе же и Л. М. стоит на той же почве, за которую он упрекает неокантианцев, да и иначе оно и быть не может. Тут он на том же пути развития главного русла западноевропейской философской мысли.

Он блестяще разграничил задачи богослова и философа, с редкой убедительностью показал, что философ должен строго отделять то, во что он верит, от того, что он знает, и третья глава первого тома, посвященная этому вопросу, является у нас более современной и поучительной, чем когда бы то ни было. Л. М. показывает тут, что так называемое религиозно-философское течение зовет, в сущности, на путь философских заблуждений. «Мы подвергли, — говорит он<sup>1</sup>, — тщательному анализу оба вида философии веры и пришли к тому заключению, что они не оправдывают своих притязаний, потому что идеи их смутны и произвольны, потому что, отказываясь от умозрения в принципе, они постоянно исходят от него в действительности, потому что в учениях, к ним принадлежащих, мнимая независимость от разума оказывается простым предлогом вносить непоследовательность и неясность в развитие идей, чисто логических по своему содержанию». Тем не менее, пройдя эту Сциллу, Л. М. не избег опасности, угрожавшей со стороны Харибды, и теория познания слилась у него с психологией, а это в свою очередь ввело в заблуждение многих относительно того пути, каким шел наш ученый.

Итак, Л. М. стоит в отношении своего пути в тесной связи с Западом. Какое же положение занимает он в развитии общей философской мысли?

Читаешь основной труд Л. М. и поражаешься, до какой степени большинство его учеников и почитателей обманываются относительно зависимости его от Запада и прежде всего от не-

<sup>1</sup> Л. М. Лопатин. Положительные задачи философии. I. С. 430 и сл.

мецкого идеализма. Этот самообман можно было бы понять у самого автора — история философской мысли на каждом шагу указывает нам на такие факты как на постоянное явление: сами авторы редко верно и справедливо оценивают свою преемственную связь, и пример Шопенгауэра, который слышать ничего не хотел о Фихте и Шеллинге и поносил их, есть не исключение, а то же явление, только выродившееся при характере Шопенгауэра в уродливые формы. Но для нас, читателей, непростительно идти по тому же пути. В этом стремлении установить преемственную связь нам преграждает путь целый ряд печальных недоразумений. На некоторые из них мы *volens-nolens* должны указать здесь.

У нас, к сожалению, видят первый признак наличности самобытной философии в том, чтобы всеми силами отрешиваться от всякой связи с западной, в особенности немецкой философией — старый славянофильский мотив, перепеваемый заново нашим временем. Указание преемственной связи с Западом принимается за соответствующее умаление ценности русских мыслителей. Меж тем интересы самобытной философии, желанные для всех, желанные уже просто с точки зрения общего развития философской мысли, не только не требуют порывания этой связи, этих черных мазков по Западу, но, наоборот, прямо указывают на нее. Связь с классической философией, из которой вытекает необходимость внимательного изучения ее, а не разрыв с ней, является надежным залогом самостоятельного сотрудничества России в творчестве философской мысли. Вот почему мы так дорожим указанием на связь данного мыслителя с общим развитием европейской мысли. Это не значит, что мы чаем правду только с Запада. Указывая на Запад, мы отнюдь не думаем рекомендовать ученически перенять какую-либо школьную систему целиком. Это абсурдно уже потому, что таких законченных и признанных систем, хотя бы у тех же немецких мыслителей, мы не находим. Мы только дорожим связью с ними, так как убеждены, что Россия даст *свое не в оторванности* от Запада, а в *тесной связи* с ним. И труд Л. М. — лучшее тому подтверждение.

Среди имен, на которые у нас часто ссылаются в *противовес* Западу, неизменно встречается и имя Л. М. Трудно объяснить, как можно ссылаться в данном случае на Л. М., когда вся его фи-

лософия живет прямой, даже во многих случаях указываемой и подтверждаемой самим мыслителем связью с Западом и при том именно с немецкой философией. Когда интересную теорию Л. М. пытаются упрятать под определенный ярлычок, под крыло какого-нибудь одного философа, например, Лейбница или Мэн-де-Бирана, то это, конечно, большое заблуждение и должно вызывать справедливый энергичный протест. Несомненно, теории этих мыслителей имели большое значение для Л. М., в особенности Лейбниц, но все построение философии Л. М. значительно сложнее, в ней много новых мотивов, много связи с новыми мыслителями, хотя бы с тем же немецким идеализмом, Лотце, Вундтом и т. д. и над всем стройность и цельность духовного единства. Но решающего влияния Запада и особенно тех же немецких идеалистов могут не видеть только философские слепцы. Да и как же иначе? Неужели действительно необходимо признать наличность в истории «пустых страниц», о которых говорил Гегель? Не правильнее ли предположить, что именно у значительного мыслителя больше всего можно ожидать солидной доли этой преемственной связи, потому что значительное явление требует большого широкого исторического базиса. Наконец, ведь именно оставаясь верным задушевному интересам Л. М., стремившегося одухотворить, осмыслить весь мир, нельзя мириться с «бессмыслицей», «болезненностью» целого века мыслительной работы человечества, как это, к сожалению, сделал теперь сам Л. М. И действительно, как раз весь труд Л. М. полон отношения к этой новой немецкой философии и, как мы коротко отметим, к гносеологии, хотя он, конечно, и не исчерпывается этой связью.

Отметим в нескольких словах только наиболее значительные соединительные нити, тем более что этот вопрос был частью затронут уже раньше. Тут прежде всего приходит на мысль Лейбниц. Его и Л. М. соединяет прежде всего актуалистическое понимание субстанции, но уже тут между ними принципиально непроходимая пропасть, так как Л. М. в противоположность интеллектуализму Лейбница характеризует абсолют как *волю* — черта, вскормленная классиками немецкого идеализма. В понимании существ особых центров, во взгляде на пространство и время и т. д. Л. М. обнаруживает много прямой зависимости от Лейбница. Но я бы сказал, не настаивая на безусловной

правильности этого замечания, требующего тщательного специального исследования, что именно отношения к Лейбницу у Л. М. скорее обратны тем, которые обычно предполагаются. Судя по ходу мыслей Л. М., по отмеченным нами в начале эмоциональным и симпатическим стимулам, Лейбниц не был для нашего философа исходным пунктом, а наоборот, тщательная работа над немецкой философией XIX века привела его к выводам, во многом действительно близким к Лейбницу. Как это ни странно, на первый взгляд, а стимулы философии Л. М. — в немецком идеализме, в той философии, которую он сам называет теперь болезненной. На связи с Мэн-де-Бираном мы останавливаться не будем: она есть, но отмеченная нами критика Л. М. показывает, что влияние этого философа было вовсе не так велико в данном случае.

С известной натяжкой можно было бы протянуть связующие нити между Л. М. и Кантом и именно в одном из наиболее существенных пунктов. Личность у Канта — это Янус, обращенный одной стороной к опыту, другой, образующей ядро личности, к умопостигаемому миру. Воля — вот тот поток, который в ряде решений течет в мир опыта, в сферу полной принудительности из мира свободы. И у Л. М. в причинности воли открывается иной мир, но уже метафизический. И там, и тут брешь в обычном понимании причинности; и там, и тут личность я гарантирует иной мир. Но Кант оказал особенное влияние на Л. М. не непосредственно, а главным образом через своих великих учеников, Фихте, Шеллинга и Гегеля, на которых я частью уже указал в моем изложении раньше. Именно они горячо восприняли кантовскую идею «*Spontaneität*»<sup>1</sup>, они развили идею самодеятельности до перенесения ее в абсолют. Активизм, характеризующий взгляды Л. М., и при том в виде абсолюта-воли — основной мотив Фихте, в особенности Шеллинга. Самодеятельное начало таким образом есть прямое наследие немецкого идеализма. Абсолют должен быть субъектом, требовал Гегель, и, как мы знаем, это центральная мысль и Л. М. Я уже указывал на диалектическое знание, на процесс самораскрытия абсолюта, который фигурирует и у Л. М.: и у него начало — потенция (*an sich*), конец — в объективации; и у него противоположность, противо-

<sup>1</sup> Спонтанность. (Прим. ред.)

поставление, играет очень важную роль в определении отношения конечных существ и вещей к абсолюту.

Близок Л. М. и Лотце. Их объединяет уже общее настроение, на которое было указано в начале статьи. Именно Лотце настаивал на актуализме, на всеобщем взаимодействии в объятиях абсолюта. К признанию этой бесконечной субстанции, говорит Лотце, побуждает всякий случай взаимодействия, каждый отдельный случай причинной связи; она не только мост, но «*bestimmende Macht*»<sup>1</sup>. Для Лотце все действительное находится в природе единого (живого бесконечного Бога). У Лотце мы встречаем и другую черту, воспринятую Л. М.: его Божество — личность, «*persönliche Gottheit*»; он отвергает материализм и пантеизм как взгляды, исключающие понимание и обоснование нравственной жизни и ее возможности. Та же близость Л. М. к Лотце ясно намечается в понимании жизни мира: для Лотце весь мир оживлен и *одушевлен*; он убежден в «*innerer Regsamkeit*»<sup>2</sup> вещей, в том, что материя есть «явление сверхчувственного»; чувственные данные указывают на сверхчувственное; характеризуя материю как непроницаемое, протяженное и т. д., мы по Лотце должны помнить, что все это атрибуты, требующие субъекта; поэтому нам остается только «понять протяженную материю как систему непротяженных сущностей, предписывающих посредством своих *сил* свое взаимное положение в пространстве»<sup>3</sup>. Чувственный мир для Лотце только «пелена бесконечной духовной жизни»<sup>4</sup> и т. д. На эти общие в существенном взгляды немецкий предшественник Л. М. смотрит как на «*gläubige Ahnung*»<sup>5</sup>, меж тем как наш философ рассматривает их и обосновывает как рациональные истины, как плод умозрительного знания, а не смутного предчувствия. К сожалению, у нас как на сходство, так и на разницу в воззрениях этих мыслителей не обратили никакого внимания.

<sup>1</sup> Определяющая сила. (Прим. ред.). См. *H. Lotze. Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit; Versuch einer Anthropologie. I.* S. 415.

<sup>2</sup> Внутренняя активность. (Прим. ред.)

<sup>3</sup> Ibid. S. 390.

<sup>4</sup> Ibid. S. 397.

<sup>5</sup> Смутное, основанное на вере предчувствие. (Прим. ред.)

На недостатки, свойственные, на наш взгляд, метафизике вообще, мы уже указывали в статье «К вопросу о трансцендентной реальности»<sup>1</sup> и здесь останавливаться на них не будем.

Отметим имманентные затруднения, возникающие, как нам кажется, на почве учения Л. М. о пространстве и времени. Прибегнув к понятиям силы и противосилы, Л. М. собственно должен был столкнуться с неизбежным и, пожалуй, непреодолимым препятствием: о противодействии и взаимодействии сил речь может идти только тогда, когда дана или общая точка приложения их, или же *minimim* какая-нибудь общая платформа — своего рода умопостигаемое пространство, иначе их противодействие и взаимодействие становится невысказанным. Чистая мысль тоже никогда не сталкивается с другой как реальный процесс, тут столкновение только логическое, да и то при условии встречи в мышлении одного и того же субъекта. И вот тут-то и обнаруживается, что спиритуализм, при всей его стройности и утонченности в концепции Л. М. является прямым антиподом материализма и стоит с ним на одном уровне: и там, и тут вырвана часть опыта в широком смысле этого слова и гипостазирована в абсолютную действительность. Несмотря на все усилия, определения абсолюта не идут дальше взятых из эмпирической действительности определений: материя, дух, воля и т. д.; при этом, в сущности, все они, как и надо ожидать, вырванные из своей сферы, утрачивают всякий реальный смысл. В сущности, и психологически конструированный «дух» спиритуалистов не освобождается от пространственных условий, и надо «измыслить» особое замаскированное умозрительное пространство, которое сделало бы возможным противодействие и взаимодействие, так как строго духовное, чистая мысль сама по себе вне мыслящего субъекта свободна абсолютно и знает только внутренний критерий. И вот тут мелькает идея переселить все в сознание Божества или считать все идеями Божества, а отсюда недалеко и до неоплатонизма со всей его фантастикой. Во всяком случае, пантеизм на этом пути оказывается более последовательным, чем теизм. Таков тот тупик, в который заводит неизбежно чисто психологический путь.

<sup>1</sup> М. М. Рубинштейн. К вопросу о трансцендентной реальности // Вопросы философии и психологии. 1911. № 1. С. 19–54.

То же затруднение встречается нас, но только еще в усугубленной форме в учении Л. М. о времени; как метафизик-материалист, так и метафизик-спиритуалист одинаково должны признать время за реальность, иначе иллюзионизм — и настоящий иллюзионизм — неизбежен. Вне времени нет никаких действий, противодействий, сопротивлений и т. д., т. е. всего того, без чего спиритуалистическая и материалистическая теории одинаково парализуются. Время нужно для метафизика именно с точки зрения *психологии*, на которую у нас постоянно ссылаются представители метафизической мысли. Вспомним только, каким энергичным нападкам подвергли Канта за его концепцию времени. И многое в этих нападках объясняется тем, что его сблизили с спиритуализмом. Но то, что было несправедливо в отношении Канта, то остается в полной силе по отношению к спиритуалистам. Признание пространства и времени за атрибуты абсолюта, вообще за абсолютную реальность приводит, как говорит Кант, к допущению двух нелепых существований, «*Undinge*», которые существуют только для того, чтобы охватывать все действительное. Не признавать же реальности времени Л. М. не может, так как его субстанция есть *agens*, сила, мощь, а она может быть только, проявляясь, действуя, т. е. так ли иначе изменяясь, а изменения без времени и вне времени нелепость. Таким образом указание на то, что субстанция *реально пребывает* в изменениях и что она сверхвременна, освобождает от ограниченных эмпирических определений во времени, но не от времени вообще. Мало этого, в этом «реальном пребывании», если его до конца отделить от изменений, кроется уже понимание субстанции не только как силы, но позади нее воскресает и носитель уже в прямом смысле, в особенности если принять во внимание требование простоты и единства.

Вообще философская теория Л. М. является богатым источником вопросов. Его труд с полным правом ждет своего исследователя, представляя большой интерес именно в наше время. Как ни различны современные философские течения и теории XIX века, но в них чувствуется сильный уклон в сторону *актуализма*, того направления, в каком идет и Л. М. То, что Вундт выразил в формуле «*so viel Aktualität, so viel Realität*»<sup>1</sup>, присуще

<sup>1</sup> Сколько действительности, столько реальности. (Прим. ред.)

вообще мирозерцанию нашего времени. Эта традиция, особенно подчеркнутая в новое время Лейбницем и Фихте, приобретает для нас характер коренного принципа. Не знаменательно ли, что в современной, так называемой, положительной науке сказался с такой силой поворот к энергетизму? Не знаменательно ли, что в наше время подымает свою голову неовитализм, за который был так жестоко высмеян Шеллинг? Этот активизм, при том окрашенный в резко оптимистический цвет, придает воззрениям Л. М. особенно актуальный интерес для нашего времени.

Отметим еще один знаменательный факт, особенно подчеркнутый трудом Л. М.: это повышение ценности личности как познавательного фактора. Видят ли в ней возможность исходить из так называемых субъективных форм, или через я надеются пробиться к знанию мира сущего, вещей в себе, — везде в сущности ядро личности, я, является исходным или, по крайней мере, поворотным пунктом. И нам думается, что этот фактор, понятным образом окрашенный для нас интимной теплотой и близостью, сыграет еще в развитии философской мысли большую роль. И познанию личности у Л. М. отводится центральное место. Где стоит говорить о наших запросах, там ярко сказывается всесторонне развитая личность. Концепция субстанции, абсолюта как духовной силы тоже отразила на себе печать личности. Тот же мотив пробивается в понятии производящей творческой причинности и т. д. — везде яркое, сильное чувство личности и ее запросов.

Открытая прямая спиритуалистическая метафизика во всеоружии критической мысли — такова теория Л. М. Лопатина. Она производит глубоко отрадное впечатление при нашей общей философской расплывчатости, выступающей при этом с обычной для малокультурности большой претенциозностью. Философия жизненно заинтересована в выявлении ярких больших противоположностей. В этом смысле р0лем0й Гераклита всегда есть и будет если не отцом всех вещей, то, по крайней мере, отцом плодотворной философской мысли. Л. М. и дает свою теорию в общих чертах с определенностью, не оставляющей желать ничего большего. Именно этой теорией подчеркнута та великая противоположность, из которой должно, на наш взгляд, народиться будущее философии, по крайней мере у нас

М. М. РУБИНШТЕЙН

в России. Проблема психологизма не только в той примитивной форме, какую она часто принимает у нас, но даже и в утонченной форме, с какой мы ее встречаем, например, на Западе, в сущности есть только частность, от которой надо перейти наконец к пониманию более общей противоположности, блестяще подчеркнутой трудом Л. М. Лопатина: оставаться ли ей в русле критицизма или же открыто и прямо воскресить традиции докантовского умозрения.

В заключение добавим: многое в теории Л. М. нам представляется спорным, но от его труда веет такой глубокой освежающей верой, убеждением в смысл мира, в ценности человеческой личности, что читатель почерпнет из него много новых хороших стимулов и для мысли, и для жизни.

## К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИИ И ГНОСЕОЛОГИИ ДЕКАРТА<sup>1</sup>

Как бы ни относились к Декарту представители самых разнообразных философских течений со своей точки зрения, в наше время приходится признать неоспоримым фактом в истории философии, что значение Декарта для развития философской мысли было чрезвычайно велико и плодотворно. Это лучше всего иллюстрируется тем обстоятельством, что он оказал большое влияние как на рационалистическое последующее течение философии, так и на противоположное ему эмпирическое направление. В применении к Декарту больше чем к кому-нибудь можно сказать, что великие ошибки часто бывают в философии плодотворнее, чем малые истины. В области теории познания его значение и не отрицается. Но огромная доля этого влияния была оказана также методом Декарта и его постановкой философских проблем. Со времени Декарта, т. е. с тех пор как он сознательно взял исходным пунктом субъекта, правильнее — его сознание, этот субъективистический путь исследования приобрел все права гражданства и, поскольку мы будем считать важным для философии построение цельных философских систем, дал в высшей степени ценные результаты.

Присматриваясь внимательнее к воззрениям того времени, мы видим, что интерес к методу был своего рода знаменем времени и Декарт был одним из первых философов нового времени, которые придавали огромное значение методу в деле выработки философских воззрений. По Декарту, как мы увидим позже, почти все затруднение в научной работе заключается именно в отыскании истинного научного метода. Как плодотворен был

<sup>1</sup> Впервые: *М. М. Рубинштейн. К вопросу о методологии и гносеологии Декарта // Вопросы философии и психологии. 1909. № 2. С. 143–169. Не переиздавалось. (Прим. ред.)*

взгляд Декарта на доминирующее значение метода в построении философских теорий, это видно из того, что в последующей философии вопрос о методе в сущности не сходил со сцены. Правда, приходится предполагать, что влияние это должно быть приписано не исключительно Декарту, но во всяком случае он оказал в этом отношении непосредственное влияние. Если у Спинозы метод стоит, что называется, во главе угла — слова «*more geometrico*» он даже ввел в заглавие своего главного произведения, — то и у других философов континента этот вопрос продолжал стоять в круге важных интересов философии, только в тесном сращении с вопросами теоретико-познавательными. Таким образом вопрос о методе Декарта далеко небезынтересен.

Выше я уже упомянул, что Декарт придавал методу большое значение. Подтверждением этого может служить любое из его произведений, где он часто в вполне определенной форме указывает на это доминирующее значение метода. Это интересная сторона в воззрениях Декарта, которая, на мой взгляд, необходимо вытекала, как будет видно дальше, из его своеобразного взгляда на рассудок. В то время, как для нас метод при всем его огромном значении не являлся «первым двигателем» построения научной теории, для Декарта он становится почти всем. «Ибо, — говорит он, — недостаточно иметь здоровый дух, главное — надо применять его здоровым образом». Мало этого, Декарт, следуя своему биографическому изложению, говорит, что он открыл новый метод и что именно благодаря этому методу он и смог развить свою теорию<sup>1</sup>. «Для исследования истины, — гласит четвертое правило, — необходим метод»<sup>2</sup>. Резюмируя коротко взгляд Декарта на значение метода, мы должны заключить, что по Декарту лучше всего не стремиться к истине, чем искать ее без метода. Как нас учит история наук и философии в частности, метод в смысле строго научной, опознанной системы приемов и правил научных исследований и построений, как его требует Декарт, был почти всегда не первым, а сплошь и рядом последним продуктом научной мысли. Это абсолютирование метода обще Декарту с Бэконом.

<sup>1</sup> Подтверждающие цитаты см: *K. Fischer. Geschichte der neuern Philosophie. Bd. I. S. 273.*

<sup>2</sup> Мы имеем в виду произведение Декарта «*Regulae...*» и т. д.

Старый, традиционный школьный метод не мог удовлетворить Декарта. Он, как и Бэкон, везде выступает с жалобами на ничтожество предшествовавшей ему школьной науки. Он везде выражает свое презрение схоластике — диалектике, несмотря на свое настойчивое желание избежать всяких конфликтов с официальной наукой, а тем более с церковью. Он везде ясно и определенно отворачивается от силлогизма и указывает ему место в *риторике*, так как он помогает только сделать более понятным уже найденное. В этом отношении особенно интересен четвертый абзац десятого правила. В конце его он говорит: «Надо заметить, что диалектики<sup>1</sup> со всем их искусством не могут построить ни одного силлогизма, который бы открывал истину, если они предварительно не овладели материей его, т. е. если они раньше не познали истины, которую они выводят из силлогизма... Обыкновенная диалектика совершенно бесполезна для тех, кому важно исследование истины». Главный упрек схоластике, или диалектик, как он презрительно называет современную ему школьную философию, сводится главным образом к упреку в отсутствии *системы*, т. е. он требует для философии научности в виде логически связанного и методически найденного и обоснованного знания. Характерно, что в своем «Изыскании истины...» он влагает восприимчивость к истине в уста *не испорченного школьной наукой* Полиандра, в то время как Эпистемон, представитель «диалектики», становится мишенью язвительной иронии.

Такое резко отрицательное отношение к «диалектике» заставляет предполагать, что Декарт нашел иной метод, который он мог предложить взамен прежнего. Меж тем строго научной теории во вкусе современных трактатов Декарт не дал. Своеобразная манера Декарта излагать свои мысли, свое учение в виде описания личных переживаний привела даже к тому, что, например, по мнению Куно Фишера, у Декарта не только не было *Novum Organon*, с которым мы встречаемся у Бэкона<sup>2</sup>, но что у Декарта вообще нет методологических произведений в смысле точного и полного изложения теории способа научных исследований.

<sup>1</sup> Под ними Декарт подразумевает схоластиков, приверженцев силлогизма.

<sup>2</sup> К. Fischer. Geschichte der neuern Philosophie. Bd. I. S. 273.

Меж тем это не совсем так. Правда, как уже было сказано, строго выполненного во всех деталях трактата о методе Декарт не дал. Самое влияние Декарта было оказано не теорией о методе, а практическим применением найденных принципов. Более того, Декарт сам и не стремился к такой методологической теории. В его произведениях часто встречаются места, где он просит не рассматривать его произведений как методологический трактат даже там, где такое рассмотрение было бы более всего к месту. Так, например, в одном из писем к своему «резиденту», как в шутку называли его друга Mersenne, он говорит, что его *Discours de la Methode* не трактат о методе, а только коротенький отчет о тех приемах, практическим образчиком которых являются другие части его опытов<sup>1</sup>. По ним, по его мнению, лучше всего можно составить себе представление о его методах. И действительно, насколько *Discours* интересен в биографическом отношении, настолько же мало он дает в смысле стройной научной теории. Описание метода в виде субъективных переживаний, на мой взгляд, и вводит в заблуждение относительно наличности у Декарта стройной, определенной методологической теории.

Меж тем Декарт, несомненно, дал такую теорию, поскольку вопрос идет об основных взглядах, имеющих принципиальное значение. В этом отношении особенно важны «*Regulae*» и первая часть «*Principia*», а также «Изыскание». Хотя «*Regulae*» и «Изыскание» и не окончены, тем не менее метод Декарта в его основных чертах дан с достаточной полнотой и определенностью. В недостающем продолжении и окончании речь могла идти только о деталях, которые не могли бы внести ничего нового. И даже если бы это было не так, т. е. если бы мы должны были познакомиться с методом Декарта только путем изучения его на других произведениях, то для нас он своей исторической судьбой и влиянием, а также в силу того значения, какое Декарт сам приписывал ему, приобретает значение объективного метода, не метода Декарта, а научного метода вообще. Как таковой мы и вправе его рассматривать.

Значение метода — служебное, как бы оно велико ни было. Поэтому для его ясного понимания надо знать те цели, кото-

<sup>1</sup> В 5-м абзаце, I части «*Discours*» он говорит, что не учит методу других, а только описывает тот путь, каким он шел.

рым этот метод служит. Таким образом вопрос о методологических взглядах находится в сущности в самой тесной связи с теоретико-познавательными проблемами и требует своего освещения из этих задач. Это заставляет нас сначала наметить вкратце те основные познавательные цели, которые ставил себе Декарт, а главное — рассмотреть познавательные силы и их взаимоотношение, так как от их взаимоотношения стоит в прямой зависимости метод.

Как видно из первого правила<sup>1</sup>, цель научных стремлений заключается в том, чтобы относительно интересующих нас в стремлении к познанию предметов прийти к обоснованным и истинным суждениям. Но этого мало. Эти суждения, обращенные на все или на отдельную область познания, должны представлять из себя систематически связанное целое, т. е. целью является *система* обоснованных и истинных суждений.

Я уже упомянул раньше, что Декарт ставит в особенный грех «диалектике» отсутствие системы. Возможность такой системы у него, как и в большинстве случаев в философии, остается невыясненной. Это одна из основных предпосылок Декарта. Поручкой за возможность такой системы должно служить единство разума в его непосредственной чистоте. Это убеждение в единстве разума Декарт кладет в основу своего научного универсализма, рассматривая отдельные науки как ветви одного целого. По Декарту «все науки вместе и представляют не что иное, как человеческий разум, который всегда остается один и тот же»<sup>2</sup>. Таким образом мы видим здесь, как близко подходит Декарт к понятию форм познания, как уже в этом веке намечается будущее аргюи критицизма. Декарт очень близко подходит в своем взгляде на разум к понятию наукоучения<sup>3</sup>. Исходя из этого единства разума, он рассматривает человеческое познание как тесно и непрерывно связанное и считает поэтому, что его нетрудно найти, стоит только взять верный исходный пункт и пользоваться верным методом. «Познания, — говорит он в своем «Изыскании истины посредством естественного света» в 3-м абзаце, — которые не превышают способности человеческого духа к понима-

<sup>1</sup> Правило VIII, конец 2-го абзаца.

<sup>2</sup> Правило I. 2-й абзац.

<sup>3</sup> В этом отношении особенно интересен 2-й абзац I правила.

нию, все связаны друг с другом такою чудесною связью и дают возможность вывести их одно из другого посредством столь необходимых заключений, что не надо большого искусства и ловкости, чтобы найти их, если только умеешь начать с самых простых и подняться отсюда шаг за шагом к самым возвышенным». Эта цитата уже бросает достаточно яркий свет на методологические взгляды Декарта, так как убеждение в тесной, логической связи познаний и их выводимости одного из другого указывает вполне определенно на рационалистический характер методологических взглядов Декарта. В силу этого взгляда и унаследованной от Средних веков веры в *lumen naturale*<sup>1</sup> Декарт вполне естественно должен был отвести методу центральное место. Ту же мысль и также вполне определенно Декарт высказывает устами Евдокса в «Изыскании», в 32-м абзаце.

Декарт ставит в прямую зависимость от познания рассудка познание всех остальных вещей, а не наоборот<sup>2</sup>. Этим уже намечается требование теории познания. «Нет ничего полезнее здесь для исследования, — говорит Декарт<sup>3</sup>, — как то, что собой представляет человеческое познание и как далеко оно простирается... В исследовании этого вопроса лежит истинный инструмент всякого знания и весь *метод*». Для Декарта нет сомнения в том, что всякий, кто стремится к истине, должен раз в своей жизни поставить перед собой вопрос во всем его объеме, потому что ему прежде всего необходимо проникнуть в те истины, которые являются прямым следствием ясного и отчетливого познания человеческого разума. В этом лежит также залог того, что наше познание не выйдет за пределы доступного человеческому познанию. Декарт ясно и определенно, при всем его рационализме, признает область доступного человеческому познанию ограниченной. С таким признанием границ познания мы встречаемся во II правиле, а также в VIII, в конце 2-го абзаца. Там Декарт признает естественные границы познания и считает самое уразумение этих границ ценным приобретением. То, чего человеческий разум может добиться, к тому он придет неминуемо, *если* он будет руководиться верным методом. И опять-таки метод же должен

<sup>1</sup> Естественный свет. (*Прим. ред.*)

<sup>2</sup> Правило VIII. 5-й абзац.

<sup>3</sup> Там же. 10-й абзац.

являться показателем границы познания: когда мы, руководствуясь верным методом, наталкиваемся на непреодолимое препятствие, то это обозначает, что мы пришли к пределу достижимого<sup>1</sup>. Там, где нет или невозможны ясные и отчетливые представления, там кончается познание, там лежит его граница.

Так как Декарт видит сущность науки в необходимом очевидном знании, то всякие вероятности ложатся для него таким образом вне области собственно научного знания. В этом отношении Декарт стоит на одной точке зрения с немецкими идеалистами-метафизиками кантовской школы, например с Шеллингом, и резком противоречии с современным пониманием научности, допускающей и вероятности в виде гипотез. Их научность определяется в таком случае степенью их пригодности для объяснения соответствующих явлений. Декарт, как и упомянутые идеалисты-метафизики, ищет не такой теории, которая бы лучше всего объясняла мир, а ему нужно *действительно* верное объяснение. В этом именно и лежит крупная доля догматизма Декарта: в крепком непосредственном убеждении в том, что есть объективная действительность, независимая от познания, и что познание должно согласоваться с нею, что нужна *отражающая* эту действительность теория. Иными словами, целью служит не самая подходящая, а самая верная теория. Но рационалист Декарт не мог пойти путем опыта, поэтому он определил эту цель ясным и отчетливым, очевидным познанием, как истинный рационалист, полагая, что найденная таким путем система и будет самым верным изображением действительности.

И тут легко сделать соответствующие выводы относительно метода Декарта. С гипотезами может мириться только эмпирик, обосновывая их и проверяя фактами действительности. Для Декарта же, который стремился к безусловному, необходимому знанию и только в нем видел научность, вполне последовательно мог быть только один априорный путь знания, в котором опыту в обыкновенном смысле слова могло быть отведено более чем скромное место.

Итак, целью науки вообще и философии в частности является система истинных суждений. Но что такое истина и в чем заключаются ее критерии?

<sup>1</sup> Правило VIII. 2-й абзац.

Представления как таковые лежат для Декарта за пределами истины. Декарт ясно понимал, что они нас обманывать не могут и что предикат истинного или ложного приложим только к суждениям. Рассматривая человеческое мышление<sup>1</sup>, Декарт сводит все его различные виды к двум категориям: к представлению — очевидно, он употребляет это слово в широком смысле — и к стремлению или волевой деятельности. К первой категории он относит ощущение, воображение, чистое мышление, ко второму — желание, отвращение, утверждение, отрицание, сомнение. Из верного или неверного сочетания их в суждении и получается в соответствующем случае то, что мы называем истиной или ложью. Этим Декарт ясно и определенно намечает новейшее учение об участии волевого элемента в суждении и видит его именно в том, на что в наше время указали с особенным ударением Виндельбанд и Риккерт, т. е. в утверждении и отрицании, которые он относит к волевым актам. Решающим фактором в деле присвоения предиката истинности является таким образом волевой акт. Этим Декарт статуирует гносеологический примат практического разума. Потому что только с утверждением или отрицанием мы получаем тот познавательный продукт, который мы называем суждением. «К акту суждения, — говорит он<sup>2</sup>, — конечно, необходим рассудок, так как мы не можем судить о том, чего мы не представляем, но к нему необходима и воля, чтобы утверждать представляемое». Характерно, что Декарт начинает свою философию тоже ни чем иным, как *волевым актом*, так как сомнение, как было указано выше, принадлежит к категории «стремления или волевой деятельности»<sup>3</sup>. С этой точки зрения и отстаивание свободы воли было для Декарта логической необходимостью. «Естественный свет нашего ума, — говорит Декарт<sup>4</sup>, — учит нас, что познавательная деятельность разума должна всегда предшествовать решению воли. В этом-то неправильном употреблении свободного решения и заключается недостаток, составляющий форму заблуждения». В то время как рассудок ограничен ясным и отчетливым

<sup>1</sup> См. к следующему Principia I. §32.

<sup>2</sup> Там же. §34.

<sup>3</sup> Там же. §32.

<sup>4</sup> *Р. Декарт*. Метафизические размышления. С. 64.

познанием, воля не знает никаких границ и дает свою санкцию смутным и неясным представлениям<sup>1</sup>. Таким образом, истина по Декарту заключается в утверждении суждением ясного и отчетливого представления. Понятие ясного и отчетливого Декарт определяет в *Principia I*. §45 следующим несколько туманным образом: «Ясным я называю такое представление, которое находится открыто перед взором внимательного духа; так мы говорим: мы видим ясно, если объект находится перед созерцающим оком и зрительное впечатление достаточно сильно и определено. Отчетливым я называю такое представление, которое ясно и в то же время настолько отделено и отрезано от всего другого, что оно содержит в себе только ясное».

Присматриваясь внимательно к учению Декарта, мы не можем согласиться с мнением Введенского, который говорит<sup>2</sup>: «Если присмотреться к различным случаям, в которых он употребляет эти термины, то оказывается, что под ясным и отчетливым усмотрением он подразумевает усмотрение *логической необходимости*». Как мне кажется, этим этот критерий сильно суживается и не охватывает всей области его применения у Декарта. Прежде всего он не подходит к *cogito ergo sum*, которое нельзя понимать как заключение — оно есть интуиция по Декарту. Как известно, этого «*ergo*» в латинском тексте не было. Логическая же необходимость применима только к выводам. Кроме того, в теории познания Декарта доминирующее положение занимает интуиция, к которой по существу логическая необходимость неприменима. Она-то именно и дает самые ценные истины, из которых мы можем делать выводы с характером логической необходимости. Таким образом этот критерий должен носить характер *интуитивной* необходимости, потому что истины Декарта по преимуществу интуитивного характера — такими, по крайней мере, рисует их сам автор.

<sup>1</sup> В вопросе о представлении, как и о рассудке, Декарт вносит некоторую туманность, что по одной — доминирующей — версии представления не могут быть ложными, по другой они могут быть ложными, и он говорит о неверных представлениях. Например, в *Principia I*. §33 он говорит: «Если мы что-нибудь неверно представляем, *как это бывает...*»

<sup>2</sup> *Р.Декарт*. Метафизические размышления. С. XXX в примечании.

Таков критерий истины у Декарта. Но истина в связи с требованиями Декарта принимает еще одну особую черту, которая придает ей вполне определенный, резко отличающийся от современного характер. В то время как в современной философии понятие истины в большинстве случаев принимает динамический характер, у Декарта истина понимается субстанциально и настолько резко, что он отождествляет ее с бытием. «Ибо вполне очевидно, — говорит он в «Размышлениях»<sup>1</sup>, — что все истинное есть нечто, так как *истина то же самое, что бытие*». Это отождествление станет нам понятным, если мы припомним ту особенность, на которую я указал несколько выше как на черту общую Декарту с метафизиками послекантовского периода: задача науки была найти теорию, адекватную действительности, бытию. Таким образом истина в силу полной адекватности должна была отождествиться с бытием.

Обратимся теперь к факторам познания. Какую роль играет воля в познании, в образовании суждений, мы уже видели. Из других Декарт называет чувство, память, воображение и рас­судок. Рассмотрим их.

Рассматривая взгляды Декарта на чувства и их роль, т. е. гносеологическое значение опыта в современном смысле слова, мы встречаемся с несколько колеблющимся взглядом. С одной стороны, Декарт как будто является верным наследником средневекового отношения к познавательной ценности показаний чувств, но с другой мы встречаемся у него и с признанием за ними известного значения. Я уже указал раньше на то, что по Декарту представления нас не могут обманывать, но что ошибки возможны только в суждении. Хотя этому противоречит Principia I. §33, тем не менее этот взгляд является и более ценным для нас, и более подходящим к общим взглядам Декарта. Чувственные впечатления, наглядные суждения представляют тот материал, из которого и на котором формируется суждение.

Но Декарт тем не менее ставит познавательную ценность чувств очень невысоко. Неясное и неотчетливое познание ставится прямо на счет чувств. «Поскольку дело касается отчетливости, — говорит он<sup>2</sup>, — вина лежит в чувственности, которая

<sup>1</sup> Там же. С. 70.

<sup>2</sup> Principia I. §47.

в особенности в детстве слишком поглощает рассудок». Декарт ясными примерами показывает, например, в *Principia I. §71*, как мы в детстве, этой поре почти исключительного господства чувственных восприятий, запасаемся непреодолимыми предрассудками, измеряя степень действительности силой чувственного впечатления. Этим он и объясняет тот факт, что мы в детстве не сомневаемся в существовании камня, но плохо понимаем существование воздуха, величину звезд и т. д. «Так как мы рождаемся детьми, — говорит он<sup>1</sup>, — и составили себе кой-какие суждения по чувственным вещам, то нас отклоняет много предрассудков от познания истинного». Самый факт, что сомнение Декарта направилось прежде всего против показаний чувств, не оставляет сомнений, что в чувственности мы имеем главный источник живых познаний. Вотумом полного недоверия чувственности Декарт заканчивает первую часть своих *Principia I*.

Но взгляды Декарта на этот вопрос этим не исчерпываются. Он далеко не был рационалистом крайней степени. Мы знаем, например, что Декарт нередко прибегал к собственноручному анатомированию животных, т. е. к опыту. Дух времени сказался у него с громадной силой, хотя он вышел из другой школы и стоял под решающим влиянием математики. Признавая рассудок за основной фактор познания, он говорит, что ему мешают или *поддерживают* его чувства наглядные представления и память<sup>2</sup>. Ту же, правда, только ограниченно вспомогательную роль чувств Декарт признает и в XII правиле, во 2-м абзаце. «Правда, только рассудок способен схватывать истину, но его должны поддерживать сила воображения, чувства и память, чтобы мы не оставили чего-нибудь неиспользованным из того, к чему у нас есть способность». Правила XIV, XV и XVI рекомендуют прибегать к наглядным представлениям, чтобы не ослаблять внимания и поддержать память. Но и вспомогательную роль чувств Декарт ограничивает познанием телесных вещей, в остальных случаях интеллекту нечего ожидать от них. Он говорит<sup>3</sup>: «Из всего этого следует с очевидностью, что если интеллект направлен на вещи, в которых нет ничего телесного

<sup>1</sup> Там же. §1.

<sup>2</sup> *Regulae. VIII. 12-й абзац.*

<sup>3</sup> Там же. XII. 11-й абзац.

или подобного телесному, то он не должен ожидать поддержки от тех сил» (Декарт имеет в виду чувства, память и т. д.). Наоборот, необходимо удалить чувства, чтобы они не мешали интеллекту, и охранять чувственную интуицию от всякого раздельного впечатления. Но если рассудок ставит себе целью исследовать что-нибудь, что можно отнести к телу, то идея последнего должна быть образована в чувственном наглядном представлении так ясно, как только это возможно.

Таким образом недоверие к чувственности смешивается у Декарта с некоторым признанием ее роли. Вотировав чувствам недоверие, а в конце своих «Размышлений» скорее осторожное отношение к их показателям, Декарт приходит к заключению, что чувства чаще дают верные показания, чем ложные. Все зависит от того, как ими пользоваться. И именно тут-то и решается весь вопрос верным методом. Чтобы избежать ошибок, Декарт рекомендует взаимный контроль чувств: «Я теперь знаю, — говорит он<sup>1</sup>, — что *все* мои чувства дают мне чаще истинные, чем ложные показания относительно того, что касается телесных удобств или неудобств, и почти всегда я могу пользоваться *несколькими* из моих чувств для исследования одной и той же вещи».

Таково значение чувственности. Этим достаточно характеризуется и отношение Декарта к эмпиризму. Но к этому вопросу мы еще вернемся. Теперь мы обратимся к другому агенту познания — рассудку.

И тут Декарт несколько колеблется в своем понимании рассудка. Очевидно, что вначале он его берет в широком смысле слова, как он это делает и с понятием мышления вообще, понимая под ним, по его собственному определению, сумму всех мыслительных деятельностей, а не самосознание, но в то же время он хочет видеть в нем простейшее определение. Евдокс в «Изыскании» не удовлетворяется ответом Полиандра, что человек разумное существо, видя в двух последних понятиях две новые проблемы, но считает вполне удовлетворительным определение человека мышлением, очевидно, считая это понятие простым и не видя в нем никаких проблем.

Из общего понятия рассудка Декарт понемногу выделяет рассудок в собственном смысле слова, это то, что мы лучше все-

<sup>1</sup> Р. Декарт. Метафизические размышления. С. 95.

го могли бы назвать по современной терминологии разумом. В дальнейшем мы именно это понятие и будем иметь в виду, так как Декарт сам, например в «Principia», производит такого рода различие. Да и самый ход мыслей, который будет изложен дальше, побуждает принять это подразделение за декартовское, потому что только при условии признания такого «чистого разума» возможно понять и согласовать гносеологические и методологические воззрения Декарта.

Первую часть своего «Рассуждения о методе» Декарт начинает очень интересным и глубоко важным по своим последствиям убеждением в том, что все люди обладают *одинаковым* разумом. Под здравым человеческим рассудком или разумом он понимает способность образовывать истинные суждения и отличать истинное суждение от ложного. Фактическое различие индивидуальных рассудков, которого Декарт и не думает отрицать, он относит не к разуму как таковому, а к различию в объективных условиях и в применении. «Способность образовывать верные суждения, — говорит он<sup>1</sup>, — и отличать истинное от ложного, собственно то, что называется здравым человеческим рассудком или разумом от природы, *одинакова* у всех людей, и сообразно с этим различие наших воззрений происходит не от того, что одни разумнее других, *а только от того*<sup>2</sup>, что мы ведем наши мысли различными путями и рассматриваем не одни и те же предметы».

Как в гносеологическом, так и в методологическом отношении это признание одинакового разума у всех в высшей степени важно и богато последствиями, потому что Декарт на основании этого положения должен был последовательно перенести центр тяжести в метод — и мы знаем, что он придавал методу огромное значение: это вопрос, к которому он возвращается то и дело. Методом решалось все: так стоило только как следует, т. е. научно-методически пользоваться разумом, чтобы прийти к общеобязательным, несомненным истинам. Если принять это положение — с которым мы встречаемся уже в одном из самых ранних философских произведений и притом с первых же строк — за основное, то отсюда легко понять это возвеличение метода.

<sup>1</sup> Discours I. 1-й абзац.

<sup>2</sup> Курсив мой. — М. Р.

К этому убеждению об одинаковом разуме у всех Декарт приходит, по-видимому, прежде всего на основании того, что она есть главное *differentia specifica* между человеком и животным. Кроме того, разум для него представляет субстанцию, которая по метафизическому кодексу не допускает какого бы то ни было «более или менее», а потому он склоняется к тому, чтобы признать разум за общее, а различия перенести в «акциденции». «Что касается разума, или здравого человеческого рассудка», — читаем мы в «Discours», 1–2-м абзацах, — то я все-таки полагаю, что он имеется у всякого полностью и целиком, так как он есть то единственное, что нас делает людьми и отличает нас от животных, и я в этом отношении придерживался бы обычного воззрения философов, по которому «более или менее» бывает только между акциденциями, но ни в каком случае не между «формами» или натурами «индивидов» одного и того же «вида». Как бы в пояснение к этому убеждению Декарт в следующих строках прибавляет, почему именно он претендует на знание и постановку метода: его привели к знанию, говорит он, «определенные пути», по которым он шел с юности, и открытый им метод. Только понимая по приведенной цитате разум как *differentia specifica* человека, мы сможем объяснить себе загадочное утверждение, с которым мы встречаемся в «Рассуждениях» в конце 78-й страницы. Там Декарт говорит, «что существующая во мне способность представлять, поскольку она отличается от деятельности понимания, никоим образом *не необходима*<sup>1</sup> моей природе или моей сущности, т. е. сущности моего духа. Ибо, без сомнения, я остался бы тем же, что и теперь, если бы даже и не имел ее». Это одна из характерных черт рационалиста Декарта.

Самый критерий истины, истинного познания в виде требования ясности и отчетливости представляется мне мыслимым только при условии одинакового познавательного *agens'a* у всех людей. В самом деле: то, что разумное становится ясным и отчетливым одному, не *может* быть неясным и неотчетливым другому, потому что разум или «способность образовывать истинные суждения и отличать истинное от ложного» заложено в *одинаковой* и *равной* степени у всех, потому что ясно и отчетливо познанное берется, в сущности, по Декарту только несколь-

<sup>1</sup> Курсив мой. — М. Р.

ко раз по отношению к одному и тому же фактору, только в нескольких ищущих познания индивидах. Для последующей философии этот критерий именно потому и потерял понемногу свой смысл, что исчезла его предпосылка об одинаковом разуме. Декарт правда очень близко подходит к априорным формам познания в кантовском смысле, но все-таки он их нигде не схватил, и его «чистый разум» не пошел дальше приближения, а впоследствии он разложился на априорные формы, а главное — из него выделился интеллект в узком смысле слова, который допускает самые разнообразные градации.

Сообразно с этим Декарт везде делает ударение на том, что он имеет в виду не гениев, а *средних* людей. Таков Полиандр в его «Исследовании», в уста которого он влагает истину. Он его представляет нам как человека среднего, как человека только здравого рассудка, не испорченного школьной мудростью<sup>1</sup>. Он везде апеллирует не к ученому разуму, а к тому общему всем здравому рассудку, который в его глазах как *lumin naturale*, как чистый разум один только способен постичь полную истину, найденную тем же свободным от предрассудков *lumin naturale*. Доверие Декарта к «естественному свету» почти безгранично. «Те, кто будут пользоваться только своим естественным, совершенно чистым разумом, будет лучше судить о моих воззрениях, чем те, кто верит только в старые книги». Разум как *lumin naturale* является исключительным источником истины и понимания. Как я уже указал раньше, роль остальных факторов незначительная, чисто вспомогательная и притом ограниченная телесною областью. Правда, «только рассудок способен схватывать истину», — говорит Декарт в XII правиле, во 2-м абзаце своих *Regulae*. Самое заглавие «Изыскание истины посредством естественного света, который *исключительно из себя* и без помощи религии и философии» и т. д. показывает мощь этого «естественного света». Он для Декарта источник «истинных сокровищ»<sup>2</sup>. Чтобы найти истину, говорит он, например в самом конце своего изыскания в 32-м абзаце словами Евдокса, «требуется, по моему мнению, дать говорить одному Полиандру; ибо так как он не следует никакому другому учителю, кроме здравого, чело-

<sup>1</sup> См. предисловие. 6-й абзац.

<sup>2</sup> Там же. 2-й абзац.

веческого рассудка, и так как его разум не помутнен никаким предрассудком<sup>1</sup>, то *почти невозможно*, чтобы он обманулся, или он легко заменит это и *без труда* возвратится на верный путь». Несколькими страницами раньше, в 19-м абзаце, Евдокс-Декарт говорит, что естественный разум Полиандра так хорошо ведет его вперед, что «и в самом деле *ничего* больше не надо, как только предоставить вас самим себе и заботиться только о том, чтобы наводить вас на путь». Более того, в следующих строках он говорит, что даже для отыскания самых трудных истин не надо ничего, кроме здравого человеческого рассудка.

Основываясь на этом убеждении в том, что общий всем людям *lumin naturale* есть настоящий источник истины, мы сможем понять и другое утверждение Декарта, что «все науки вместе и суть не что иное, как человеческий разум, который всегда остается один и тот же»<sup>2</sup>. Только что приведенная мысль интересна еще и в том отношении, что она нам показывает, как близко подошел Декарт к зачаткам критицизма и наукоучения.

В этом заключается глубоко рационалистическая черта в философском мышлении Декарта. Мы уже рассмотрели его отношение к роли чувств в познавательном процессе и вместе с тем к опыту в обыкновенном смысле слова. Там Декарт является нам анэмпиристом, как говорит проф. Введенский. Как мы видели, отношение Декарта к чувственности было двойственно: он не отрицал ее роли целиком, но и признание ее у него не идет далеко. В общем, это отношение было скорее отрицательное и тем более, чем ближе мы подходим к чисто философской области познания. Там начинается исключительное, абсолютное господство разума, на нем, по крайней мере, Декарт настаивает в теории, хотя на практике он не везде оставался верен ему.

Тем менее можно говорить о Декарте как об эмпирике, как это делает без всяких оговорок, например, Бухенау, один из немецких переводчиков Декарта в предисловии к своему переводу. Декарт был далек от эмпиризма в современном смысле слова, но было бы большой ошибкой думать, что он был совершенно чужд эмпиризму в особом своеобразном смысле. К рассмотрению этой стороны вопроса я и перехожу теперь.

<sup>1</sup> Как не побывавший в тогдашней школьной выучке. — М. Р.

<sup>2</sup> Regulae I. 2-й абзац.

Прежде всего интересно то обстоятельство, что Декарт после окончания школы в La Fleche ушел не вглубь школьной науки, а окунулся в гущу жизни. Он пошел не в том направлении, в каком обыкновенно идут в таких случаях подающие большие надежды молодые люди: в университеты, высшие школы, наконец, он мог остаться преподавателем в школе и продолжать там свою научную деятельность. Декарт пошел в обучение путем всестороннего *опыта жизни*. «Я не хотел, — говорит он, — искать никакой науки, кроме той, которую я найду в самом себе или в великой книге мира». И мы знаем, что за этим следовали служба, путешествия и т. д. Декарт придавал большое значение изучению «мировой книги», но это не был опыт в смысле эксперимента, а опыт житейский, *по поводу которого* должен был проявиться «естественный свет», на котором он должен был зажечься. Проникшись презрением и недоверием к схоластике и современной ему школьной науке, он как будто распространяет это недовольство на науку вообще и, стремясь к ее обновлению, зовет людей в жизнь и к пользованию в ней *lumin naturale*.

Нельзя не обратить внимания на то, что «книга мира» приковывала к себе интерес не одного только Декарта. После средневековой отрешенности от греховной природы «Книга мира» с Возрождением все более и более захватывала умы, и мы встречаемся с тем же стремлением и с тем же выражением, например, у другого главы новой философии — у Бэкона. Он писал королю Якову I по поводу своего сочинения, что его книга списана с очень старой книги, а именно — с самого мира<sup>1</sup>. Едва ли мы впадем в особенно крупную ошибку, если предположим, что только что раскрывшаяся тогда «Книга мира» была своего рода *terminus technicus* для того интереса к природе, который тогда был довольно общим течением.

Какое громадное значение Декарт придавал своему изучению «книги мира», об этом говорят нам многие страницы его сочинений. Самый метод свой он добыл чисто опытным путем, путем особого внутреннего опыта, с которым мы познакомимся дальше, говоря об интуиции; на это указывает и «*Meditationes*», и «*Principia*». Да и иначе самое изложение в виде субъективных

<sup>1</sup> См. *H. Heussler*. Francis Bacon und seine geschichtliche Stellung: ein analytischer Versuch. S. 24.

переживаний, которые так любит Декарт, было бы малоопытным. В поисках истины, правильное – основных истин, Декарт прибегнул к всестороннему опыту. Опыт этот должен быть не только научным – мы знаем из биографии Декарта, что он тогда прибегал к анатомированию животных, – но и житейским, и, пожалуй, главным образом житейским. Жизнь и объективная обстановка, конечно, не могли быть для него безразличны, потому что, хотя Декарт этого и не высказывает, в глубине философских исканий всегда заложено и стремление к научному мирозерцанию. Принцип этого житейского опыта быть зрителем, а не актером, а чтобы еще крепче удержаться на этой позиции, Декарт решил до открытия нового не отвергать старого<sup>1</sup>. В Discours III, в 12-м абзаце, он говорит, что продолжал свое образование и отыскивание истины с «*большим успехом, может быть, чем если бы я никогда ничего иного не делал, как только читал бы книги, да общался бы с учеными людьми*». Самый исходный пункт положительного философского строительства был добыт опытным путем, констатированием факта внутреннего переживания, интуитивной истины. По существу cogito ergo sum не заключение, а утверждение интуитивного характера. Я уже напомнил раньше, что в латинском тексте «Размышлений» первоначально не было «ergo»<sup>2</sup>.

Но Декарт, как мы знаем, очень низко оценивал чувственность и сообразно с этим не мог иметь в виду в этом обоготворении опыта жизни и изучение «книги мира» опять в обычном смысле слова. И действительно. Тот факт, что Декарт не дедукцию, а интуицию ставит во главе угла, бросает некоторый свет на то, что собственно он имел в виду под понятием опыта. Уже то обстоятельство, что Декарт приписывал жизненному опыту такое громадное значение, придает его эмпиризму своеобразный характер. Эта своеобразность еще резче намечается его взглядами на роль интуиции.

Как типичный эмпирист держится за *показания чувств и опыт*, так резко выраженный рационалист обыкновенно переносит центр тяжести в познании в априорные истины, в чистый ра-

<sup>1</sup> См. Discours III. 10-й абзац.

<sup>2</sup> См. А. Buchenau в предисловии к Т. I немецкого перевода Декарта. С. 68. Примечание 15.

зум, а главное — в понятия, определения, в *дедукцию*. Тем интереснее представляется тот факт, что Декарт, занявший в истории философии почетное место отца рационализма, в сущности, не подходит целиком по своим воззрениям под рубрику рационалистов в вышеуказанном смысле: у него мы встречаемся и с теми, и с другими чертами.

Что Декарта нельзя назвать эмпиристом в полном общепотребительном значении этого слова, это мы видели уже раньше, и это едва ли требует особых доказательств. Правда, Декарт называет в «Regulae», в 5-м абзаце II правила, два пути к познанию: опыт и дедукцию. Но тут же называет наши познания из опыта обманчивыми и отдает предпочтение дедукции, потому что она может оказаться неполной, незаконченной, но никогда не приведет к ошибкам, если она будет достаточно изолирована от влияния опыта<sup>1</sup>. Здесь Декарт имеет в виду опыт в обыкновенном смысле слова. При этом это почти единственное место, в котором Декарт без обиняков называет в числе самостоятельных познавательных путей и опыт. Обычная же роль его, как я уже говорил, это роль вспомогательного фактора познанию и то по отношению к области телесных вещей. Таким образом Декарт не эмпирист.

Но он и не рационалист исключительно. Мы видели, что его отношение к «диалектике», сущность которой лежит в дедукции, далеко от полного признания. Таким образом у Декарта не хватает до исключительного рационалиста в традиционном смысле одного из существенных признаков. В своих теоретико-познавательных и методологических рассуждениях Декарт в сущности очень мало уделяет внимания дедукции, не отрицая за ней ее познавательной ценности. Но во главу угла он ставит интуицию, и это-то и есть то, что придает его взглядам своеобразный характер. Как это ни парадоксально звучит, Декарта можно было бы назвать рационалистическим эмпиристом. Интуиция — это познание путем внутреннего переживания, внутреннего опыта. Типичный рационалист Спиноза, хотя и он в деталях не остался совершенно нетронутым эмпиризмом: он выставляет целый

<sup>1</sup> В «Regulae» XII, в 4-м абзаце Декарт говорит, что у человека, кроме интуиции и дедукции, нет других путей к истине. Это полный отказ обыкновенному эмпиризму.

ряд определений и аксиом и строит из них дедуктивным путем свою систему. У Декарта нет ничего подобного. Все изложение Декарта идет совершенно иным путем. В основе у него лежит внутреннее проникновение, это луч *luminis naturalis* «естественного света», который нельзя понять иначе как переживание. У него нет истин, почерпнутых из внешнего мира посредством чувств, как у эмпиристов, но у него нет и определений и аксиом, из которых он мог бы вывести все остальное, как это делают рационалисты. Подвергнув сомнению все, он останавливается на *констатировании интуиции факта, который является его разуму ясным и отчетливым*. Это основной факт. И только затем вступает в свои права дедукция на основании причинности, одинаковой реальности причины и действия и т. д.

Нельзя не упомянуть, что в «Изыскании истины», в 27-м абзаце, Евдокс называет «*cogito ergo sum*» заключением разума. В этом, по-видимому, сказалась та же неопределенность и неточность выражения, как и, например, в употреблении понятия рассудка. Оправдание этой неточности дает сам Декарт несколькими строчками ниже. «Между прочим, есть целый ряд вещей, которые становятся темнее, если мы пытаемся *определить* их, потому что они, как я утверждаю, так просты и ясны, что мы их никак не можем понять лучше, чем *из самих себя*. Более того, к самым главными ошибкам, может быть, которые только можно сделать в науках, надо причислить ошибки тех, кто хочет определить то, что можно только помыслить (*conspicere*), и кто не в состоянии отличить ясные предметы от темных или то, что, чтобы быть познанным, требует и заслуживает определения, от того, что можно отлично познать из самого себя». Сюда Декарт причисляет сомнение, сознание и существование. В только что приведенной цитате достаточно сказывается характер отношений Декарта к рационализму и эмпиризму.

В *Regulae III*, в конце 4-го абзаца, Декарт называет два несомненных пути к истине: *интуицию и дедукцию*. В следующих абзацах он говорит об интуиции и прежде всего дает ее определение. «Под интуицией, — говорит он, — я понимаю не часто меняющееся свидетельство чувств или обманчивое суждение, которое опирается на путаные образы чувственного наглядного представления (это направлено против эмпиризма. — *M. P.*), а настолько простое и *инстинктивное* (это против рационализ-

ма, как и следующее. — *М. Р.*) понимание чистого и внимательно-го духа... или выше всякого сомнения стоящее понимание чистого и внимательно-го духа, которое рождается исключительно от света разума<sup>1</sup>. И при том *интуиция очевиднее*, потому что проще, чем дедукция. В конце 8-го абзаца Декарт указывает, что если и дедукция наравне с интуицией способна привести к познанию принципов, выведенных из основных, то, во всяком случае, познание этих *основных* принципов мыслимо *только путем интуиции*. А для Декарта нет сомнения в том, что всякий, кто стремится к исследованию всех истин, прежде всего должен проникнуть в основные истины: они даются только путем интуиции, а она есть в свою очередь то, что, прибегая к парадоксальному выражению, можно назвать рационалистическим эмпиризмом.

В интуиции, сообразно с этим, не может быть и ошибки. Ибо ошибки возможны только там, где есть суждение, так как они заключаются в несоответствующем утверждении или отрицании, а с ними мы встречаемся в суждении<sup>2</sup>. Более того, интуиция по Декарту собственно не имеет отношения к проблемам, в которых по его пониманию ищут истинного или ложного, а из предмета интуиции получается проблема, когда мы прибегаем относительно нее к суждению<sup>3</sup>.

При ближайшем рассмотрении метод Декарта представляется в следующих общих чертах.

Как учит нас I правило в «Regulae», цель научных исканий прийти к обоснованным и истинным суждениям. Такие суждения возможны только там, где возможны и достижимы ясные и отчетливые представления. Поэтому по II правилу в познании «надо обращаться только к таким предметам, для ясного и несомненного познания которых наш дух кажется достаточным». Стремясь к ясному и отчетливому познанию, мы, по III правилу, не должны полагаться на чужие мнения и представле-

<sup>1</sup> Декарт подвигает интуицию, по-видимому, в опасную близость с мистическим проникновением.

<sup>2</sup> Декарт называет, между прочим, еще один путь к познанию истины — откровение — см. Regulae III. 9-й абзац, — но все относящееся сюда место носит характер дани страху перед судьбой Галилея.

<sup>3</sup> См. Regulae XIII. Конец 3-го и 4-го абзаца.

ния, а должны прибегать к «ясной и очевидной интуиции или достоверной дедукции, ибо наука не достижима никаким иным путем». Но мы уже знаем, что дедукция предполагает уже принятые за доказанным положения, а меж тем Декарт учит, что мы ничего не должны считать истинным, что не познано нами ясно и отчетливо. И тут-то и намечается основное значение интуиции. Дедукция бессильна без предпосылок, принятых без доказательства, меж тем как интуиция представляет собою путь *непосредственного* проникновения в предмет познания. Декарт именно потому и мог рассмотреть с полным правом интуитивный путь познания как основной, что дело шло о философском познании, к которому он также предъявляет требование не делать никаких предпосылок, не обоснованных ясным и отчетливым познанием. Такому требованию начать *ab ovo* могла удовлетворить только интуиция, как ее понимает Декарт. В этом, может быть, отчасти кроется психологическая разгадка того, что послекантовские метафизики так крепко держались за интеллектуальную интуицию.

Таким образом основы даются интуицией. Для ее применения Декарт рекомендует следующее. Рассматривая интересующую нас проблему мы должны прежде всего обратить внимание, по V правилу, на «порядок и расположение того, на что должен быть направлен взор духа, чтобы открыть определенную истину». Чтобы достичь этого «порядка и диспозиций», то же V правило рекомендует разлагать и сводить запутанные и неясные положения постепенно на более простые. Это деление или анализ надо продолжать до тех пор, пока он не приведет нас к самому простому. Здесь возможны два случая: либо это простое представляется границей для наших познавательных сил, и тогда этим вопрос исчерпывается, либо исход дает интуиция: интуиция дает нам в этом случае отправной пункт<sup>1</sup>. Таким аналитическим путем вся проблема разлагается на определенно расположенную лестницу задач все более простого характера. Кто хочет пробиться к истине, тот должен пройти все ступени этой лестницы сначала сверху вниз, т. е. аналитическим путем, а затем обратно — *синтетически* от простого к сложному, возвращаясь таким образом к первичной сложной проблеме.

<sup>1</sup> С этим предписанием читатель встречается у Декарта не один раз.

Но как узнать, где мы имеем дело с сложным предметом, поддающимся разложению, и где с простым. На это дает ответ VI правило. В сущности надо было бы ожидать, что Декарт ответит на этот вопрос указанием, что *lumen naturale* немедленно проявит свою силу в интуиции, как только он будет иметь перед собой простой предмет, наподобие того, как магнит немедленно обнаружит свою силу, раз он попадет в близость к железу. Ведь Декарт называет интуицией, как мы видели раньше, «простое и инстинктивное понимание, которое рождается исключительно от света разума<sup>1</sup>». Но Декарт дает иное, несколько неопределенное указание. «Чтобы отличить, — говорит он в VI правиле, — простейшие вещи от сложных и иметь возможность проследить их по порядку, должно в каждом ряде вещей, в котором некоторые истины выведены непосредственно от других, наблюдать, что в нем представляет самое простое, и насколько все остальное более или менее одинаково удалено от него». Координируя таким образом неизвестное по отношению к известному, Декарт считает возможным определить степень простоты различных представлений или положений. Здесь же отводится известное место и другим познавательным факторам. «Наконец, — читаем мы в XII правиле, — должно пользоваться всеми вспомогательными средствами рассудка, силы воображения, чувств и памяти, во-первых, чтобы схватить простые положения в раздельной интуиции, а затем, чтобы подходящим сопоставлением неизвестного с известным познать первое и, наконец, чтобы найти вещи, которые должны быть сравнены таким образом друг с другом; короче, нельзя пренебрегать никаким возможным средством».

Но это еще не все. Для уверенного нахождения истины надо быть уверенным в достаточной полноте звеньев делимого. Только когда гарантирована эта полнота и возможность *непрерывного* прохождения целого ряда, мы можем, наверное, рассчитывать на разгадку данной проблемы<sup>2</sup>. Это непрерывное прохождение целого ряда по Декарту так важно, что оно по своему значению уступает только интуиции. Помимо того, что это прохождение, как мы увидим позже, делает возможным интуицию, оно важно

<sup>1</sup> Regulae III. 5-й абзац.

<sup>2</sup> См. к этому VII правило.

и тем, что позволяет возобновить в памяти забытые единицы и таким образом является вспомогательным средством против того ущерба, который причиняет познанию неустойчивость нашей памяти. Само собой разумеется, что этой систематизации звеньев данного ряда и их прохождению должно предшествовать ясное и отчетливое различие отдельных звеньев, чтобы сложное не было принято за простое, простое не оказалось бы разложенным на мнимые составные части. Иначе цепь окажется прерванной и неполной, а вместе с этим теряется ее смысл.

Значение непрерывного и достаточного прохождения звеньев целого ряда иллюстрируется еще тем, что, как учит VIII правило, если мы при этом прохождении наталкиваемся на проблему, которая не по силам «нашему духу», то нет смысла идти дальше в этом направлении и терять понапрасну труд и время. Тут сказалось, между прочим, глубокое убеждение Декарта в том, что все знания должны представлять из себя одну единую систему, в которой достаточно отсутствовать одному звену-мостику, чтобы прекратилось сообщение в соответствующем направлении. «Весь секрет, — говорит Евдокс в «Изыскании», в 32-м абзаце, — заключается в том, чтобы начать с первых и самых простых (истин) и затем постепенно подыматься прямым путем к самым отдаленным и запутанным».

На вопрос, как поступить, если в уже полученном ряде мы встречаемся с *одинаково* простыми звеньями, Декарт отвечает: в этих случаях всегда следует братья сначала за более полезное. Чтобы облегчить возможность прохождения и обозрения, Декарт рекомендует обозначать их простыми знаками или фигурами для того, чтобы не отягощать слишком памяти и воображения.

Таков путь в одном направлении. Мы оставляем в стороне другие практические указания Декарта, как, например, совет упражняться в самостоятельном исследовании тех истин, которые уже открыты другими, и изоощрять интуицию на самых простых вещах, и бросим беглый взгляд на другой путь — от простого к сложному.

Когда добыты истины интуитивным путем, тогда только может иметь место дедукция. Хотя Декарт отводит ей известное место, тем не менее он очень мало говорит о ее положительном значении, по-видимому, считая, что оно в достаточной степени

выяснено предыдущей философией. Все его внимание посвящено интуиции и ее применению.

Описанным нами процессом не исчерпывается сфера деятельности интуиции. Там мы имели дело с простой ее формой. Как мы знаем теперь, интуитивное понимание носит характер мгновенного просветления. Этот акт не требует дальнейших пояснений. После того, как установлен порядок и расположение простейших элементов, полученных после описанного выше разложения сложного, начинается более сложная работа интуиции. Наше мышление, двигаясь обыкновенным ходом, т. е. постепенно переходя от одного к другому, представляет неблагоприятную почву для интуиции, которая направлена на более сложный предмет. Задача познающего ускорить этот ход. Для этого более сложное разлагается, его простейшие части располагаются в определенном порядке, и мысль пробегает полученный ряд как знакомый все быстрее — до тех пор, пока мы не будем в состоянии обозреть одновременно весь ряд. По-видимому, Декарт предполагает здесь, что мышление, в конце концов, пробегает весь ряд с такой быстротой, что эта быстрота ложится за пределами нашей способности различения, и мы получаем впечатление одновременного обозрения<sup>1</sup>. Тогда нам открывается связь даже между отдаленными членами ряда. Это же одновременное обозрение дает возможность распознать, какое значение имеет каждое звено в общем целом.

Добытые таким путем истины ложатся в основу знания, и дело дедукции совершить остальную работу. При этом остальные факторы, как, например, память, должны исполнять свою вспомогательную роль.

Декарт сам дает много указаний на то, что его метод возник, если не под исключительным, то во всяком случае под большим влиянием математики. На это он указывает сам в «Discours», в 18-м абзаце, где говорит, что пример геометров привел его к существенным из его правил. Там же в 11-м абзаце он говорит, что особенно укреплялся в своем методе упражнениями в разрешении «математических трудностей». XII правило в «Regulae» рекомендует сопоставление неизвестного с известным для достижения познания, и это невольно наводит на мысль аналогий

<sup>1</sup> См. Regulae XI.

с уравнениями. В XIII правиле Декарт повторяет, что нужно уясненную проблему освобождать от всяких излишних представлений, сводить к простым элементам, разделив на возможно большее число частей и притом — XIV правило — обозначать их упрощенными знаками и фигурами. И тут напрашиваются аналогии с математикой: как в уравнении не должно быть излишних неизвестных и данных, так и Декарт рекомендует сводить все к только необходимым частям. И как ни близко, по-видимому, подходит Декарт к опыту, он все время очевидно держится за отождествление научного знания с математическим. Это особенно ярко проявилось в XVIII правиле, где Декарт прямо рекомендует четыре арифметические действия. Это особенно бросается в глаза по сравнению с Бэконом, который погрешен в другой крайности. Декарт все время имеет в виду величины. Где он прибегает к примерам, там непременно фигурируют математические примеры. Поэтому правила Декарта по отношению к естествознанию могли бы иметь значение только в общей своей части.

Таковы общие очертания метода Декарта, и они показывают еще раз, что центральное место Декарт уделяет и должен последовательно уделять интуиции. А это доминирующее положение интуиции диктуется убеждением Декарта в наличности единого *одинакового* разума у всех людей.

Таким образом выводы в данном случае можно резюмировать в двух положениях: во-первых, как для теории познания, так и для методологии Декарта решающее значение имеет его понимание *luminis naturalis*, а во-вторых, Декарт несправедливо зачисляется в чистые рационалисты без всяких оговорок: его позицию трудно характеризовать иначе, как парадоксальным выражением — рационалистический эмпиризм.

## ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В РОМАНЕ Л. Н. ТОЛСТОГО «ВОЙНА И МИР»<sup>1</sup>

Роман «Война и мир» создан в ту пору творчества Льва Николаевича, когда религиозно-моральный кризис, пережитый им в половине семидесятых годов, еще только намечался. Нам, знакомым уже с совершившимся фактом, как по произведениям Толстого, так и из его «Исповеди», нетрудно различить в его прежних зрелых произведениях отдельные элементы, которые могут служить ясными предвестниками будущего перелома. Одним из таких ярких показателей является его резко отрицательное отношение к науке, в особенности к некоторым ее областям. Объясняя себе это отношение к науке собственным повествованием Толстого в «Исповеди», мы легко поймем его, припомнив, что наука не давала удовлетворительных ответов на те вопросы, на которые Лев Николаевич уже тогда — сознательно или бессознательно — начал искать ответа и рассматривал определенный ответ на них как необходимое условие человеческой жизни. Нас интересует в данном случае, что отношение это было резко отрицательное. С его проявлениями мы встречаемся в «Войне и мир» очень часто. «Для нас, — говорит Толстой в одном месте<sup>2</sup>, — потомков, не историков, не увлеченных процессом изыскания и потому с незатемненным здравым смыслом созерцающих события, причины его представляются в неисчислимом количестве...» «Профессор, — говорит он в другом месте<sup>3</sup>, — смолоду занимающийся наукой, т. е. чтением книжек, лекций и списыва-

<sup>1</sup> Впервые: М. М. Рубинштейн. Философия истории в романе Л. Н. Толстого «Война и мир» // Русская мысль. 1911. № 7. С. 78–103. Не переиздавалось. (Прим. ред.)

<sup>2</sup> Л. Н. Толстой. Война и мир. III. С. 7.

<sup>3</sup> Там же. IV. С. 332.

нием этих книжек и лекций в одну тетрадку...» Таких мест можно было бы указать очень много. Резче всего это отношение проявилось по отношению к медицине и истории.

Казалось бы, что при таких условиях трудно ожидать у Л. Н. научной теории, и тем менее можно было бы искать ее в величественно-художественном произведении, которое стоит в первых рядах классических произведений нашей литературы.

И тем не менее в романе «Война и мир» мы встречаемся со строго продуманной и развитой философией истории. Если бы мы даже отказались от попытки рассматривать самый роман как художественную иллюстрацию к философско-историческим взглядам Л. Н., наличие отдельных глав с чисто теоретическим характером, вплетенных в роман в виде введений к отдельным частям произведения, а также заключительная, вторая часть эпилога дают нам полное право говорить о такой философии Толстого. И резко отрицательное отношение Л. Н. к науке вообще и к истории в особенности не мешает видеть в его рассуждениях все-таки научную теорию.

В самом деле. Чем отличается собственное «изыскание» Толстого от других научных трудов этого рода? Если оставить в стороне беллетристическую оболочку и оглянуться на тот процесс, каким создались взгляды Л. Н., высказанные им в этом произведении, то перед нами откроется та же кропотливая работа научной мысли, только с менее совершенным аппаратом. Она привела Толстого к изучению многотомных трудов ученых историков, повела его на Бородинское поле — увидеть собственными глазами место действия, оценить объективно, со стремлением добиться *истины*, положение действующих сторон, заставила читать мемуары, записки современников, к которым он относится — по праву или нет, это другой вопрос — с таким презрением и т. д. Таким образом перед нами настоящее ученое изыскание, но результаты его выражены в недостаточно систематической форме. Это тем не менее не может мешать нам рассматривать взгляды Толстого как научную теорию. Она дана в романе «Война и мир» не только по тенденции, но и сознательно в виде отдельных глав, трактующих общие вопросы философии истории.

Но и самый роман можно без большой натяжки рассматривать не только как продукт искусства поэтического творчества,

это — грандиозная эпопея великой исторической эпохи, и в этой эпопее — глубокая дума над смыслом и двигательными пружинами описываемых событий. То, что в других произведениях могло погубить художественность, создать разлад в произведении, разорвать его на два элемента, которые не поддаются сращению, талант Толстого сумел вылить почти везде в цельную, художественную форму. В основе романа — определенный взгляд на историю, и все произведение без труда можно рассматривать как блестящую художественную иллюстрацию этого взгляда. Нужно оговориться, что, как мы увидим позже, и здесь дело не обошлось без конфликта между художником и философом, но, оглядываясь на общие контуры всего произведения, приходится признать, что эти немногие диссонансы почти тонут в общей цельной картине.

Философско-историческая теория, которую мы находим в романе «Война и мир» и которую мы собираемся рассмотреть в общих контурах в настоящей статье, глубоко отличается от современных теорий, принявших форму строго научных методологических и гносеологических исследований природы науки истории, т. е. исследований проблемы об объекте исторического изучения, принципах этого изучения, его методе и т. д. Теория Толстого, касаясь этих вопросов только при случае, концентрирует весь свой интерес на другой стороне вопроса. Она в отличие от методологической разработки проблем философии истории носит метафизический характер и в этом отношении близко подходит к характеру прежних построений этого рода, какие, например, дал Гердер или метафизика немецкого идеализма.

Самая постановка вопроса Толстым уже с первого шага показывает нам, что интерес Л. Н. — не в методологических вопросах, не в изучении природы истории как науки. Он целиком направлен на уяснение смысла истории как *действительности*; через весь роман проходит красною нитью стремление понять, что составляет действительный двигатель исторических событий, где нужно видеть их причину. В поисках ответа на этот основной вопрос Толстой подверг прежде всего беспощадной критике традиционные взгляды современных ему представителей исторической науки, поставил под сомнение понятие власти как фактора, служащего для объяснения исторических со-

бытий, показав, что власть не может служить объяснением, так как она представляет проблему, понимание которой составляет одну из важнейших задач будущего. В этой связи для него развернулся из основного вопроса целый ряд интересных проблем, как, например, о роли личности в истории, о цели, а следовательно, и смысле исторических событий, о свободе воли и необходимости и т. д., и таким образом «Война и мир» ставит перед нами ряд вопросов и ответов на них, которые, вместе взятые, дают возможность составить себе представление о взгляде Толстого на историю, при этом больше на историю как действительность, чем на историю как науку. С современной точки зрения, Л. Н. становится таким образом на наивную точку зрения, не подозревая, что эта действительность должна подвергнуться также рассмотрению с методологической и теоретико-познавательной точек зрения, раз уже проблема философии истории должна быть поставлена во всей полноте ее основных вопросов. Вот этот-то интерес к истории как ряду *действительных* исторических событий и кладет между Л. Н. и современной философией истории резкую грань.

Спрашивая себя, почему Л. Н. пришел к такой постановке вопроса, мы найдем ответ на него в том же рассматриваемом нами произведении. Скажем более. Ответ на него дают нам те элементы, которые, как мы уже заметили, служат своего рода провозвестниками будущего резкого перелома в мирозерцании и направлении литературной деятельности Л. Н.

Нам кажется, что, приняв этот перелом за исходную точку зрения и бросив ретроспективный взгляд на «Войну и мир», мы без особенного труда сможем психологически уяснить себе, каким образом Л. Н. неминуемо должен был поставить эти вопросы в своем величественном творении, как они понемногу стали для него в центре интереса и все произведение явилось до некоторой степени грандиозной панорамой, которая живыми красками должна была вселить в зрителя убеждение в истинности теоретических взглядов автора.

Надо полагать, что будущий перелом подготовлялся в натуре Толстого многими годами. Дело историка литературы показать нам постепенное возникновение его. Мы же здесь можем ограничиться указанием на то, что уже в этом произведении Толстой вполне определенно проявляется как уверовавший и религиоз-

но настроенный человек. В этом нас убеждает много мест в романе: настроение и молитва Наташи после перенесения тяжелой болезни, последовавшей за попыткой бежать с Курагиным, предсмертное настроение князя Андрея Болконского и т. д. Приступив к изучению материала для своего произведения, Л. Н. был всецело охвачен действительно чудовищной стороной так называемых исторических событий. При зачатках того настроения, которое в будущем должно было развиваться в полный религиозный и моральный перелом, Толстой был охвачен ужасом перед массовыми убийствами, разорением, пожаром и т. д., сопровождавшими историческую эпоху наполеоновских войн. Л. Н., как он сам пишет в «Исповеди», не только участвовал в войне, он и убивал, и тем не менее перед ним не вставал этот вопрос во всей его моральной величине. Теперь же назревший поворот от религиозного и морального «нигилизма», как его называет сам Л. Н., в обратную сторону сделал простое теоретическое изучение одной исторической эпохи достаточным, чтобы поставить тот вопрос, из которого потом развилась целая философия истории. В этом нас убеждают слова самого Л. Н. «Какая сила, — говорит он<sup>1</sup>, — какая власть заставила миллионы людей, *христиан*, исповедующих закон любви ближнего, убивать друг друга? Что такое все это значит? Отчего произошло это? Что заставляло этих людей сжигать дома и убивать себе подобных?.. Какая сила заставила людей поступать таким образом?» Достаточно было серьезной постановки этих вопросов и серьезного желания найти на них ответ, чтобы они заставили обратиться к изучению этих причин по другим историческим событиям, а отсюда уже один последовательный шаг к общей постановке вопросов метафизической философии истории к вопросам о цели и смысле исторических событий, о роли власти и личности в них, о свободе личности и т. д. Л. Н. сделал этот шаг, и притом в широкой степени, поставив этот вопрос там, где его обыкновенный смертный едва ли может ожидать: в художественном произведении, обыкновенно не пригодном ни для постановки, ни для разрешения теоретических проблем.

Итак, мотив постановки вопросов, касавшихся сущности истории, причин исторических событий и их смысла, был в сущ-

<sup>1</sup> Там же. С. 417.

ности сам по себе посторонний по отношению к философии истории. Философия истории должна была дать ответ на вопрос о том, какая сила заставляет людей, и притом христиан, совершать невероятные зверства, убивать сотни тысяч себе подобных, жечь, разорять — одним словом, нарушать самым ужасным образом не только заветы чистого христианства, но и элементарной человечности. Ближе всего было, конечно, искать научного ответа на эти вопросы у истории и историков. К ним мы и обратимся вместе с Толстым.

Прежде всего возникает вопрос о том, что понимает Л. Н. в «Войне и мире» под историей. Такого определения Л. Н. в сущности нигде не дал и этим сразу с научной точки зрения оставил в стороне один из существенных пунктов, лишив себя возможности соприкосновения с взглядами историков, касающихся этого кардинального вопроса. Единственное место, напоминающее определение, с которым мы встречаемся в теоретической части «Войны и мира», — это «предмет истории есть жизнь народов и человечества<sup>1</sup>». Нетрудно убедиться, что этими словами мало сказано. Для пояснения напомним, что история имеет дело с народами, группами людей, которые хотя бы примитивно организованы. Но ведь и этого недостаточно, нужно, чтобы эти народы или группы, организованные в государство или общество, приходили друг с другом в соприкосновение; нужно, чтобы этот организованный народ жил, развивался; но даже и этого мало для всемирной истории: необходимо, чтобы это внутреннее изменение имело положительное или отрицательное влияние на развитие всего человечества и имело бы к нему какое-нибудь отношение и т. д. Одним словом, это определение Л. Н. слишком неопределенно, чтобы с ним можно было считаться. И дело, конечно, не в том, что этими вопросами Л. Н. занялся в беллетристическом произведении, — отсутствие определения истории отчасти объясняется тем, что он мало расходился с традицией в понимании ее области, видя ее задачу в отыскании *законов*, управляющих историческими событиями. В этом Толстой шел рука об руку с духом своего времени. Таким образом для него остался в стороне вопрос о том, что мы будем или должны считать историческим событием, а также

<sup>1</sup> Там же. С. 413.

*почти* весь круг методологических проблем, тесно связанных с этих вопросом. И это вполне понятно: Л. Н. подошел к своей теории, исходя из постороннего практического вопроса, на который мы уже указывали; и стремление найти ответ на него ставит этот вопрос в центре, около которого группируются остальные вопросы.

Начав искать ответ на этот важный вопрос, Толстой поставил его прежним историкам и стал к ним с первого шага в резкую оппозицию. И надо сознаться, что Л. Н. повел борьбу с ними сильными аргументами. Он, возражая им, становится с ними на одну точку зрения относительно сущности науки вообще: она для него должна описывать действительность, отображать ее, как она есть на самом деле<sup>1</sup>. И, исходя из этой молчаливой предпосылки, он вполне последовательно говорит, что наука невозможна, пока она отыскивает отдельные причины событий, потому что действительность, в том числе и историческая, нигде не дает нам отдельных причин, везде мы сталкиваемся с непрерывными причинными рядами во всех направлениях. А между тем «для человеческого ума, — говорит<sup>2</sup> Толстой, — непонятна абсолютная непрерывность движения. Человеку становятся понятны законы какого-либо движения только тогда, когда он рассматривает произвольно взятые единицы этого движения». Но это уже погрешность против истины. Как только мы предполагаем отдельные причины, мы не только поступаем произвольно, мы уже в принципе делаем основную ошибку, которая закрывает нам путь к истине. На самом деле есть только всесторонняя причинная обусловленность. Верное решение предполагает восстановление этой непрерывности, и, как мы увидим позже, Л. Н. указывает определенный путь к преодолению этой причинной непрерывности.

Не дает исхода и другой путь. Если мы попытаемся проследить причинные цепи, то мы пойдем в бесконечность. В самом деле. Если А объяснить в истории событием В, то немедленно возникает вопрос о причине В. Найдя ее в С, мы ищем следующей Д и т. д. до бесконечности. Единственным дельным ответом

<sup>1</sup> Наше время смотрит на науку больше уже как на *обработку* представлений действительности.

<sup>2</sup> Л. Н. Толстой. Война и мир. III. С. 370.

могло бы быть указание на пресловутую причину всех причин. С этой точки зрения Л. Н. последовательно утверждает: «Причин исторического события нет и не может быть, кроме единственной причины всех причин». Этим объясняется та почти карикатура, которую Толстой дает в «Войне и мир» в своих отзывах об историках, готовых, как он говорит, видеть причину движений конца XVIII и начала XIX века в деяниях и речах «нескольких десятков людей в одном из зданий города Парижа».

Этим указанием Толстой попадает прежнему, традиционному взгляду на историю не в бровь, а в глаз, потому что этот взгляд требовал от истории, как и вообще от науки, точного изображения действительности. В смысле полного обнаружения причин наука действительно немислима. В пояснение отношения этой критики к современному взгляду мы должны добавить, что современного понимания истории это не касается. Для нас наука представляет не отображение действительности, а обработку представлений действительности. В частности, история не нуждается в отыскании всех причин, а делит их на существенные и несущественные, интересуясь первыми и оставляя в стороне вторые. К этому вопросу мы еще вернемся. Кроме того, для нас существуют пограничные понятия, которых данной науке нет нужды наследовать: она эту работу по праву предоставляет соседней науке.

Но обратимся снова к взглядам Толстого. Показав, что наука-история, стремясь в лице своих представителей понять причины исторических событий, забывает их непрерывность, произвольно выделяет отдельные причины и таким образом удаляется от истины, Л. Н. подвергает не менее резкой критике и те факторы, которые, по мнению историков, опирающихся на изложенный выше и отвергнутый Толстым взгляд, являются действительными двигателями истории: власть, гений, единичная личность и случаи. Для Л. Н. были ложны основные положения истории, следовательно, и те факторы, которые были признаны ею за действительные, могут быть только мнимыми двигателями исторических событий. Вопрос о власти, о роли личности представляет самый интересный и значительный пункт во всех теоретических рассуждениях Л. Н., изложенных в «Войне и мире». Им он посвящает большую часть своего внимания. Их выдвигает в центр основной исходный мотив, на который мы указали раньше.

«Едиственное понятие, — говорит<sup>1</sup> Л. Н., — посредством которого может быть объяснено движение народов, есть понятие силы, равной всему движению народов». Такое понятие историки усмотрели в понятии власти, рассматривая ее как фактор, способный объяснить исторические события. По воззрениям Л. Н., это понятие и не способно исполнить той роли, которая ему навязывается, и в действительности как исторический фактор далеко не является тем, чем оно представляется ученым историкам.

Оно не годится для объяснения исторических событий, потому что понятие власть представляет из себя  $x$ , неизвестное, глубокую проблему, которая не только еще не разрешена, но только еще начинает намечаться. В этом отношении, по взгляду Л. Н., проще поступали древние: они бесхитростно признавали, что жизнь человечества совершается при непосредственном участии в ней Божественной воли, и власть, как ее непосредственное проявление, могла исполнять ту роль, которую ей приписывали историки. Этой непосредственной веры нет теперь, и власть — это неизвестное, для определения которого требуется решить особое уравнение, еще не решенное. Неизвестное же объяснением служить не может.

Как в свое время указал С. Л. Франк в статье в журнале *Вопросы жизни*<sup>2</sup>, Толстому принадлежит громадная заслуга, что он ясно распознал и поставил проблему власти. Тот факт, что один человек одним мановением своей руки заставляет миллионы людей исполнять свои желания, и исполнять беспрекословно, не раздумывая над тем, согласуется ли приказываемое действие с их убеждениями, — этот факт при внимательном к нему отношении не может не представляться нам проблемой колоссальной важности.

И Толстой ясно ставит эту проблему. Но гнев его на историков в сущности обрушивается совершенно беспричинно. Толстой ставит этот вопрос не тому, от кого собственно мы вправе ожидать на него ответа. Мы уже указывали раньше на несомненное право каждой науки, а следовательно, и истории, пользоваться известными понятиями для своих целей как фак-

<sup>1</sup> Там же. IV. С. 128.

<sup>2</sup> С. Л. Франк. *Философия и Жизнь*.

том, предоставляя в то же время соответствующей науке видеть в этом понятии проблему и решать ее. Для историка достаточно наличности такого явления, которое он именует властью, и задача его — объяснить в лучшем случае, как данное лицо достигло власти, как оно ею пользуется и т. д. Употребляя несколько утрированное сравнение, историку, как человеку, принимающему пищу, нет нужды знать физиологию, чтобы успешно переваривать. Эта глубоко интересная проблема власти должна составить предмет психологии, философии права, но не истории.

Заслуга Толстого в постановке вопроса, хотя он и сам дает ответ на этот вопрос. «Власть, — говорит<sup>1</sup> он, — есть такое отношение известного лица к другим лицам, в котором лицо это тем менее принимает участие в действии, чем более оно выражает мнения, предположения и оправдания совершающегося совокупного действия». Нетрудно убедиться, что сущность власти этим определением совершенно не захвачена. Самое большее, что описывает это определение, — это внешняя *техническая* сторона *проявления* власти. Оно также не покрывает многих фактов опыта, на который нередко ссылается Л. Н. Например, власть Иоанна IV или Петра Великого была неограниченно велика, и тем не менее они во многом, в особенности Петр Великий, не только не являлись выразителями мнений и предположений совокупности, но поскольку в данном случае приходится иметь в виду тогдашнее общество, они шли вразрез с ними. Таких примеров история дает нам достаточное количество.

Таким образом, по взглядам Л. Н., понятие власти не только не объясняет ничего, но еще увеличивает число неразрешенных проблем. Вместе с этим решается и вопрос о роли так называемых гениев, великих исторических деятелей как носителей власти. Мы убеждаемся, что Толстой, рассматривая фактическую роль власти в исторических событиях, приходит также к отрицательному результату. Этот вопрос разрешается в указанном смысле не только Толстым-философом, но и Толстым-художником, так как роль власти нарисована в «Войне и мире» яркими, более того — резко яркими красками.

Уже с первых страниц «Войны и мира» начинает чувствоваться та черта, которая с развитием темы выделяется все рез-

<sup>1</sup> Л. Н. Толстой. Война и мир. IV. С. 451.

че и резче: все лица — за самым небольшим и при этом, надо сознаться, непоследовательным исключением вроде Кутузова — говорят и действуют в роли вершителей судеб истории, и автор с глубокой грустью и отчасти гневной иронией смотрит на них со своей точки зрения, которая отрицает за ними всякое значение. Местами эта черта прорывается даже до ущерба художественности.

Поясним этот отрицательный взгляд Л. Н. на действительную роль власти фактами, взятыми из «Войны и мира».

Какова была роль власти в событиях 1812 года с обеих воюющих сторон? На этот вопрос Толстой дает ответ, который поражает своей простотой и неожиданностью. Власти и со стороны русских, и со стороны французов видели цель своих самых горячих стремлений в том, что должно было дать и дало в действительности диаметрально противоположные их ожиданиям результаты. Указывая на то, что французов победило совсем не то, от чего их противники ожидали победы (планы власти, командующих генералов, руководителей, т. е. власть имущих), а русская зима и *народная* война, Л. Н. говорит<sup>1</sup>: «Не только никто не предвидел этого, но *все усилия* со стороны русских были постоянно устремляемы на то, чтобы помешать тому, что одно могло спасти Россию, и со стороны французов, несмотря на опытность и так называемый (*sic!*) военный гений Наполеона, были устремлены все усилия к тому, чтобы растянуться до Москвы, т. е. сделать то самое, что должно было погубить их». Таков взгляд Л. Н. в рассматриваемом нами произведении не только на Наполеона, про которого он говорит, что «Наполеон — это ничтожнейшее орудие истории»<sup>2</sup>, но то же самое он высказывает и относительно других деятелей. Так, он говорит<sup>3</sup> про Багратиона, храбрость которого он ценит, описывая Шенграбенское дело: «Князь Багратион наклонил голову в знак согласия на слова князя Андрея и сказал «хорошо» с таким выражением, *как будто бы* все то, что происходило, было именно то, что он уже предвидел». «Багратион, — говорит автор дальше<sup>4</sup>, — только *старался де-*

<sup>1</sup> Там же. III. С. 140 и сл.

<sup>2</sup> Там же. IV. С. 256.

<sup>3</sup> Там же. I. С. 285.

<sup>4</sup> Там же. С. 289.

*лать вид*, что все, что делалось по необходимости, случайности... делалось, хотя не по его приказанию, но согласно с намерениями». Даже Кутузов, который описывается самыми симпатичными красками, как человек, который понимал сущность дела и знал какую-то высшую истину, не известную надоедавшим ему без конца мнимым вершителям исторических событий, — даже он представляется нам отнюдь не в роли распорядителя, а скорее, в роли человека, который, понимая правоту своего дела, спокойно созерцает ход событий. Толстой сгущенными красками оттеняет это мистическое мудрое знание главнокомандующего, который со спокойной совестью засыпает во время военного совета и который, говоря словами Толстого<sup>1</sup>, «презирал и знание, и ум и знал что-то другое, что должно было решить дело, — что-то другое, независимое от ума и знания».

Отнесемся на момент критически к описанному нами взгляду Л. Н., и мы без труда убедимся в несоответствии его взгляда действительности. Конечно, дух народа и войска, сознание народного дела и т. д., — все это несомненно играет самую важную роль. Но Толстой в горячности борьбы против историков, которые хотят все объяснить единичными личностями, хотя бы это были Наполеоны, уходит в другую крайность и уже отрицает за ними всякое значение.

В самом деле. Возьмем, чтобы ориентироваться в утверждении автора «Войны и мира», крайний вывод из этого утверждения. Мы возьмем обратную картину: пусть, предположим, генералы не командовали бы, войска бы не сражались по их ошибочным планам, дожидаясь всенародной борьбы, что было бы тогда? Надо полагать, что результаты были бы иные. Несомненно, что результат истории будет указывать при объективном к нему отношении на равнодействующую всех действующих в данном случае сил, но действительность не так проста, чтобы устраивать простое сложение сил. Большая часть их, как, например, войско, уже заранее объединено в равнодействующую, и когда наступает известное событие вроде хотя бы объявления войны, то мы не можем считать эту силу за исключительную или существенную причину, потому что условие существовало и раньше, и тем не менее войны не было. К нему, этому

<sup>1</sup> Там же. III. С. 240.

условию, должно прибавиться новое условие, чтобы событие стало возможным. Таким образом, когда борющиеся стороны объединены с большей или меньшей сплоченностью в две силы, то тогда вполне возможно, что действия их могут сыграть решающую роль, и мы будем вправе смотреть на них как на причины данного явления, конечно, предполагая наличность уже известной подпочвы в виде организации и т. п. Наполеон мог явиться причиной известных событий, потому что он мог воспользоваться заведенным механизмом государства, войска, привычки повиноваться и т. д. и, прибавив к этому решение своей воли или несколько других, явиться причиной крупных переворотов. Нельзя оспаривать, что роль войска, духа его и т. д. велика и каждый солдат среди сотен тысяч других имеет свое значение, но мы опять не можем согласиться с Толстым, что «Наполеон ничтожнейшее орудие истории».

Поясним это примером. Когда в сражении падает какой-нибудь рядовой или обыкновенный офицер, или даже генерал, то от этого самый поход не меняет своей цели; это событие, если и замечается, не изменяет хода событий. Теперь представим себе, что шальная пуля или граната убила бы Наполеона в одном из сражений, хотя бы победоносных, например, при Йене. Что тогда? Не перевернуло ли бы это вверх дном все последующие события, которые разыгрались при дальнейшей жизни Наполеона в действительности? Нет сомнения, что события приняли бы совершенно иной оборот. Но, ответят нам, ведь этого не было. Совершенно верно. Но ведь историк, как и Толстой, и не намерен менять фактов. Дело идет об оценке значения отдельных причин, а в этом случае мы вправе прибегать к различным приемам, в том числе и к отвлечению, которое и помогает нам оценить действительную роль данного фактора.

Толстой идет последовательно. Он отрицает и другой прием историков, способный провести в истории тот же фактор, власть, только под условием иного толкования. Он отрицает право «рассматривать действия одного человека... как сумму произволов людей, тогда как сумма произволов людских никогда не выражается в деятельности одного исторического лица»<sup>1</sup>. Толстой не обосновывает этого своего утверждения, но он

<sup>1</sup> Там же. С. 372.

едва ли прав и в этом отношении. Дело идет вовсе не о слиянии воль как таковых, а только о концентрации их на одном факте или в одном направлении, и благоприятные субъективные и объективные условия могут придать деяниям отдельной личности характер выражения *общей* воли.

И «что такое гений?» спрашивает Л. Н.<sup>1</sup> На этот вопрос он дает такой ответ: «Я вижу силу, производящую несоразмерное с общечеловеческими свойствами действие; *не понимаю*, почему это происходит, и говорю: гений». Но стоит только нам предположить, что могут быть и иные цели, неизвестные нам, как нужда в этих аксессуарах историка, в случае и гении, отпадает. Хотя знание этой конечной цели от нас и сокрыто, но нам это не помешает знать факты и законы их смены.

Итак, власть и гений — это мнимые двигатели истории. Какова вообще роль личности в истории? К рассмотрению воззрений Л. Н. на этот вопрос мы и обратимся теперь.

О какой-либо крупной роли ее нечего и думать. На это указало уже все предыдущее изложение. Но Толстой уничтожает значение личности в истории совершенно — во всяком случае, поскольку дело идет о сознательной деятельности. Весь роман яркими красками рисует эту мнимую роль личности. Мы выберем несколько характерных примеров.

Когда беседа в знатном салоне Анны Павловны Шерер, наконец, наладилась, Толстой говорит<sup>2</sup>: «Веретена с разных сторон равномерно и не умолкая шумели». Невольно напрашивается продолжение этой аналогии: будь у веретен сознание, они тоже бы думали, что делают что-то произвольное, меж тем как их в действительности вращают ноги человека или машина и т. д. Описывая различные партии в нашей армии той эпохи, автор говорит на с. 60. III: «Восьмая, самая большая группа людей, которая по своему огромному количеству относилась к другим, как 99 к 1, состояла из людей, не желавших ни мира, ни войны, ни наступательных действий... но желавших только одного и *самого существенного* (курсив мой. — М. Р.) — наибольших для себя выгод и удовольствий». Перед нами длинной вереницей тянутся люди, которые под видом стремления к общему благу

<sup>1</sup> Там же. IV. С. 334.

<sup>2</sup> Там же. I. С. 16.

стремились в сущности к своим целям. «И так точно, — говорит Толстой<sup>1</sup>, — вследствие своих личных свойств, привычек, условий и целей действовали все те неперечислимые лица, участники этой войны. Они боялись, тщеславились, радовались, негодовали, рассуждали, полагая, что они знают то, что они делают, и что они делают для себя, а все были *непроизвольными орудиями* истории и производили скрытую от них, но понятную для нас работу».

Пусть читатель вспомнит, какими красками описывает Л. Н. геройские подвиги. В них менее всего можно видеть сознательные подвиги. Вот перед нами встает комичная сцена в Бородинской битве, когда оглушенный и перепуганный Пьер Безухов бежит назад на курган, который в это время успели занять французы. Взбежав туда, Пьер сталкивается с французским офицером, и оба — тоже с перепугу и инстинктивно — схватывают друг друга за горло, и у каждого из них пробегает мысль: «Я ли взят в плен или он взят в плен мною?» Там, где у людей проявляется сознательная деятельность, она направлена не на мнимое общее дело, а на свое собственное. Каждый служит истории бессознательно. «Если допустить, — говорит Толстой<sup>2</sup>, — что жизнь человеческая может управляться разумом, то уничтожится возможность жизни».

И бессознательно для истории, и сознательно для себя действуют не только второстепенные типы. Когда Пьер спрашивает<sup>3</sup> князя Андрея: «Ну для чего вы идете на войну»? Болконский отвечает следующее: «Для чего? Я *не знаю*. Так надо. Кроме того, я иду» ... Он остановился. «Я иду потому, что эта жизнь, которую я веду здесь, эта жизнь не по мне». Таков ответ одного из самых положительных типов «Войны и мира» и в эпоху великих исторических событий. Это ответ того самого князя Андрея, который по своему пониманию исторических событий как будто приобщается к известной доле того мудрого прозрения, каким по роману «Война и мир» обладал Кутузов. Стихийное сверхиндивидуальное руководство историческими событиями намечается здесь уже достаточно ясно.

<sup>1</sup> Там же. III. С. 139.

<sup>2</sup> Там же. IV. С. 333.

<sup>3</sup> Там же. I. С. 89.

Бросим теперь беглый взгляд на одного из действительных героев, который и не подозревает о своем каком-либо, хотя бы минимальном, значении в событиях, в которых он был участником. Вспомните капитана Тушина и Шенграбенское дело. Маленькая пьяненькая фигурка капитана Тушина, который, казалось бы, умеет только вылуплять глаза на начальство и вытягиваться во фронт, заслоняет неожиданно собой призванных героев. Контраст слишком бросается в глаза. С одной стороны, герои, которые только делают вид, что они руководят событиями и направляют их, а на самом деле те идут совершенно помимо их воли — не исключая и Багратиона, храбрости которого Толстой отдает должное, — а с другой, ничтожная фигурка полупьяного Тушина, забитая, с нерешительным голоском, уже не имея ни тени подозрения о своей какой-либо исторической или героической роли, становится в сущности в битве решающей силой. Насколько отсутствовало в нем сознание этой роли, это лучше всего видно из того, что когда Багратион после окончания дела спрашивает его, каким образом он потерял две из своих пушек, разбитых французскими снарядами, он испуганно молчит, как будто в сознании своей мнимой вины. «Тушину, — читаем мы на с. 318. I, — теперь только, при виде грозного начальства, во всем ужасе представилась его вина и позор в том, что он, оставшись жив, потерял два орудия». Этим взгляд Л. Н. на роль личности иллюстрируется лучше всего.

Но Толстой и на этом не остановился. Он не только отрицает всякую возможность *сознательного* служения истории, но он прямо называет таких людей исторически бесполезнейшими существами. Говоря о 1812 г., Толстой пишет<sup>1</sup>: «Большая часть людей того времени не обращала никакого внимания на общий ход дела, а руководилась только личными интересами настоящего. *И эти-то люди были самыми полезными деятелями того времени*». Приходится предположить, что Толстой меряет их полезность по отношению к особой, неизвестной нам общечеловеческой цели. Иначе, если мы станем оценивать по этому критерию людей в отношении к определенному факту, например, в русско-японской войне, то этот критерий, доведенный до своего логического конца, заставит нас признать самыми по-

<sup>1</sup> Там же. IV. С. 18.

лезными людьми тех из интендантов и подрядчиков, которые стремились на войне набить свой карман, сколько только хватало сил. Не менее полезными окажутся тогда, пожалуй, и удачные дезертиры и даже мародеры. Вот почему приходится предположить, что полезность в данном случае берется по отношению к неведомым нам мировым целям. Да и самое изложение указывает нам именно на этот путь.

«В исторических событиях, — говорит Л. Н.<sup>1</sup>, — очевиднее всего запрещение вкушения плода древа познания. Только одна *бессознательная* деятельность приносит плоды, и человек, играющий роль в историческом событии, никогда не понимает его значения». И мы вспоминаем при этом капитана Тушина, как его представил нам Толстой.

Таким образом в решении этого вопроса определилась еще одна черта в характере исторических событий — стихийность. Л. Н. в «Войне и мире» ясно и определенно подчеркивает стихийный характер исторических событий. Так, князь Андрей думает<sup>2</sup>: «Заслуга в успехе военного дела зависит не от них, а от того человека, который в рядах закричит «пропали» или закричит «ура». И только в этих рядах можно служить с уверенностью, что ты полезен». Так держался, например, по описанию автора, князь Багратион при Шенграбене. Борясь против историков, которые видят в *единичном* лице причину известных крупных переворотов, Л. Н. здесь уходит в другую крайность; для него история получает не только стихийный характер, но в его понимании чувствуется нечто большее: именно, фаталистическая черта — Л. Н. местами и говорит о предопределении в истории. Если роль отдельного лица в истории остается еще в виде бесконечно малой величины, то это только потому, что, сознательно не имея ни малейшего влияния на исторические события, а только обладая сознательным стремлением к своим личным целям, оно все-таки как бессознательное орудие истории входит в состав той массы причин, которая вершит правильное дело истории.

Итак, кто же движет историей? На это Л. Н. отвечает<sup>3</sup>: «Дви-

<sup>1</sup> Там же. С. 18–19.

<sup>2</sup> Там же. III. С. 74.

<sup>3</sup> Там же. IV. С. 452.

жение народов производит... деятельность *всех* людей, принимающих участие в событии и соединяющихся всегда так, что те, которые принимают наибольшее участие в событии, принимают на себя наименьшую ответственность; и наоборот». К этой проблеме ответственности мы вернемся позже. Вся масса участников, сообразно степени своей сплоченности, своему духу, направляет свои силы на общие цели. Эти силы слагаются в заключении в одну равнодействующую, которая и определяет дальнейший ход событий. Чем сплоченнее масса, чем больше она концентрирует свои силы в одном направлении, тем сильнее равнодействующая. Так, на с. 115. IV Л. Н. говорит о «диагонали параллелограмма сил». Но, как мы видели, он недооценивает одни силы, как власть, такие личности, как Наполеон и т. д., и переоценивает другие (рядового, бессознательного деятеля).

Наряду с этим в этом вопросе пробивается и другой, религиозный мотив в понимании Толстого, который и придает его взглядам некоторый оттенок фатализма. «Провидение<sup>1</sup>, — говорит он<sup>2</sup>, — заставляло всех этих людей, стремясь к достижению своих личных целей, содействовать исполнению одного огромного результата, о котором ни один человек не имел ни малейшего чаяния». С тем же взглядом, что «ход мировых событий предопределен свыше», мы встречаемся и в другом месте<sup>3</sup>. Мы предоставляем историкам проверить, насколько соответствует истине утверждение Л. Н., что о результате исторического события «ни один человек не может иметь ни малейшего представления». Нас интересует в данном случае другое. В том же месте Толстой добавляет, что результат этот зависит «от совпадения всех произволов людей, участвующих в событиях», как и вообще в романе «Война и мир» замечается некоторая неопределенность и колебание между признанием массы за действительный фактор и предопределенностью исторических результатов. Оба эти элемента несовместимы, так как предопределение исключает всякий произвол, хотя бы это был произвол «всех людей».

<sup>1</sup> Курсив мой. — М. Р.

<sup>2</sup> Л. Н. Толстой. Война и мир. III. С. 140.

<sup>3</sup> Там же. III. С. 310.

Мы подошли к вопросу о смысле и целях исторических событий. После ознакомления с предыдущими вопросами трудно понять, к какому результату приходит Лев Николаевич в этом отношении. Одно уже руководство истории Провидением и наличие предопределения говорят ясно, что у истории есть цели и есть смысл. Но ясно также, что ни этот смысл, ни цели истории не могут быть доступны нам, бессознательным орудиям истории. Знай мы их, или если бы мы могли понять их, то мы могли бы быть при случае сознательными орудиями истории, а это исключается основной мыслью «Войны и мира». Если мы станем предполагать доступные нашему пониманию конечные цели истории, то мы неизбежно должны будем прибегнуть к двум пустым понятиям, которые Лев Николаевич рассматривает просто как *asylum ignorantiae* историков. Эти понятия — гений и случай. В них не будет чувствоваться никакой нужды, если мы признаем, что могут быть цели непонятные, недоступные нам. Тогда, говорит Л. Н., «мы увидим целесообразность в жизни исторических лиц»<sup>1</sup>. «Как солнце, — читаем мы дальше<sup>2</sup>, — и каждый атом мира есть шар, законченный в самом себе и вместе с тем только атом недоступного человеку по огромности целого, — так и каждая личность носит в самой себе свои цели и между тем носит их для того, чтобы служить *недоступным человеку*<sup>3</sup> целям общим». «Чем выше ум человеческий в открытии этих целей, тем очевиднее для него недоступность конечной цели». Хотя знание этой конечной цели от нас и сокрыто, но это не может помешать нам знать факты и законы их смены, потому что человеку доступно «наблюдение над соответственностью одних явлений с другими»<sup>4</sup>.

Эта недоступность знания конечных целей, предопределенность исторических событий и руководство их Провидением дают повод думать, что и цели эти должны быть не земного, не человеческого, а божеского характера. Это и есть тот религиозный мотив в философско-исторических взглядах Толстого, о котором мы коротко упомянули раньше. Толстой изъясил эти ко-

<sup>1</sup> Там же. IV. С. 335.

<sup>2</sup> Там же. С. 345.

<sup>3</sup> Курсив мой. — М. Р.

<sup>4</sup> Л. Н. Толстой. Война и мир. IV. С. 346.

нечные вопросы о смысле и целях истории из области метафизической философии истории, и если бы он признавал вообще их познаваемость, то они должны были бы поступить в ведение религиозного знания. Для нас достаточно констатировать, что вопрос о целях и смысле истории разрешился для Льва Николаевича *верой* в их божественный, недоступный человеку характер. И в этом надо видеть назревание того религиозного настроения, которое в 70-х годах уже всецело охватило Льва Николаевича.

Теперь мы обратим внимание на другую интересную черту воззрений Толстого, как они нам представляются по произведению «Война и мир». Читатель, знакомый с основными философскими течениями, мог без труда заметить, что Лев Николаевич, перенося центр тяжести истории из отдельной личности в массу, усматривая цель истории в изучении ее законов и т. д., отражает этим на себе отчасти следы влияния позитивизма, который господствовал в пору создания «Войны и мира» в русском обществе. И это вполне понятно у Толстого, который тогда по преимуществу был художником и только приближался к философии. Более интересно сродство некоторых его мыслей с мыслями одного из величайших мыслителей немецкого идеализма. Это — Гегель, господство которого тогда не только рухнуло, но и в своем падении безнадежно скомпрометировало в глазах интеллигенции вообще всякое умозрительное мышление. Гегель сделался в то время своего рода философским пугалом.

Тем интереснее, что Толстой обнаруживает кое в чем сродство с ним. Так, у Толстого индивиды бессознательно служат истории, и в философии истории Гегеля мы встречаемся с тем же утверждением: говоря гегелевским языком, индивиды приносят свою дань объективному духу — он заставляет их служить себе, помимо их воли. И там, и тут ход истории совершается необходимо, хотя у Толстого эта необходимость является результатом предопределения, а у Гегеля она объясняется диалектикой. И там, и тут признаны смысл и цели истории. Но Гегель со своей точки зрения абсолютного знания признал их познаваемыми и назвал их, а Толстой, который переживал разочарование в знании и уходил в сторону религии, изъял их из области человеческого понимания и сделал их объектом веры, признав этим их божественность. Оба мыслителя, несмотря на кардинальную разницу во всем остальном, уничтожив значение и роль личности

в исторических событиях, повторяют даже одну и ту же непоследовательность.

Гегель, как известно, отрицал всякую возможность идеалов, должного, того, что должно быть, но чего еще нет, так как все разумное действительно, и, следовательно, его нельзя рассматривать как должное, а все то должное, что не осуществлено, не есть разумное, т. е. оно теряет характер долженствования. Таким образом всякая личная деятельность, направленная на объективные цели, становилась невысказанной. Индивид со своим интеллектом и волей шел за духом времени. Но Гегель не удержался на этой точке зрения. Ему пришлось признать, что могут существовать так называемые «всемирно-исторические индивиды», которые знают, «в чем есть нужда и что требуется временем», т. е. они фактически могут предвидеть будущее.

То же случилось и с Толстым. Он резко и притом вполне определенно сводит на нуль значение личности не только как деятельной силы, но и в познавательном отношении будущее истории для личности затянута непроницаемой пеленой. Цели истории, смысл, ход и результаты исторических событий лежат за пределами понимания и сознательного влияния отдельных индивидов. Однако и у Толстого есть исключение. Он принужден был допустить — может быть, под влиянием Толстого-художника — наличность, по крайней мере, одного «всемирно-исторического» лица в духе Гегеля. Этим исключением является в «Войне и мире» главнокомандующий Кутузов. Он один, по мнению Льва Николаевича, понимал сущность дела; знал, что должно решить исход борьбы, и презирал и «ум, и знание» своих генералов, носившихся с проектами и диспозициями, которые будто бы могли или должны были уничтожить врага. И не только в отношении этого мистического, какого-то сверхинтеллектуального понимания сути дела Кутузов составлял исключение: Толстой допустил и в отношении деятельности для него исключение. «Кутузов, считая главными бойцами своими двух богатырей: *терпение* и время, — как говорит Лев Николаевич<sup>1</sup>, — не делал никаких распоряжений, а только соглашался или не соглашался на то, что ему предлагали». Но ведь соглашаясь или не соглашаясь, он задерживал или помогал ходу событий, а следовательно,

<sup>1</sup> Там же. III. С. 344.

при условии верного понимания положения дел влиял на течение исторических событий. Здесь, на наш взгляд, имеется хотя единственная и маленькая, но все-таки запятая. Но это, конечно, только небольшое отклонение от главного течения.

Итак, для исторической науки не остается ничего иного, как «оставить в покое царей, министров и генералов, а изучать бесконечно малые элементы, которые руководят массами»<sup>1</sup>. «Постижение законов движения есть цель истории», — говорит Лев Николаевич. Это общий ответ того времени, утверждение, которое защищается и до сих пор очень многими, хотя новейшие течения указали на иное, более соответствующее истине понимание исторической науки. Нам важно установить в данном случае, что этот ответ Льва Николаевича в духе позитивизма вполне последовательно вытекает из всего предыдущего.

Мы обратимся теперь к другому вопросу, обсуждению которого Лев Николаевич посвятил больше двадцати страниц, хотя он и не стоит в непосредственной связи с философией истории. Это вопрос о свободе воли.

Вопрос этот возникает потому, что в истории мы имеем дело с индивидами, которые выступают перед нами как личности и заявляют себя сознательными факторами как в жизни, так и в истории. Они говорят: «Я свободен и потому не подлежу законам». Если бы это было так, то это опрокидывало бы то определение объекта исторической науки, которое дал Толстой.

И Лев Николаевич считается с этим вопросом. Он разрешает этот вопрос так. В человеке есть, говорит Толстой, два пути знания: сознание и разум. «Сознание это есть совершенно отдельный и независимый от разума источник самопознания. Через разум человек наблюдает сам себя; но знает он сам себя только через сознание»<sup>2</sup>. Первый фактор служит условием применения второго и совершенно независим от него. Чтобы разум мог получить возможность применения, т. е. наблюдения, умозаключения и т. д., сознание должно утвердить меня как живущее существо, т. е. хотящее, иными словами — как существо, имеющее свою волю, т. е. свободное<sup>3</sup>. Разум, который и есть источник по-

<sup>1</sup> Там же. С. 374.

<sup>2</sup> Там же. IV. С. 454.

<sup>3</sup> Там же. С. 454

знания всего остального мира, наоборот, ищет всюду обусловленность. Из их независимости и вытекает тот конфликт, что разумно человек не может составить исключения, оказывается окованным со всех сторон причинными цепями и подчиненным необходимости, а сознание никогда не может помириться с этим представлением и непосредственным путем дает каждому непоколебимую уверенность в своей свободе.

Уже тут видно, что Толстой далеко ушел от своих современников, которые хотели покончить вопрос простым отрицанием.

Итак, «разум выражает законы необходимости. Сознание выражает сущность свободы»<sup>1</sup>. Когда дело идет о деятельности, вопрос решается сознанием, и оно безапелляционно утверждает свободу. Когда дело идет о знании, т. е. об отношении я к миру *не-я*, вопрос решается разумом и, конечно, в смысле необходимости.

Мы здесь можем ограничиться этим кратким наброском общих контуров решения векового вопроса Толстым, хотя это решение заслуживает более детального изучения по своей своеобразности, и посмотрим, как этот взгляд Льва Николаевича вошел в его общее понимание истории.

Для истории вопрос этот сводится «не к самой сущности воли человека», а только «к представлению проявления этой воли в прошедшем и в известных условиях»<sup>2</sup>. А считаясь только с представлением, история неминуемо должна его подчинить разуму и вместе с ним необходимости. Но и тут человек в силу естественных условий колеблется между признанием свободы и необходимости, так что в его понимании нет ни абсолютной свободы, ни абсолютной необходимости. Чем больше связь рассматриваемого положения человека с внешним миром, чем дальше по времени этот мир от меня и чем доступнее моему дознанию его причины, тем крепче мое представление о его необходимости. Но так как полная причинная цепь и вместе с ней знание всех причин невозможны, то у меня не может быть и представления абсолютной необходимости, а в лучшем случае мы можем говорить о приближении к пределам необходимости. Наоборот. Чем ближе по времени к нам рассматриваемое событие и причи-

<sup>1</sup> Там же. С. 472.

<sup>2</sup> Там же. С. 459.

ны его мало известны и доступны нашему пониманию, тем большую свободу мы готовы признать за индивидом<sup>1</sup>. Там, где свобода, там жизнь, деятельность, непосредственная действительность, т. е. «то, что рассматривается». Она служит содержанием. Разум же есть то, что рассматривает этот материал под углом необходимости, и необходимость есть форма. Таково истинное взаимоотношение свободы и необходимости<sup>2</sup>.

Но всякое знание по чисто позитивистическому пониманию Толстого есть знание законов. Поэтому и в истории, пока она остается наукой, должно быть все направлено на отыскание законов, т. е. весь исторический живой материал должен подвергнуться обработке разумом и облечься — по крайней мере, по тенденции обрабатывающей его науки — в форму необходимости. И чем дальше, шире и глубже пойдет это подчинение необходимости, тем выше степень научности и знания данной науки. Теперь нам станут понятными слова Толстого: «То, что известно нам, мы называем законами необходимости; то, что неизвестно, — свободой. Свобода для истории есть только выражение неизвестного остатка оттого, что мы знаем о законах жизни человека»<sup>3</sup>. Вот почему история, стремясь к научному знанию, должна последовательно отрицать всякую возможность сознательной исторической роли, потому что иначе пришлось бы признать «свободу людей, как силы, могущей влиять на исторические события, т. е. не подчиненной законам», а это исключается разумом и стремлением к знанию.

Руководясь идеальным случаем, мы можем только сводить эту свободу до бесконечно малой величины, т. е. признавать за ней в принципе известный остаток реальности. Поэтому перед историей всегда будет остаток недоступных ей причин, и она вместо бесплодной погони за отыскиванием причин должна обратиться к отысканию законов. Но для этого ей нужно преодолеть эти бесконечно малые величины, которые конкретно воплощены для историка во всей массе индивидов, участников исторических событий, как в носителях этой хотя и бесконечно малой, но все-таки свободы и самостоятельных влечений. Толстой ука-

<sup>1</sup> Там же. С. 467 и сл.

<sup>2</sup> Там же. С. 472.

<sup>3</sup> Там же. С. 474.

зывает на определенный путь, который должен, по его мнению, привести в знании к победе над этими бесконечно малыми величинами и непременным их атрибутом — *непрерывностью*.

С ней мы познакомились уже раньше. Напомним, что по пониманию Толстого, куда бы мы ни оглянулись при изучении исторических событий, во все стороны разбегаются непрерывные бесконечные причинные цепи. Нарушить эту непрерывность значит удалиться от истины. Поэтому Толстой в духе того времени рекомендует прибегнуть к тому же методу, с помощью которого математика справилась с непрерывностью. Это путь бесконечно-малых величин. «Только допустив, — говорит Л. Н., — бесконечно малую единицу для наблюдения — дифференциал истории, т. е. однородные влечения людей, и допустив искусство интегрировать (брать суммы этих бесконечно малых), мы можем надеяться на постигновение законов истории».

Таков тот методологический принцип, который должен открыть путь к законам истории. Он зиждется на убеждении, что влечения всей массы отдельных единиц однородны. Всякий, кто читал «Войну и мир», легко поймет, что такие «дифференциалы истории» немыслимы, а главное — и недопустимы с собственной основной точки зрения Льва Николаевича. По его взглядам, высказанным в «Войне и мир» и изложенным нами раньше, все участники стремятся, поскольку вообще они могут это делать, каждый к своей выгоде. А в этом случае однородно только одно название, характеристика их деяний; самые же их влечения бесконечно индивидуальны, как и их носители. Таким образом в этом допущении делается не меньшая ошибка, чем та, в которой обвиняет Лев Николаевич историков, нарушающих в своем понимании истории непрерывность. Это, так сказать, теоретическое возражение.

Но и на практике Толстой не удержался на этой точке зрения. Толстой-художник не подчинился Толстому-философу — и мнимые дифференциалы ожили под волшебной рукой великого художника; они живут, действуют со всем бесконечным разнообразием действительных живых страстей, каждый по своему, и вся панорама блещит перед нами тысячами ярких красок, которые не допускают и тени возможности обратить этих живых людей в однородные математические элементы. Чтобы представить себе наглядно эту невозможность, надо только спросить,

возможно ли было бы произведение «Война и мир» при условии такого понимания характера участников исторических событий. И в чем бы заключалась тогда разница между дифференциалами, которые названы Андреем, Пьером, Наташей и т. д. Как живое опровержение, перед нами встают яркие жизненные фигуры Болконского, Наташи, Николая Ростова, княжны Марьи, Пьера и т. д. Нам скажут, что-то, что немыслимо в художественном произведении, то не исключается в науке. Но и это возражение едва ли поправляет дело. В этом случае будет последовательнее вовсе отрицать историю как самостоятельную науку и поставить на ее место, как это сделали в наше время некоторые школы, например, социологию, а так как у истории не будет своего особого объекта изучения, то ей не о ком будет говорить. Она будет книгой без заглавия и без действующих лиц.

Но не только в этом Толстой-художник разошелся с Толстым-философом. Отрицая за Наполеоном всякое значение, Лев Николаевич говорит, что каждый человек, не теряя своего человеческого достоинства, должен сам быть ответственным за свои поступки, и потому ответственность за исторические события, деяния и их характер должна падать на всех участников. «Человеческое достоинство, — читаем мы на с. 111, 310 и сл., — говорящее мне, что всякий из нас ежели не больше, то никак не меньше человек, чем всякий Наполеон, велит допустить это решение вопроса... В Бородинском сражении Наполеон ни в кого не стрелял и никого не убивал. Все это делали солдаты... Солдаты французской армии шли убивать друг друга в Бородинском сражении не вследствие приказа Наполеона, но по *собственному желанию*»<sup>1</sup>.

С теоретическими взглядами Толстого это поистине ужасное утверждение еще можно согласить с известной натяжкой в том смысле, что на рядовую единицу, как на бесконечно малую силу, падает и бесконечно малая ответственность. Но уже и это плохо поддается пониманию, так как «собственное желание» убивать с нашей человеческой точки зрения слишком крупная величина, чтобы ее можно было свести на бесконечно малую, не го-

<sup>1</sup> Курсив мой. — М. Р. Эту мысль можно рассматривать как зародыш последовавшего позже учения Толстого о необходимости совершенствования личности как условия социального перерождения.

воря уже о том, что действительные условия слишком сложны и слишком независимы от воли человека, чтобы его деяния можно было втиснуть в такие упрощенные рамки морали. Но утверждение Толстого ужасно именно потому, что он говорит не о вынужденных или бессознательных деяниях, а о «собственном желании», которое может и должно быть во власти личности. А самое главное — теория, да и самое произведение Толстого ясно и определенно говорит нам, что личность только вполне произвольное орудие истории и как таковое освобождается от всякой ответственности.

Если это утверждение, навеянное в сущности посторонним по отношению к истории желанием взвалить на личность ответственность за ее участие в истории, с трудом совмещается с теорией Толстого, то «Война и мир» в ярких красках дает прямо противоположное освещение этого вопроса. Философ, взвалив ответственность на личность, в сущности уничтожил ее достоинство, так как каждый солдат, например, тогда является ужаснейшим преступником. Но художник живыми образами говорит иное. Весь роман «Война и мир» показывает нам, как стихийно совершается история, как мало думала вся эта беззаботная масса полных жизни людей об убийстве, как добродушно они угощаются табачком, а также простодушно потешаются над усилиями столкнуться на незнакомом языке и действительно иногда доводят это понимание до виртуозности. Напомним в доказательство несколько сцен. Вот перед нами капитан Рамбаль и Пьер Безухов — люди, которые встретились первый раз в жизни в занятой французами Москве в одном доме и ведут не только мирную, но прямо задушевную беседу, и это в то время, когда сердце России попало в руки врагов<sup>1</sup>. А вот картинка, которая показывает нам простой люд в тех же условиях: слуга Герасим и кухарка весело и непринужденно смеются и болтают в это время с французскими драгунами у ворот. Вспомним также великолепную по художественности сценку в лесу в лагере в последний день Красненского сражения. Полузамерзшие капитан Рамбаль и его денщик выходят на огонь из леса и отдаются в руки русских солдат. «Солдаты окружили французов, — говорит Толстой, — подстелили больному (Рамбалу) шинель и обоим принесли каши

<sup>1</sup> Л. Н. Толстой. Война и мир. III. С. 508.

и водки». Когда Рамбаль, приглашенный в офицерскую, не смог и с места двинуться и покачнулся, один из шутников-солдат, подмигнув, спросил: «Что, не будешь?» В ответ послышались со всех сторон протестующие возгласы: «Э, дурак! Что врешь нескладно? То-то мужик, право мужик», и солдаты бережно берут на руки ослабевшего врага, капитана Рамбаля, и несут отогреть в избу, и дальше эта дивная сцена, когда отогревшийся денщик Морель поет французские песни, обнявшись с русским солдатом, и тот к общей потехе повторяет — и очень удачно — за ним слова и мотив<sup>1</sup>. Вспомним все это, и у нас едва ли еще останется сомнение на тот счет, кто прав в этом вопросе: Толстой-художник или Толстой-философ.

И еще об одном пункте, в котором художник пробил брешь в теории философа, мы уже говорили: это — мистическое понимание одним Кутузовым положения дела, в то время как это понимание для личности принципиально недоступно.

Но это немногие диссонансы, которые не могут помешать нам признать за взглядами, изложенными в «Войне и мире», цельность и оригинальность.

Таков общий взгляд Л. Н. на историю, как он изложен им в «Войне и мире». В дальнейшем развитии мирозерцания великого писателя произошел глубокий переворот, который в корне изменил многое в его прежних воззрениях. И взгляд на историю стал во многом иным. Мы в данном случае укажем только на самое существенное.

Прежде всего изменившаяся позиция Л. Н. отразилась в интересующем нас вопросе в том отношении, что в «Войне и мире» исторические события были полны смысла, но ими руководило Провидение и вело человечество к Божественным целям, недоступным пониманию простых смертных; во втором периоде мы встречаемся с иным взглядом: цель истории намечается просто и определенно<sup>2</sup> в том, что *историческое развитие ведет человеческий дух от одного «жизнепонимания» к другому, но уже высшему, более ценному, чем прежде.*

Личность, игравшая роль «исторического дифференциала», становится теперь действительным носителем Божественной

<sup>1</sup> Там же. IV. С. 272 и сл.

<sup>2</sup> Ср. «О новом жизнепонимании» и «О жизни».

искры. Хотя уже в «Войне и мире» встречаются указания на ответственность индивида даже за такие общие деяния, как развитие исторических событий, тем не менее там индивид был только дифференциал, пешка во власти стихийных событий, которые шли помимо воли или даже вопреки стремлениям отдельных лиц. Теперь личность — *все*. Это — могучая сила, которая в своем духе обладает мощью, способной победить весь мир. Не стихия ответственна за то, что вершится в этом мире; теперь, когда и с целей истории у Л. Н. оказывается снятой скрывавшая их завеса, личность может и должна нести ответственность за все. К ней Л. Н. предъявляет абсолютные требования.

Эта перемена во взглядах Л. Н. в сравнении с воззрениями, высказанными в «Войне и мире», особенно ярко сказалась в оценке разума. Великий писатель именно потому и мог предъявить к личности с своей точки зрения абсолютные требования, что личность — носитель разума, а разум теперь истинный источник света. В то время как прежде Л. Н. говорил: «Если допустить, что жизнь человека может управляться разумом, то уничтожается возможность жизни», теперь разум является как раз тем могучим фактором, который открывает истинную жизнь. И человеческая личность именно потому и оказывается такой мощной, что в ней самой заложен этот священный огонь, освещающий и открывающий истинную жизнь. Он, разум, приводит нас к пониманию действительной жизни не только в пространстве и времени, он приводит нас к отрицанию смерти, а это в свою очередь заставляет видеть в устройстве только земной жизни грех. Грех же есть не что иное, как нарушение закона разума<sup>1</sup>. В открытии этих законов разума и кроется в сущности смысл развития истории.

«Жизнь умерших людей, — говорит Л. Н. Толстой, — не прекращается в этом мире». Смерть — это только вступление в «новое отношение к миру», этого страшного небытия, этого абсолютного ничто, в сущности, нет — таков вывод Л. Н. И дух, и творения Л. Н. являются как бы живой иллюстрацией этой мысли. Он с полным правом мог сказать: «не могу молчать», потому что он *может* не молчать. Смерть, являющаяся в глазах большинства началом безмолвия, для Л. Н. оказалась действительно всту-

<sup>1</sup> Ср. «О новом жизнеописании» и «О жизни».

М. М. РУБИНШТЕЙН

плением в «новое отношение к миру». Смерть его открыла широкий простор громаде мыслей, данных в его произведениях, и они пойдут несомненно широким потоком в жизнь, будя живую человеческую мысль и верша свое великое культурное дело. Именно теперь только мы начнем знакомиться со всей глубиной и широтой духа нашего великого писателя.

## ПАМЯТИ И. Г. ФИХТЕ

(К 100-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ СО ДНЯ СМЕРТИ)<sup>1</sup>

Сто лет тому назад смерть унесла в могилу пламенного немецкого патриота — одну из центральных философских фигур Германии и крупного мыслителя-педагога. Условный момент столетнего юбилея является поводом вспомнить об И. Г. Фихте не только для немцев, чествующих в нем одного из своих национальных героев, но и для всего культурного человечества.

Иоанн-Готтлиб Фихте родился в 1762 году в семье ткача в маленьком саксонском местечке Рамменау, и если бы не случайность, то, может быть, мир лишился бы одной из своих больших духовно-творческих сил. Маленький Иоанн поражал всех феноменальной памятью (обычным его делом было пасти гусей). В одно воскресенье местный помещик, желавший послушать проповедь, опоздал к обедне, и окружающие посоветовали огорченному любителю проповедей обратиться к «гусятнику» Фихте, который воспроизвел в точности всю речь проповедника. Это решило его судьбу. Фихте стал учиться, переходить из одной школы в другую, вплоть до университетов в Йене и Лейпциге, где он сначала готовился в богословы. Покровитель его умер раньше, и Фихте пришлось пройти через суровую школу нужды, еще более закалившей стойкий, энергичный и чрезвычайно деятельный характер мыслителя, вообще не любившего уступать или идти окольными путями. Эта особенность характера Фихте, его прямолинейность, пылкий, но необыкновенно устойчивый реформаторский дух заставили его пройти через целый ряд тяжелых переживаний. Нужда явилась внешним поводом к тому, что Фихте пришлось вступить на путь домашнего учителя, но по существу сфера педагогики не могла не при-

<sup>1</sup> Впервые: Памяти И. Г. Фихте (К 100-летнему юбилею со дня смерти) // Вестник воспитания. 1914. № 2. С. 1–7. Не переиздавалось. (Прим. ред.)

влекать деятельного духа этого человека, полного деятельного идеализма и веры в возможность улучшения человечества. Для него характерно, например, как он взялся за свою воспитательскую деятельность в одной швейцарской семье: познакомившись со своими воспитанниками, студент Фихте пришел к выводу, что он должен начать воспитание *с родителей*, о чем и заявил отцу и матери своих учеников. По счастью, Фихте попал на добрых людей, а позже его преданность делу воспитания завоевала ему любовь всей семьи, и Фихте еженедельно настойчиво прочитывал родителям перечень их педагогических промахов. Мы не станем перечислять всех этапов жизни Фихте: еще в Лейпциге безнадежные поиски уроков привели его к изучению философии Канта — к Фихте обратился один молодой человек с предложением помочь ему изучить философию Канта; Фихте, не имевший о нем представления, но твердо веривший в свои силы, гонимый нуждой, принял это предложение, углубился в труд кенигсбергского мудреца, и дальнейший его путь определился сам собой: Фихте нашел свой настоящий жизненный путь. Позже мы его встречаем профессором в Йене, он (1793 г.) появляется в Цюрихе, где знакомится с Песталоцци и зажигается его идеями, хотя, по-видимому, и сам он произвел на Песталоцци большое впечатление. Фихте интенсивно, всей душой переживал события, связанные с наполеоновскими войнами, переживал как личное неутешное горе крушение Германии, но не способен был унывать. Не страшась большой опасности, Фихте обратился к народу с «Речами к немецкой нации», призывая к возрождению и веря в возможность осуществления развернутого им педагогического плана. Впечатление от статьи было громадно. Не имея возможности выступить в роли воина, Фихте все-таки не хотел оставаться в стороне и предложил прусскому королю пойти с армией в качестве вдохновляющего «оратора». Конечно, эта идея осталась неосуществленной, но не по вине Фихте, горевшего желанием послужить обновлению своей родины. Потерпев неудачу в этом, Фихте и его жена в 1813–1814-м годах отдались самоотверженному уходу за ранеными. В январе переутомленная жена тяжело заболела горячкой, Фихте уже отчаялся, что она встанет, но когда кризис разрешился в благополучную сторону, растроганный мыслитель склонился над больной и, как предполагают, в этот момент заразился

сам. Жена Фихте скоро поправилась, а он заболел, и 14 января 1814 года его не стало.

Фихте оставил нам богатое философское наследие, выявив в своих трудах необычайно значительную, оригинальную философскую систему. Из его трудов отметим «Наукоучение» в нескольких различных переработках, «Замкнутое торговое государство», «Назначение человека», «Речи к немецкой нации». Стремясь понять все из единого принципа, не делая предпосылок, исходной точкой для построения своей философии Фихте берет чистое деяние: в начале было деяние, а не слово, — говорит нам он. Что за философию ты выберешь зависит от того, что за человек ты, читаем мы в другом месте. Фихте был человек дела — жизнь, реальность и деятельность сливаются для него воедино, и эта деятельность полна глубокого смысла. Задача философии для него — понять мир как ряд деятельностей разума. Вся его философская система, которую мы оставим в стороне, окрашена строго выдержанным нравственным характером. В конечном счете чувственный мир существует только для того, чтобы служить материалом для нравственно направленной чистой воли, для выполнения морального *долга*, — в этом смысл его существования: мир не нравственен, но он может и должен стать нравственным через деятельную нравственную волю личности. В первый период своей деятельности Фихте вкладывал в понятие Бога смысл *нравственного миропорядка*. Его этика — это этика деяния, как и основное начало всего — бесконечная деятельность. Здесь же заложена у Фихте идея индивидуализма. Для педагогики особенно важно отметить в качестве основного мотива всего его мирозерцания актуализм: основа добра — *самодетельность*, управляемая совестью, основа зла — в *косности*. Каждый индивид — личность, фактор деятельного устройства нравственного миропорядка, и у каждого своя особая задача. Таким образом, основное этическое веление Фихте отлил в требование *поступать согласно своему назначению*. Исходя из такого мирозерцания и назначения человека, Фихте видел смысл права, государства, общества, семьи и брака в идеальном служении в конечном счете универсальной этической задаче. Право собственности обозначает для него право на деятельность, а не на вещи, право на труд, и государство должно осуществить это неотъемлемое право каждого человека на труд,

оно должно для этого соответствующим образом организовать всю жизнь государства, — по Фихте, как замкнутое торговое государство со строго урегулированной внутренней хозяйственной жизнью; тут он очень близко подходит к своеобразному социализму. Но чтобы дать индивиду возможность осуществить свое право, право на труд, государство должно не только регулировать экономическую жизнь, но и подготовить будущих граждан, способных к труду, путем определенного воспитания. Фихте глубоко верит в мощь воспитания. В этом отношении он напоминает нам Песталоцци и в тяжелую пору нашего существования указывает на педагогику как на спасение. Хотя Фихте обращался в своих речах «к немецкой нации», но это не была проповедь шаблонного национализма. Развивая идею любви к родине, идею истинного патриотизма, он дорожит национальностью и родиной как частным воплощением вечного, Божеского на земле. «Кто не узрит себя сначала в свете вечного, тот вообще не может дать любви, не может любить и своей родины». Истинная любовь к родине, истинный патриотизм только там, где нация понята в свете «закона развития Божественного начала». Из национализма Фихте пробивается голос человека вообще, гражданина мира: государство, нация в конечном счете только наиболее ценные средства для выявления чистой человечности, вечной божественной идеи. Выше всех тот народ, который сумел в форме своего особого существования полнее всего насытиться вечным Божественным содержанием, творчеством вечного. Этими идеями должна руководиться и педагогика. Фихте глубоко верил в минуту полного разгрома своего народа в возможность возродить его таким путем. В этом человеческом стремлении он нам так же дорог, как и его гениальный учитель в педагогике — Генрих Песталоцци.

Идея национального воспитания развернулась у Фихте в следующую картину. Общий дух его эхо — стремление к творчеству Божественного на земле. Надо возбудить в человеке непобедимое желание служить добру. Таким образом воспитание нравственной воли это одна из основных задач в педагогике. Из намеченных нами раньше идей Фихте вытекало, что воспитание в широком смысле должно рассматриваться как основная задача не семьи, а государства. В этом решении вопроса об органе воспитания Фихте тем более стал на сторону государства,

что он искал полного возрождения народа через воспитание, но в то же время сознавал, что существующее общество, отравленное грехом и упадком, понесет заразу и в среду детей, *отнимая таким путем возможность оздоровления будущего общества.* И первым проводником в этой порче без сомнения явится семья. Вот почему Фихте отнял у нее функции воспитания и передал их государству. И это тем более, что сама природа детей представлялась ему по существу вполне пригодной для развития на служение добру. Государство должно учить и воспитывать всех детей народа без исключения в особых учреждениях, специально созданных для этой цели. Школе Фихте считает необходимо придать характер настоящего трудового сообщества; государственные воспитательные учреждения должны быть организованы, как «маленькое хозяйственное государство», оно должно содержаться трудом самих детей, по меньшей мере, у детей должно создаваться такое впечатление. Государство вправе, где это нужно, прибегнуть к принуждению к труду, как оно позднее справедливо не сомневается в своем праве принудить к военной службе. Для приучения к труду при школе должен быть участок земли, да и вообще в ней должно быть место только деятельному, самостоятельному приобретению знаний. Фихте не мог, конечно, по всему своему миросозерцанию и натуре не относиться глубоко отрицательно к выучке, основанной на памяти. Эта идея, вдохновленная, несомненно, также духом Песталоцци, особенно дорога нам в наше время, когда в школе идет борьба за развитие самостоятельности и активности у детей. Первая ступень охватывала область наглядного обучения, знакомство с земледелием, механическими работами и ремеслами. Через эту стадию должны были пройти все без исключения — и мальчики, и девочки, чтобы приобрести уже с детства определенные навыки, без которых гражданин был для Фихте совершенно немыслим. Дальнейшее движение вперед определялось способностями детей: им должен быть открыт путь к науке. Фихте проводит эту чисто демократическую идею с присущей ему прямоотой и решительностью.

Везде Фихте выступает в роли горячего проповедника стойкой, выдержанной и строго дисциплинированной воли. Этот характер воли должен быть вскормлен с детства строгим соблюдением порядка в государственных воспитательных учре-

ждениях, где нужно — даже ценой наказания. Подчинение авторитету с ростом детей постепенно заменится добровольным подчинением закону. Это подчинение должно вырасти на почве понимания смысла и разума установленных порядков. При этом Фихте подчеркивает идею бескорыстной взаимопомощи воспитанников.

Пусть многое в этих идеях Фихте не является для нас новым, пусть историку педагогики не трудно распутать те исторические нити, из которых сплелось его педагогическое миросозерцание, Фихте все-таки дал свои идеи в удивительно цельной, строго философски обоснованной форме. Его зависимость от Песталоцци особенно объясняется тем, что идеи Песталоцци близко подходили ко всей деятельной, актуалистической натуре и философскому миросозерцанию Фихте; у него эти идеи органически выросли во всю его систему и через него потекли дальше. Фихте, правда, заимствовал идею труда и трудового воспитания у Песталоцци, но она как идея деяния лежит в основе его миросозерцания. Фихте, что называется, ребром поставил коренной вопрос всякой педагогики: вопрос об органе воспитания, — и вызвал бурные споры своим решением в пользу государства как органа воспитания. Вспомним хотя бы о Гумбольдте или Дистервеге. Таким образом, Фихте оказал большое влияние на развитие педагогики не только по прямой линии на немецких идеалистов Шеллинга, Гегеля и т. д., но и дальше. Многие в его миросозерцании и до сих пор остаются вполне современным и нерешенным, а его актуализм и вера в социальную роль педагогики останутся непреходящим достоянием всех жизненных и здоровых эпох в развитии человечества.

ФИЛОСОФИЯ, УНИВЕРСИТЕТ  
И ОБЩЕСТВО



## ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ В РОССИИ (Набросок)<sup>1</sup>

Хотя нашу родину и нельзя назвать, как Германию, «страной мыслителей» в смысле страны, породившей творцов самостоятельных философских систем, тем не менее было бы крупной ошибкой проглядеть у русской интеллигенции громадный интерес к философии как к научному мировоззрению и как к теоретической основе всякого знания. Если разобраться внимательно не только в современной нам интеллигентской мысли, но и во всем развитии нашей литературы и мыслящего общества, то придется признать, что этот интерес к философии проходит красною нитью через всю историю нашего развития. У нас есть целые десятилетия (таковы тридцатые и сороковые годы), которые тесно срослись с именами творцов грандиозных философских систем, — с именами Шеллинга и Гегеля. Вокруг этих имен кипела горячая борьба целых поколений, которая захватила не только ученую литературу, но и литературную критику и даже самую литературу, а через нее все общество. Как далеко заходил этот интерес, лучше всего видно из собственных слов одного из деятелей 20-х и 30-х годов — Кошелева, который в своих мемуарах<sup>2</sup> говорит, что «тогда господствовала немецкая философия, т. е. Кант, Фихте, Шеллинг, Ойкен и т. д. Мы особенно ценили Спинозу и ставили его произведения выше Евангелия и других священных писаний».

С другой стороны, у нас есть писатели с изумительной напряженностью философской мысли. Таков Достоевский. Все его произведения проникнуты мучительной думой над глубочайши-

<sup>1</sup> Впервые: Философия и общественная жизнь в России: Набросок // Русская мысль. 1909. № 3. С. 180–190. Не переиздавалось. (Прим. ред.)

<sup>2</sup> Появились в Берлине в 1884 г.

ми вопросами жизни: религии, этики, общественной и личной жизни и т. д.

И тем не менее, несмотря на жгучий интерес к философии, с весьма небольшой натяжкой можно сказать, что у нас есть философы, но нет философии, т. е. что у нас много людей, которые посвящают свою мыслительную работу философии, но до сих пор почти нет вполне самостоятельных философских учений. Все это было бы понятно, если бы нам был чужд интерес к тем вопросам, которыми занимается философия. Но жизнь показывает обратное. Очевидно, дело не в недостатке интереса, и приходится или остановиться на мысли, что мы не философский народ, что у нас не хватает творческих сил в этой весьма существенной для человеческого ума области, или же, так как с таким выводом едва ли кто смирится, искать иной разгадки этого вопроса. Такого рода попытку — найти ответ на этот вопрос в психологии развития русской мысли — и представляет предлагаемая статья.

Объяснение этого факта, если не целиком, то в существенной его части, как нам кажется, нужно искать в том, что вся наша мысль развивалась и развивается под чрезмерным давлением и опекой практических интересов нашей ненормальной государственной и общественной жизни. Гонимая ими, а не чистым самодавлеющим стремлением к знанию, пришла наша интеллигенция к философии; не стремление к знанию ради него самого, к истине ради истины, а стремление к истине ради жизни, справедливости, свободы, — одним словом, стремление к практическим благам, практическому мирозерцанию заставило ее углубиться в абстрактные дебри западноевропейской философии. Если иногда и казалось, что в известном периоде наша интеллигенция жила исключительно в области теоретических интересов, как, например, в пору господства эстетического идеализма (приблизительно 1825–1835), то это была только иллюзия. Практические мотивы смолкали как будто на некоторое время, пока мятущееся сознание не отыскивало себе твердой почвы для жизнепонимания в теоретической философии, чтобы с тем большим жаром окунуться в жгучие вопросы действительности, ибо в этих мотивах заключалась до сих пор суть интересов русской интеллигенции. Они служили для нее действительным отправным пунктом, к ним она постоянно возвращалась. А по се-

редине между ними как переходная ступень лежит философия, которая, в сущности, не приобрела еще у нас ценности самодовлеющей величины и ожидает своей очереди в будущем. Как бы мы ни смотрели на науку, приводя ее к связи с жизнью, одно минимальное условие должно быть дано там, где она может расцвести в полном блеске. Условие это — чтобы она была признана как независимая ценность, чтобы к ней был проявлен бескорыстный интерес, направленный на нее как таковую. Философия ради философии — таков, на наш взгляд, должен быть действительный девиз того, кто может рассчитывать создать в этой области человеческого творчества что-либо новое. Пусть потом продукт этого творчества будет соединен и связан хотя бы мириадами нитей с другими продуктами научной и практической жизни, но для его зачатия, роста и рождения нужна всесильная абсолютная тоска по ним как таковым.

Этого-то условия у нас и нет, потому что действительность сковала, как глазами Медузы, все наши помыслы, и мы не в состоянии отвести своего взора на что-либо новое, что не стоит в теснейшей связи с проблемами. Как в заболевшем теле почти все силы организма уходят на борьбу с болезнью, так и у нас в нашей общественной жизни все силы концентрировались и концентрируются на борьбе за элементарные условия гражданской жизни и на излечение того раздвоения в народе, который внес в него своеобразный ход истории. История как бы разделила нашу народную жизнь на два потока.

С введением крепостного права наступило экономическое раздвоение, но оно в те времена не носило полного разрыва между высшим и низшим слоем населения, как бы враждебны иногда их отношения не были<sup>1</sup>. Обе стороны или совсем не отличались, или отличалась очень мало друг от друга по своим нравам, обычаям, понятиям в своем мировоззрении. Даже внешний образ жизни тогдашнего господствующего класса в своем характере недалеко ушел от жизни простолюдина. В полной мере это отчуждение начало назреть в результате реформ Петра Великого. Послав на выучку в Западную Европу высший слой народа, принудив его даже внешне стать европейцем, Петр оста-

<sup>1</sup> Мы в этом отношении не можем согласиться с А. Пыпиным. См. *А. Н. Пыпин. История русской литературы*. Т. IV. С. 261.

вил массу в прежнем русле. Вся разница заключалась в том, что масса была еще больше закреплена. В то время как верхушка с грехом пополам стала, сначала внешне, а позже и внутренне, вживаться и вращать в новые условия европеизма, масса жила своей старой темной жизнью, в своем собственном мире, чуждом цивилизации, запуганная, забитая, принимая все терпеливо как решение неизбежной судьбы, пока у нее временами не пропадало терпение...

Мы не будем долго останавливаться на этой известной трагедии нашей истории, мы напомним этот факт ради общей связи. Таким образом в русском народе понемногу назрел своеобразный раскол, возникли два течения: вверх — западноевропейское, низы остались в старорусском русле. И чем дальше шло наше общество по пути цивилизации, тем тяжелее давило сознание подрастающей интеллигенции это раздвоение. Оно сделалось, наконец, невыносимым и *сконцентрировалось, естественно, на себе все интеллигентные живые силы страны*. И с уничтожением крепостного права далеко еще не исчезла духовно-культурная рознь, которая нас главным образом интересует в данном случае. Она принимает различные формы, но пройдут еще в лучшем случае десятилетия, пока наша жизнь проявит тот минимум оздоровления, который даст нам право признать утраченное духовно-культурное единство восстановленным.

Это раздвоение в народе и тесно связанный с ним историко-философский вопрос о будущем русского народа, с одной стороны, и борьба за свободу и культуру, с другой — таковы главные факторы, которые приковали целиком русскую мысль к действительности и практическим проблемам.

Описываемое явление резче всего проявилось в десятилетие после 14 декабря 1825 года. К нему мы и обратимся сначала, как к более выпуклому. Рассмотрев его, мы легко сможем сделать заключение и относительно последующего времени.

Уже Новиков ощущал эту тяжесть проблем русской действительности. Рассматривая самопознание как высший идеал познания, он усматривал в человеке центральный пункт «земли и всех вещей». Человек свободен по своему духу, только его земную оболочку можно поработить. Он создан и имеет право на блаженство, которое надо искать внутри себя. Этим заключением Новиков вступал в область практических вопро-

сов. Но у него этот вопрос проявляется в очень смутной форме. С его яркой резкой формулировкой мы встречаемся у Грибоедова, который в «Загородной поездке» говорит: «Каким черным волшебством сделались мы чужие между своими. Финны и тунгусы скорее приемлются в наше собратство... Народ единокровный, наш народ разрознен с нами и навек! Если бы каким-нибудь случаем сюда занесен был иностранец, который бы не знал русской истории за целое столетие, он, конечно, заключил бы из резкой противоположности нравов, что у нас господа и крестьяне происходят от двух различных племен, которые не успели еще перемешаться обычаями и нравами»<sup>1</sup>. Из этой цитаты видно, как глубоко захватывал интеллигентское сознание этот разрыв. «У нас нет собственного развития, — с ужасом восклицает Чаадаев в своем «Философском письме», — мы растем, но не зреем...» Казалось бы, говорит он, что наше положение среди Запада и Востока должно было обеспечить нам здоровое развитие путем слияния здоровых элементов того и другого, но этого нет. Мы не видим культурной связи меж нами и человечеством. Мы пустое место общечеловеческой культурной истории. Нет общей связи, нет общей культурной почвы под ногами, нет возможности непрерывного развития, — и в результате полное отчаяние у «незаконных детей» Европы, которое гонит их даже в объятия католической церкви...

Декабрьское восстание может служить своего рода демаркационной линией. После него прорвалась наружу вся сознательная и бессознательная подготовительная работа почти целого столетия. Возвращенные просветительной эпохой идеалы и вера в реформаторское могущество разума потерпели страшное крушение<sup>2</sup>. Пушечный грохот на Исаакиевской площади как ветром развеял все эти мечты, разрушил теоретическую уверенность в себе и духовную почву под ногами. Прежние устои, о которых не думали и пользовались ими как чем-то вполне само собой разумеющимся, превратились в осколки, и личность уви-

<sup>1</sup> Там же. С. 327.

<sup>2</sup> Какое потрясающее впечатление произвел декабрьский разгром на тогдашнее, хотя и небольшое, интеллигентное общество, видно из *Т. П. Пассек. Из дальних лет. Воспоминания; Записки Александра Ивановича Кошелева.* С. 13 и 18.

дела себя в сумятице неразрешенных проблем и безнадежности, которая делала дальнейшую жизнь невыносимой. Придавленная внешней обстановкой, окруженная внезапно ставшим ей чуждым, непонятным миром личность чувствовала себя окончательно сломленной, потому что ее обмануло прошлое, она не видела перед собой будущего, у нее были отняты идеалы, и вот в результате она обращается внутрь себя, чтобы познать себя, упорядочить свое миропонимание и конструировать на новой основе новые жизненные цели. Действительность обманула все чаяния тогдашней интеллигенции, и она уходит в область теоретических вопросов, чтобы в абстрактной философии создать себе твердые теоретические устои.

Таким образом, не теоретический интерес, а суровая действительность указала тогдашней интеллигенции на врата философии, в то время как такие люди, как Чаадаев и Галахов, искали спасения в католической церкви, привлекавшей их именно тем, чего им не хватало и чем, по их мнению, обладала католическая церковь: непрерывной исторической связью, цельным, вполне определенным мирозерцанием и твердой организацией. Естественно, что взоры тогдашней интеллигенции направились на немецкую философию.

Но что особенно интересно, влияние Канта и Фихте на русскую духовную жизнь того времени было ничтожно. Их учение не шло дальше единичных кафедр. И дело, конечно, не в том, что их произведения нелегко поддаются пониманию: мы знаем, что немного спустя наша интеллигенция не остановилась перед Шеллингом и Гегелем. Это объясняется прежде всего тем, что времена Александра I были расцветом лучших надежд в нашем обществе. Оно смотрело уверенно в будущее и жило всецело в области жгучих практических вопросов, так что для теоретической, специальной философской мысли не было ни места, ни времени. В философии *не было нужды* в силу тогдашних объективных условий. Когда изменились эти условия, как мы уже говорили раньше, тогда все взоры, за исключением в некотором отношении Чаадаевых и Галаховых, обратились к философии, в которой тогда царили Шеллинг и Гегель. Кант и Фихте не отвечали тем посторонним внефилософским требованиям, из которых исходила тогдашняя интеллигенция, и они остались обществу в сущности чужды. Наличие таких *практиче-*

*ских* двигательных пружин иллюстрируется еще лучше тем, что, несмотря на полное господство философии Шеллинга в Германии, у нас она до той поры проповедовалась, но *вполне безуспешно* проф. Велланским уже с 1804 года. Тогда *не было* именно той психической почвы в обществе, которую наша действительность создала декабрьским разгромом.

Первой ласточкой стал эстетический идеализм. И это понятно. Первое, в чем должна была у интеллигенции ощущаться потребность, — это забыть ужасную действительность, снова найти нити общего мировоззрения, порванные крушением просветительной философии. Как нам рассказывает Панаев в своих «Воспоминаниях», молодежь того времени была всецело охвачена романтизмом. Да и письма того времени ярко говорят нам о томительном смутном желании слиться с природой, с миром, почувствовать себя воедино с ним, чтобы стать твердой ногой в жизни. Пульсирование жизни в молодом обществе было слишком велико, чтобы оно могло остановиться на одном отчаянии. Было желание жизни, но не было примирения с ней. А эстетический идеализм и натурфилософия Шеллинга больше всего отвечали этому настроению. Они, казалось, возвращали жизни утерянный ею смысл и призывали снова к жизни, хотя и не к той, какая в сущности нужна была тогдашнему обществу. И вот философия Шеллинга становится философией по преимуществу. Возникает целый ряд журналов в духе шеллинговской философии<sup>1</sup>, кружков, которые занимаются ее изучением. Шеллинг становится, как говорит кн. Одоевский, своего рода Колумбом.

Философия должна была возродить ту действительность, из которой мысль русской интеллигенции спаслась в область эстетического идеализма и натурфилософии. Она должна была путем самопознания личности и проникновения в сущность природы сроднить их и дать возможность индивиду вернуться в практическую жизнь, в действительность, в которой были в сущности все помыслы русского интеллигента того времени. «*Самопознание*, — говорит Веневитинов, — вот идея, одна только

<sup>1</sup> Мнемозина кн. Одоевского, Московский вестник, Телескоп и т. д. См. А. Скабичевский. Очерки умственного развития нашего общества. 1825–1860 // Отечественные записки. № 12. 1870. С. 85–123.

могущая *одушевить Вселенную*; вот цель и венец человека...<sup>1</sup>» Вместе с этими ожиданиями спасения от философии снова загорается надежда на свободу, но сначала в форме, окрашенной эстетическим идеализмом. Это была самая приемлемая форма, далекая от неудавшейся гражданской свободы, но манившая своей романтической окраской и беспредельностью. «Прекрасному пределов нет», — говорит Веневитинов<sup>2</sup>, — выражая в этом афоризме один из существенных мотивов увлечения эстетическим идеализмом. Здесь в области философии, поэзии и эстетики открывалась новая возможность не только примирения с жизнью, но и возможность ценной жизни. Мы не хотим сказать, что все это было только вынужденное эстетизирование, но несомненно, что тогдашняя русская жизнь и специфические условия того времени сыграли огромную роль. Видеть в искусстве кульминационный пункт развития, высшую категорию жизни было тем легче, что эстетика являлась своего рода безопасным убежищем от фактической действительности и навеваемого ею отчаяния. Личность искала для себя возможность проявления, которого ее лишали тогдашние условия. Эстетический идеализм указывал ей на возможность такого «наживания» в творчестве, в произведениях искусства. В эстетической жизни личность искала таким образом и надеялась найти гармонию, единство разума, воли и действительности. «Философия и поэзия — вот жизнь!» — восклицает Станкевич. Интерес каждой науки, по Станкевичу<sup>3</sup>, заключается в стремлении души, которая везде ищет поэзии, упоения, везде ищет себя самое, свое единство с жизнью природы.

И это единство давала философия Шеллинга, освобождая своих русских адептов и от другого бремени. Прежние «просветительные» воззрения на природу, поскольку они были распространены, рухнули вместе со всей «просветительной» философией. Вопросы специального исследования были чужды тогдашнему обществу, потому что действительность наша крепко держала их в своих руках. Им важно было восстановить в об-

<sup>1</sup> См. А. Н. Пыпин. История русской литературы. Т. V. С. 458.

<sup>2</sup> Там же. С. 459.

<sup>3</sup> См. Переписка Н. В. Станкевича. 1830–1840. Письмо к А. Грановскому от 14 июля 1836 г.

щем мирозерцании нарушенное равновесие, чтобы потом поскорее вернуться к настоящему исходному пункту, к практическим вопросам русской народной жизни. Поэтому важно было опознание общего. Как говорит Станкевич, не важно знать, когда жил и умер Александр Македонский, достаточно знать, что он был, а это надо знать, чтобы знать, что такое мир. Шеллинг и Ойкен давали в ответ на все эти вопросы картину, написанную яркими красками. Природа перестала быть чуждой и враждебной человеческому духу и гармонично вошла в систему, данную эстетическим идеализмом. Дух и материя сроднились, и мир перестал быть мертвой вещью<sup>1</sup>.

Но безраздельное господство эстетического идеализма было недолговечно. И главная причина его крушения психологически объясняется все теми же мотивам, а именно могучим тяготением к практической действительности, жгучей тоской по оздоровлению национальной жизни. Эстетический идеализм давал некоторое успокоение, но он попросту *устранял* фактическую действительность, а *не примирял* с ней. После разгрома естественно было как будто совсем отшатнуться от действительности и перейти в крайность игнорирования. Аристократическая форма философии, которую представляет из себя эстетический идеализм, не могла быть философски последовательно изжита, вместо этого все тот же фактор — наша действительность — порешил ее судьбу и очистил место для философии Гегеля.

Жизнь противопоставила ему прежде всего реализм литературы. Затем уже в самом начале господства эстетического идеализма Чаадаев рекомендовал для восстановления утерянного равновесия отдалиться религиозному чувству, видя в этом своего рода «диэтику души». Ответы, отрицавшие действительность или не считавшиеся с нею, не годились. В действительности дело обстояло так, что не *философия* была неподвижным пунктом, вокруг которого можно было бы как угодно путем своеобразного толкования перемещать фактическую действительность, как это могло бы быть при *чисто теоретическом* интересе к философии, а наоборот, *действительность* была неподвижной точкой, — дело философии было дать ей оправдание, примирение с нею. Этот действительный мотив и проявил ско-

<sup>1</sup> Например, по учению И. П. Павлова.

ро свою силу: философию Шеллинга сменила система Гегеля. Ее центром для тогдашнего русского сознания была формула, «что действительно, то разумно, а все разумное действительно». Это положение вносило необходимое примирение с действительностью и давало теоретическое право на жизнь. Этою формулою восстанавливалась как бы нарушенная связь действительности. И самое скверное становилось таким образом необходимым звеном развития. Эта формула давала достаточный простор сообразно субъективному запасу оптимизма конструировать себе соответствующее будущее. Она, узаконивая действительность, как она представлялась, давала гарантию того, что разумное не может не быть, не стать действительностью. С гегелевской системой вооруженная вышеприведенной магической формулой наша интеллигенция вернулась через философию истории к действительности и ее больным вопросам. Теория сразу отошла на задний план, пока удовлетворяла гегелевская формула. Его философия истории проложила тот мостик, который дал возможность нашей интеллигенции вернуться из абстрактных областей в область дорогих ей вопросов нашей больной действительности. Центральный практический вопрос нашей народной жизни облекся в форму проблемы философии истории, в форму вопроса о том, какое место должно быть уделено русскому народу в общем развитии человеческой истории.

Эта действительная пружина философского интереса ясно видна и из того, что общество того времени, за самым небольшим исключением, не шло, а главное — не стремилось пойти дальше простого толкового восприятия общего мирозерцания. Самостоятельное научное исследование не входило в состав стремлений интеллигенции, потому что действительные вопросы, захватывавшие ее и настоятельно требовавшие своего разрешения, лежали в противоположной области.

Такова общая характеристика, которую можно дать философским исканиям того времени. Вывод из нее сводится к тому, что философия, несмотря на весьма живой интерес к ней, в сущности имела только служебное значение, удовлетворяя посторонним по отношению к ее проблемам требования.

С тем же самым фактом мы встречаемся и в последующих десятилетиях вплоть до нашего времени. Оставаясь в пределах этого очерка и избегая повторений, мы не станем разбираться

в философских мотивах последующих эпох. Они, на наш взгляд, одни и те же, и читателю нетрудно самому проверить высказанное нами утверждение на философских течениях того времени. Гегелевскую формулу, пропитанную в сущности духом квиетизма и фатализма, скоро сменил материализм, так как в нашем молодом обществе назревали новые силы, оно стремилось к борьбе и потому не могло со спокойным сердцем дожидаться, когда разумное станет действительным. Материализм же по своему, радикальному характеру весьма подходил к настроению общества и в силу тех же радикальных стремлений еще и до сих пор не исчез в низах нашей интеллигенции. Нас интересует в данном случае, что философия истории сразу приковала к себе внимание наших интеллигентов, потому что эта область философии ближе всего подходит к тем вопросам общественной жизни, которые составляли больное место нашей интеллигенции. Посмотрите, как уходит на задний план вся философия, когда появились первые предвестники падения крепостного права. С воцарением Александра II наступает политическая оттепель, и философия не играет собственно почти никакой роли в общественной жизни. На ее месте в качестве далекого напоминания о ней цветут социальные и политические теории, которые в лучшем случае больше по традиции уделяют ей скромный уголок мнимой основы. И опять с разочарованием в политической действительности, вместе с надвигающейся и растущей реакцией растет и тяготение к философским вопросам. Когда воцарение императора Александра III принесло полное крушение конституционных надежд и связанных с ними социальных чаяний, философия снова всплывает на поверхность. Но теперь уже наша интеллигенция, все время оставаясь в теории, не теряет соприкосновения с практикой, пользуясь как переходную ступенью социальными теориями.

К тем же выводам приводит нас и рассмотрение философских стремлений нашего времени. Наша литература является ярким показателем того гнета, под которым держат все области творчества практические интересы нашей общественной жизни. За исключением болезненных попыток новейших декадентов, свидетельствующих только об упадке литературного творчества, наша литература живет описанием быта, факта, действительности, общественных течений и их вопросов. Ли-

тературный идеализм, т. е. творчество образов не только фактической действительности, но и идеальной, остались и почти совершенно чужды. В большинстве литературных произведений нашего времени говорят не столько творческие образы свободной человеческой фантазии, сколько рефлекс, томительная дума, мучительное вынужденное философствование русского интеллигента, загнанного туда большими вопросами нашей действительности. Эта сторона нашей литературы остроумно отмечена кличкой «литературы аргументов».

И в философии мы встречаемся все с тем же гнетом нашей действительности. Конечно, последний период дал кое-что ценное в философском отношении, но это ценное приходится считать редкой единицей. Существенно то, что философия все еще не завоевала себе окончательно самодовлеющей ценности в глазах русского интеллигента: для него она все еще «служанка политики». У нас все еще не создалась в обществе культурная почва самодовлеющих философских интересов, которая одна только может породить самобытную философию, хотя и в редких, но ценных и преемственно связанных экземплярах. До тех пор борьба единиц за философию едва ли принесет обильные плоды.

В самом деле, чтобы убедиться в том, что почти до последнего момента философия действительно рассматривалась как оруженосец политики надо только вспомнить, каким критерием еще до сих пор меряются философские направления, что решает их судьбу? *Политическая или социальная реакционность или прогрессивность*, как это ни странно. Так материализм, позитивизм и близкие им теории сплелись в сознании русского интеллигента с представлением о прогрессивности, которая располагает его в их пользу. Над идеализмом и метафизикой, хотя эти термины давно потеряли свой определенный смысл, тяготеет в глазах нашего интеллигента эпитет реакционности. Системы этого рода рискуют сплошь и рядом быть отвергнутыми, что называется *a limine*<sup>1</sup>. Во всяком случае, судьбу философской системы во мнении нашего интеллигентного общества в большой, если не в полной мере, решают связанные с ней политические воззрения. Это и есть то, с чем не может и не должна мириться

<sup>1</sup> С порога. (Прим. ред.)

философия, потому что это путь систематического обеспокоения. Философии наравне с другими науками нужен тот минимум самостоятельного интереса к ней, который наряду с другими науками поставит ее по ее плодотворности и общей связи с ними. У нас не по философии как общему основному миро-созерцанию отыскивается соответствующая политическая теория, а, наоборот, оно, это политическое учение, есть фундамент, к *которому* и подыскивается подходящая система. В грубых злоупотреблениях в этом отношении особенно погрешны марксисты. Из личных наблюдений и со слов других лиц мы знаем, что многочисленные кружки, в особенности не в столицах, занимаясь философией, оказывались жизнеспособными, если только это изучение ставилось в самую тесную связь с политическими и социальными теориями. Место прежней философии истории, этого мостика между абстрактной философией и политической действительностью, заняла социология. Она выплывала немедленно после ознакомления с общими элементарными очертаниями системы, а затем являлся пресловутый критерий реакционности или прогрессивности — эта истинная болячка на теле философии в России.

Таковы плоды господства интересов нашей политической и общественной действительности. Нам скажут, что мы не философский народ, мы моралисты, богословы и т. д. Это мнение нам приходилось часто слышать. Но это обобщение представляется нам неосновательным. Лишить целый народ какой-либо способности — это и вообще рискованно, а главное, доминирующее положение вопросов морали и религии легко и последовательно объясняется все той же нашей жизнью. По существу, чисто философская система этики или религиозной философии также немислима без цельной философской системы. У нас почти нет оригинальных философских систем, но у нас почти нет и оригинальных этических и религиозных учений<sup>1</sup>.

Бросим, наконец, беглый взгляд на наше время, время после новейшего крушения политических и социальных чаяний интеллигенции. Перед нами в психологии общества опять на-

<sup>1</sup> Л. Н. Толстой примыкает в своей теории к Евангелию. В сущности он сам рассматривает свое учение как только особую интерпретацию евангельского учения.

мечаются знакомые черты той картины, которую мы нарисовали в первой половине этой статьи... Но здесь размах был несравненно шире, участие общества было велико, и сообразно с этим тем тяжелее было отчаяние. В массовых религиозных исканиях как будто слышатся далекие отголоски чаадаевских и галаховских мотивов. Религиозная философия, мистика — вот центры философских исканий этих годов. Как и тогда, в наше время произошло бегство из действительности, разбившей все надежды, в область философских, религиозных и эстетических вопросов. Появляется и другой призрак отчаяния: исчезает непосредственное чувство жизни, а на место его вступает мучительная рефлексия над тем, что носит свой смысл в самом себе и плохо поддается рефлексии — над жизнью: усилия разгадать ее, найти теорией тот смысл ее, который утратила разгромленная действительность. Что такое жизнь? Что такое смерть? Где их разгадка? Эти вопросы, нормальные в общей связи вопросов мирозерцания, тут как бы насильственно выдвинулись вперед и заслонили остальные. И как ни ценны отдельные явления нашей философской литературы, общая атмосфера интеллигентских интересов говорит нам, что с наступлением политической оттепели философия опять вернется в узкий круг своих верных адептов. Потому что она и теперь еще, как и раньше, для подавляющего большинства представляет все то же убежище от политической беспомощности, отчаяния, сомнений и боязни перед действительностью.

И только когда наша жизнь создаст минимум сносной общественной жизни, сознание нашей интеллигенции освободится настолько, чтобы из него мог выкристаллизоваться бескорыстный интерес к философии как к самостоятельной науке — интерес, свободный от посторонних требований. Тогда, надо полагать, создастся та почва, на которой могут вырасти оригинальные плоды русской философской мысли. Тогда философия не будет ограничена жизнью на университетской кафедре, а пустит глубокие ростки во всю духовную жизнь нашего общества. Тогда только мы будем вправе говорить не только о «философии в России», но и о «русской философии», как можно говорить, например, о немецкой или английской философии.

## К ХАРАКТЕРИСТИКЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ<sup>1</sup>

Воспитанные на так называемых точных специальных дисциплинах, мы привыкли, что при входе в известную научную область нас встречает прежде всего общепризнанное, точное и ясно сформулированное определение данной науки. Того, кто подходит с такого рода ожиданиями к современной философии, встречает сильное разочарование. В философии были такие эпохи, как, например, время Гегеля, когда философская система распространяла свое влияние во все стороны, далеко за пределы философской области. Философия Гегеля приобрела почти религиозное значение в глазах своих адептов (в этом отношении особенно поучительны письма Станкевича Грановскому). Формула философии как «самопознания, самоизложения абсолютной идеи, абсолютного духа», как ни смутна она для нашего понимания, казалась в то время настоящим откровением. Наше время далеко не таково. Оно носит на себе в философском отношении все характерные признаки переходного времени.

В самом деле, если мы отвлечемся от чисто местных течений и бросим беглый общий взгляд на современную философию, то перед нами откроется настоящий калейдоскоп философских течений, которые сходятся, пересекаются и расходятся в самых различных направлениях. Тут представлены самые разнообразные учения нового и старого времени. История учит нас, что это явление, по-видимому, обычного порядка. История показывает нам, как, например, за великими системами античного мира, — Демокрита, Платона, Аристотеля, — сле-

<sup>1</sup> Впервые: *М. М. Рубинштейн. К характеристике современной философии // Русские ведомости. 19 июня. 1909. № 139. С. 3. Не переиздавалось. (Прим. ред.)*

довала пора тяжелой, кропотливой переработки доставшегося в наследство материала. По-видимому, с той же переработкой громадной сокровищницы европейской мысли мы имеем дело и теперь, с той разницей, что в наше время ожило в новой редакции и много уже похороненных учений.

Один из самых авторитетных историков философии нашего времени, В. Виндельбанд, говорит, что в наше время под философией обыкновенно понимают «научную обработку общих вопросов миропознания и жизнепонимания». Всякий понимает, как говорит дальше Виндельбанд, что такое определение не дает ровно никакого представления о действительных задачах философии. При попытке определить более точно эту прошедшую через тысячелетия и громадное количество превращений «царицу наук», мы встречаемся с целым диапазоном взглядов на нее, из которых отметим только более существенные.

Прежде всего укажем на течения с универсальным характером. По традиции продолжает жить представление о философии как об общей дисциплине, которая исследует сущность мира, действительное, непреходящее метафизическое бытие, которое лежит в основе данного, непосредственно переживаемого мира. Сюда надо причислить материалистические и спиритуалистические воззрения, которые опять подняли голову (например, Геккель, мистические учения, пробуждение интереса к забытому мистика Беме, к романтикам и к теософскому периоду учения Шеллинга)<sup>1</sup>. Более сильно представлено понимание философии как обобщающей науки. Крушение великих систем немецкого идеализма дало хороший образчик того, куда могут повести догматические посягательства метафизики. Конфликт (например, у Шеллинга и Гегеля) с данными специальных наук привел к полному поражению философии в вопросах обработки действительности. Отсюда возникла дилемма: или отказаться от притязаний на изучение бытия наряду со специальными дисциплинами, бесповоротно завоевавшими себе право на эту сферу, или дать этому изучению иное направление. И тот, и другой путь имеют своих представителей. После того, как отдельные области бытия оказались поделенными между от-

<sup>1</sup> О философии в России, где особенно сильно сказался уклон в сторону традиционной метафизики и мистики, мы надеемся поговорить в другой раз.

дельными науками, философии, по мнению сторонников второго пути, оставались задачи общей науки, которая, стоя уже на основе добытых специальными науками знаний, взяла бы из них общую квинтэссенцию и, объединив их общими принципами, дала бы общеобязательную, общепризнанную философскую систему. Такая система, по мнению представителей этого взгляда, имела два важных преимущества: она сохранила бы за философией подобающее ей положение царицы наук и в то же время не рисковала бы рухнуть, покоясь на несокрушимых выводах специальных наук. Таково, например, в общих чертах воззрение позитивистов, эмпириокритицистов и в значительной мере Вундта. В сущности такой взгляд на философию подходит очень близко к отрицанию ее, как особой отрасли знания. Держась пределов газетной статьи, мы отметим только характерный факт, что Паульсен с неустрашимой последовательностью признал: философов как таковых нет и не может быть, а могут быть только философствующие физики, философствующие химики, физиологи и т. д., потому что при таком взгляде на философию только специалист же ученый и может произвести из массы научных данных отбор того, что существенно для общей картины мира; философ как таковой тут не компетентен, «нет философии как специальности», — таков последовательный вывод из этого воззрения. Он показывает, что путь этот ошибочный. В связи с этим интересно отметить, что у Рилия, например, встречается предположение, что как науки вышли когда-то из философии, так они в будущем могут сойтись в ней. Утопичность этого ожидания ясно видна из того, что науки идут, — при всей их необходимой тесной связи, — не по пути концентрации, а по пути все большего дифференцирования, расчленяясь и специализируясь.

Наибольшим влиянием пользуется так называемое новокантианство, хотя и оно весьма далеко от единства в своих взглядах на задачи философии. Новокантианцы делают два важных по последствиям вывода. Во-первых, по их мнению, философия не может после разрушительной «всеразламывающей» критики Канта заниматься никакими проблемами, не решив предварительно вопросов теории познания, т. е. не отдав себе отчета в субъекте и предмете познания, границах познания, условиях его объективности и т. д. В этом отношении это направление

примыкает непосредственно к Канту. Во-вторых, после того как и психология все больше обращалась в специальную науку, область бытия фактов оказалась поделенной, — нужды в философии как в обобщающей науке не может быть, потому что философия некомпетентна обобщать добытые другими науками результаты, потому что общую картину мира могут дать только те же специалисты. Так как у философии нет в этом случае ни своего особого объекта, ни своего особого метода для обработки этого объекта — действительности, то она тут является либо совершенно излишним дубликатом, либо вступит в конфликт со специальными науками и, конечно, потерпит полное поражение. Философия должна была искать себе новых путей. Возникли взгляды на философию как на «науку и критику познания» (Риль), «научную выработку мировоззрения, исследования принципов научного знания, приготовления новых специальных наук» (Кюльпе), как на «самопознание человеческого духа» и т. д. Более рельефные выводы сделаны гносеологическим идеализмом (Виндельбанд и Риккерт): отдав мир *фактов* в безраздельную компетенцию специальных наук и признав философию одной из особых наук наравне с другими, эта разновидность новокантианства, близко подходящая к Фихте, видит задачу философии в исследовании идеального мира — мира *ценностей*, но с особой *критической* точки зрения. В этой школе философия становится нормативной наукой об абсолютных ценностях, нормах и принципах. Этим намечается новое, более определенное течение философии: у нее таким образом имеются свой объект знания и свой особый критический метод, который обещает свести философию с пути догматическо-метафизической авантюры на путь суженного, но зато твердо обоснованного *научного* знания. И, действительно, вопросы теории познания и ценностей стоят в центре философского интереса нашего времени.

Объективное рассмотрение вопроса заставляет признать, что, как это метко отмечает Риль, «первая философская проблема нашего времени есть все еще сама философия как проблема».

## ПРАВОВЕРНОЕ УЧЕНИЧЕСТВО ИЛИ ФИЛОСОФСКАЯ САМОБЫТНОСТЬ?<sup>1</sup>

Оглядываясь теперь на философские дебаты истекшего сезона, приходится отметить, что он ознаменовался усиленным походом против так называемого правоверного ученичества русской интеллигенции, которая падка до именитых иностранцев и знать ничего не хочет о родных русских философах. Этот упрек принял тем более острую форму, что он слышится не только из повторяющего его на разные лады круга религиозно-философских искателей, но к нему примкнули, видимо, и некоторые видные представители университетской науки. Словосочетание «правоверный ученик» стало своего рода боевым словечком. Все это могло бы носить весьма безобидный характер, если бы в сущности этого похода не крылась все та же старая беда философии в России: отрицание ее автономии, подчинение ее целям, навязанным извне, которые имеют очень мало отношения к чисто философским задачам. О традиционном подчинении философии социально-политическим интересам нам пришлось говорить в другом месте<sup>2</sup>. В настоящей статье мы обратимся к религиозно-философскому течению, которое с особым пылом попрекает «правоверным ученичеством» и воспекает на все лады нашу философскую самобытность.

Прежде всего там, где эти правоверные ученики не замуравились в чисто школьную ограниченность, они вовсе не думают остановиться на словах «учителя» и почивать на лаврах. Не ду-

<sup>1</sup> Впервые: *М. М. Рубинштейн. Правоверное ученичество или философская самобытность?* // Русские ведомости. 11 октября. 1909. № 233. С. 3. Не переиздавалось. (*Прим. ред.*)

<sup>2</sup> *М. М. Рубинштейн. Философия и общественная жизнь в России* // Русская мысль. 1909. №. 3. С. 180–190.

мают они также отвергать русских философов, в незнании которых их огульно и не совсем основательно обвиняет, например, Бердяев. Дело идет только о том, что, поскольку наша философия дала ценные произведения, они все базируются на тех же основаниях научной философии, которые даны всем развитием европейской философии. Это, конечно, не значит, что у нас совсем нет крупных философских творений, а этим утверждается только, что у нас нет права утверждать наличие каких-то своих методов, своих систем и своей особой философской традиции, которая нас переносила бы на иную почву, чем та, на которой стоит развитие западноевропейской философии. И мы, эти «правoverные ученики», думаем идти дальше по пути индивидуального обогащения философской сокровищницы, но мы слишком хорошо помним, к каким результатам пришла прежняя метафизика, и слишком дорожим философией как *наукой*, чтобы поверить на основе не поддающихся определению творческих задатков своей, какой-то совершенно *особой*, национальной философии. Понимая правильно задачи философии, мы смотрим на наших учителей не как на конечный этап нашего философского пути, — это была бы несомненная школьная ограниченность, — а как на плодотворный исходный пункт. Да, нет никакого сомнения, нам нужна «серьезная философская культура», но она создается не вздохами и стонами по философской национальной оригинальности, не возведением рака в рыбу, а действительным творчеством. И тут прежде всего нужна автономная научно-творческая работа, не подчиненная посторонним интересам, как бы насущны они ни были.

Что же делают авторы, утверждающие наличие нашей особой национальной философии? Они, во-первых, указывают на Чичерина, Соловьева, Лопатина, Лосского и т. д. И на наш взгляд, такой аргумент совсем не говорит в их пользу. Ведь все эти философы, — какую бы ни придавать им ценность, — базируются на тех же основах европейской философии, кроме Соловьева, который в выработке своих воззрений испытал на себе в данном случае влияние гетерономных интересов богословия. Все это — видные философы, но мы не вправе пока, основываясь на них, констатировать наличие нашей особой философской оригинальности. Таковой пока еще нет, хотя мы

не сомневаемся, освободившись от посторонних мотивов, философское мышление в России даст нам в будущем право говорить о *русской философии*.

Во-вторых, и это самое важное, наиболее опасное для судеб научной философии утверждение, нам указывают на религиозно-философские искания как на специфический признак нашей философской оригинальности. «Примирение знания и веры», — таков лозунг этой национальной философии, как его формулирует Бердяев в «Вехах»<sup>1</sup>. «Русская философия таит в себе религиозный интерес», — говорит он. Но и с тем, и с другим немислимо согласиться, тем более, что эти признаки возводятся в своего рода *differentia specifica* русской национальной философии. Если бы дело обстояло так, то будущее русской философии обещало бы нам мало хорошего. Прежде всего законно стремиться к общему всесторонне согласованному мирозерцанию, в котором бы вера и знание не мешали жить друг другу, каждое в своей сфере; знание и вера во все не должны слиться в неразличимое единство; наше отношение к миру должно быть возможно шире: мы можем подходить к нему с разных сторон, устанавливая *всесторонне* гармоничное отношение личности к миру фактов и к миру идеалов. Цельное мировоззрение не есть скомкивание в один клубок различных точек зрения, а определение многостороннего отношения личности к миру. Вот почему, где нет неопозволительной ошибки, там знание никогда не будет мешать вере, как вера не требует уничтожения или вобрания в себя знания. Гармония создается их самостоятельным, автономным развитием. Таким образом, та задача примирения веры и знания недействительна, она родилась все из той же нашей общественной обстановки и условий духовного роста. Эта задача создалась все тем же разгромом наших преувеличенных ожиданий от действительной политической и социальной жизни, и она говорит, что ее авторы живут в сущности теми же чуждыми для философии стремлениями. Когда непосредственная действительность разбила их надежды, они стали искать иного бытия, святости, небесного блаженства. И так как в них не было действительной непосредственной чистой веры, которая одна могла бы удов-

<sup>1</sup> *Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции.* С. 18.

летворить их и которая не нуждается ни в каком оправдании со стороны знания, то им понадобилось подчинение философии религиозным интересам. Философия не только не получила действительного признания прав на самостоятельное исследование своих проблем, которые соприкасаются в глазах религиозно-философских искателей с религией, но ей в сущности откровенно и открыто заявляется, что она — *ancilla theologiae*<sup>1</sup>, потому что этому течению не важна философия как таковая, — ему важна вера, которая, по традиционному трагическому недоразумению, оказалась в конфликте со знанием, а в результате потребовалось «примирение». Тут все то же подчинение научной философии ненаучным и притом посторонним целям, подчинение не интересам чисто философского характера, знания, а интересам деятельности, жизни, в более узкой форме — интересам веры. Это явление лежит в одной плоскости с подчинением философии социально-политическим интересам у марксистов и наклеиванием ярлычков реакционности и прогрессивности на философские системы. И там, и тут отрицание философии как автономной науки. В этом подчинении кроется настоящий средневековый идеал. Один из видных представителей религиозно-философского течения сказал на одном закрытом собеседовании, что его религиозное сознание требует метафизического бытия, и философия должна дать его. Это только ясная, открытая формулировка того, что замалчивают другие адепты этого течения: философия должна стать служанкой богословия...

На этот путь, конечно, «правоверные ученики» не пойдут. Их дело — всеми силами стать на защиту автономной философии, которой бы не предписывали циркулярным указом из особого верховного департамента признание и обоснование метафизического, трансцендентного бытия. Она должна сохранить за собой право свободного исследования, — признает она это бытие или нет, это безразлично.

Представители религиозно-философских исканий очень любят указывать «правоверным ученикам» западной философии на крупных представителей философии в России. Но именно один из наиболее интересных и самостоятельно мыслящих на-

<sup>1</sup> Служанка богословия. (*Прим. ред.*)

ших философов, Л. М. Лопатин, дает прекрасную отповедь такому порабощению философии религиозным интересам в первом томе своего капитального труда «Положительные задачи философии» в главе «Рационализм и мистицизм»<sup>1</sup>. И мы в свою очередь можем посоветовать «религиозно-философским искателям» и в частности г. Бердяеву обратиться в этом вопросе к Л. М. Лопатину и указать для примера на следующие его прекрасные строки<sup>2</sup>: «Разум и вера должны развиваться рядом, в полной независимости друг от друга, потому что их двигатели различны. Их окончательная цель, — последняя задача, поставленная самым их существом, — состоит в гармоничном примирении. Но это примирение прежде всего должно быть свободным, с полным сохранением взаимной независимости каждой сферы. Они должны идти к этой цели каждая своим особенным путем, ничего другой не предписывая. Философия жестоко погрешит против своей истинной сущности, если она представит это примирение своей задачей раньше, чем оно сделалось неизбежным следствием свободно усвоенных ей идей. Философия, во что бы то ни стало желающая быть заодно с господствующими верованиями, хотя в ее собственном идеальном содержании не было к тому ровно никаких оснований, становится лицемерной или по крайней мере тенденциозной, потому что заботится не об органическом развитии ею признанной истины, а об ее прилаживании к чему-то извне и насильно данному. Такая преждевременная заботливость компрометирует и философию, и религию одинаково... *Философ должен тщательно различать то, что он понимает, и то, во что он верит*».

Таким образом тот признак, который возведен некоторыми нашими современными писателями в *differentia specifica* нашей *особой* философии, решительно опровергается одним из самых авторитетных наших ученых философов. Как он справедливо говорит, такая «преждевременная заботливость» только «компрометирует и философию, и религию».

И пусть нас не соблазняет костюм национальной философской самобытности: как она ни желательна, как ни ценны нам отдельные философы и их творения, мы не должны обманываться

<sup>1</sup> Л. М. Лопатин. Положительные задачи философии. Ч. 1. С. 275–287.

<sup>2</sup> Там же. С. 282, 284.

М. М. РУБИНШТЕЙН

вать себя, потому что искусственно самобытность не создается; если у нас имеются ее здоровые задатки, — а мы в этом глубоко убеждены, — то они дадут свои плоды. Но для этого нужно сознательно искать одного: *объективного философского знания, научной истины, не конструируя искусственной самобытности*. В этом отношении и «правоверное ученичество», если оно не переходит в фанатизм школы, у нас пока на своем месте.

## ФИЛОСОФИЯ ЦЕННОСТИ КАК ПРОДУКТ ВРЕМЕНИ<sup>1</sup>

Как ни пестры и ни разнохарактерны философские течения нашего времени, но если мы подойдем к ним с точки зрения тех содержаний жизни, которые находят в них свое прояснение, и зададим себе вопрос, что в современной философии является наиболее характерным признаком, отличающим ее от философии других времен, то едва ли кто-нибудь станет отрицать тот факт, что философская квинтэссенция нашего времени вылилась в форму философии ценностей.

Вопросы ценностей — это основная проблема нашей жизни. И то, что это еще не отлилось в достаточно ясную для всех форму, не может служить аргументом против нашего утверждения. Одна из любопытных черт истории, как на это указывает Толстой, заключается в том, что все великое значение пережитого открывается большинству только позже, с высоты отдаленного времени. И мы, несомненно, переживали и переживаем великое время могучих по своим последствиям и значению переворотов духовного, социального и технического характера, например, рабочее движение, завоевание воздушной атмосферы и т. д. Между тем и наше время, по-видимому, тоже не сознает вполне всей величины совершающихся изменений.

Окидывая взглядом пережитое культурным человечеством на протяжении последних десятилетий, мы видим грандиозную картину всеобщего движения и, что особенно интересно для нас в данном случае, глубоко-трагический разрыв между внешней и внутренней жизнью: успехам первой не отвечало равномерное развитие второй, т. е. жизни духа. Богатые успехи техни-

<sup>1</sup> Впервые: М. М. Рубинштейн. Философия ценности как продукт времени // Куда мы идем? Настоящее и будущее русской интеллигенции, литературы, театра и искусств. М., 1910. С. 129–139. Не переиздавалось. (Прим. ред.)

ки и внешней жизни, в особенности в области промышленности, ставшей рычагом современности, сдвинули с насиженного места всю громаду цивилизованного человечества. Тяжелая, малоподвижная машина, движение которой подготовлялось целыми веками, зашевелилась, и от ее движения зашаталась и попадали старые устои цивилизованного мира. На месте многих нерушимых прежде по ценности основ зачастую виднеются обломки старых кумиров, а там, где они еще уцелели, под них все дальше и глубже подкапывается все разъедающая скептическая струя нашего времени.

И вот в результате перед современным сознанием, как когда-то в миниатюре в античном мире в Афинах, вырос целый ряд мучительных проблем о ценности всего того, что составляет необходимую основу всей сознательной культурной жизни человечества: ценность истины, нравственности, религии, всей культуры и цивилизации снова подверглась сомнению. Практически, конечно, жизнь текла своим порядком, хотя и на нее, в особенности в области нравственности, эти духовные шатания наложили глубокий отпечаток, но смысл жизни и культуры был для культурного сознания утерян. Может быть, тут было просто утеряно в наш критический век здоровое непосредственное отношение к жизни. Факт тот, что прежний покой был в этом отношении нарушен. Ведь каждый шаг в жизни сталкивает нас с оценками, мы на каждом шагу оцениваем протекающие перед нами явления жизни и квалифицируем их как добро и зло, истину и ложь, красоту и безобразие и т. д. Но ведь в этом уже лежит признание ценности первых и не ценности вторых. Практически мы при всем скептицизме не сможем ни шагу сделать без этих оценок и пользуемся ими в полной мере. Но на плечи культурного человека навалилось всей своей тяжестью сомнение: да не фикция ли это, не пустая ли иллюзия то, что я именую истиной, добром, красотой, которым человечество должно приносить на алтарь все лучшее своего я. Как и в Афинах во времена не совсем справедливо опороченных софистов, мы перестали относиться непосредственно к фактам и спрашиваем об их *праве*.

Непосредственное чувство жизни оказалось недостаточным, его ценность пала, и наше время часто слышит вопрос: да стоит ли жить; стоит ли вообще болеть о мире; есть ли в нем смысл;

что такое я; в праве ли общество требовать от моего я, чтобы я пожертвовал для него хотя бы пустяком; ценность ли — истина, правда; какой смысл в культуре; какой смысл в прогрессе, в государственной, в общественной, семейной жизни и т. д. При желании можно без труда подобрать в современной литературе полную шкалу антитезисов ко многим библейским заповедям, противоположную им проповедь, и это объясняется не критиканством, а трагическим, тяжелым нащупыванием или *новых путей*, или *нового обоснования* старого. Мы напомним только о некоторых произведениях Уайльда, Ведекинда и др. на Западе, молодой плеяды писателей у нас в России. Посмотрите на литературу, — ведь она вся полна думой над смыслом жизни, над прогрессом, над культурой, над вопросами нравственности и т. д. Последние десятилетия знают даже культурных людей, которые бежали от цивилизации и культурного человечества и селились, как Робинзон Крузо, в необитаемых местах. Большинство вопросов этого характера составляло и, надо думать, будет составлять всегда предмет горячих споров, но в наше время шла и идет речь не только о том, что нравственно, истинно, красиво и т. д., но самая возможность подобных определений, их право, ценность подверглись сомнению. И началась та великая переоценка ценностей, которая не оставила нетронутой собственно ни одной области культурной жизни. Эта скептическая волна прокатилась даже в сравнительно более отдаленной от жизни глубине абстрактной философии: она нашла себе отчасти некоторое выражение в том, что у входа в святилище философии была поставлена теория познания в качестве строгого, неизбежного контролера. И вот перед нами проходят трагические фигуры: Шопенгауэра, у которого мир потерял всякую цену как продукт слепой воли, как покрывало Майи; Гартмана, который шел в отрицании мира по стопам Шопенгауэра; Майнлендера, завершившего свой пессимизм добровольной смертью; Ницше, для которого рушился весь мир старых ценностей и который ярче всех отразил в себе трагическую эпоху «переоценки всех ценностей»; Штирнера, пытавшегося разрушить коллективные ценности и водрузить на их месте абсолютную ценность я и его самодержавное господство; отчасти к этим скептическим веяниям примкнул и Толстой в своем сомнении в ценности культуры, удаляющей нас от природы, и т. д.

В то же время с ужасающей ясностью открылась бездна между внешним, техническим культурным богатством и внутренней грубостью и отсталостью в массах. Как на это уже указывали в последнее время крупные европейские ученые, в особенности немецкий ученый Рудольф Ойкен, глубокий трагизм нашей культурной жизни нашел себе яркое выражение в самом критерии культуры, а именно в возможности определения высоты культуры *исключительно* ее кульминационным пунктом, верхами культуры, не считаясь с прочностью фундамента и самого культурного строения. Тут ясно сказалось, что нормальное сочетание качества и количества отсутствовало. Масса и культурные верхи оказались, несомненно, слишком разрозненными. А для нормального роста нужно здоровое сочетание качества с количеством, углубление внутренней духовной культуры. И тут в первую очередь встает вопрос о ценности самой культуры, о наличии объективных абсолютных ценностей, которые могли бы дать общую нерушимую основу для построения общеобязательного мирозерцания, чтобы вернуть утерянный смысл жизни, а вместе с тем и ее ценность.

Изящная литература, более непосредственно отражающая жизнь и ее думы, служит в особенности у нас в России лучшим показателем того, как, сознательно или бессознательно, все эти вопросы ценности истины, нравственности, красоты, культуры и т. д. захватили все помыслы современного интеллигентного мира. Литература развернула перед нами всю шкалу отрицания всех этих ценностей и возможности их нового обоснования. Отбросьте эту психологическую подоплеку, и многое в литературе становится для нас совершенно непостижимым. На этом основывается отчасти упрек, брошенный, в частности, русской литературе последнего времени, что она «литература аргументов». Для пояснения нашей мысли мы напомним только о «проклятии зверя» Леонида Андреева, который проклинает в сущности культуру, объявляя ее кошмарным ужасом, об этом возмущении «природы» (зверя) против культуры, или ужас перед жизнью в маленьких и характерных рассказах Бориса Зайцева (например, «Волки», «Мгла») ... Но именно потому, что это были вопросы не только художественного характера, а на них возлагались идейные надежды культурного человечества, художественные произведения не могли дать объективного удовле-

творительного решения этих вопросов. Эта задача объективной научной постановки ценностей должна была составить собственный объект философии нашего времени, и ее наиболее чуткие представители сконцентрировали свое внимание на этих проблемах ценностей, взяв их со стороны их общеобязательности, абсолютного характера, т. е. попытались создать этим путем самую *идейную возможность, право* оценки и ценностей, которыми в жизни продолжали пользоваться дальше как необходимым элементом жизни. Эти ценности могли быть в силу своего абсолютного характера только формальными; всякое содержание должно было бы сделать их относительными, между тем как они должны были послужить настоящей идейной основой мира ценностей, без которого жизнь немыслима; те, кто думают исчерпать жизнь и мир человека фактами, обманывают себя, проводя контрабандой оценки и признание ценностей мимо своего сознания. Прежде чем может идти речь об истинном, красивом, нравственном и т. д., надо признавать самую возможность этой квалификации и ее критериев, надо признавать, следовательно, ценность истины как таковой, красоты и нравственности как таковых и т. д., иначе теряется всякий смысл разговоров об истинном, красивом и т. д., потому что это — оценки. Таким образом тут заложена основа цельного и ценного мирозерцания. Только на них может быть воздвигнуто то здание ценностей, в котором так нуждается современность и обойти которое невозможно.

Нам укажут на такие крупные явления нашей публицистики, как Михайловский, который болел всеми вопросами современной жизни, отдал на разрешение так называемых проклятых вопросов все свои силы и тем не менее шел по иному пути, а именно в позитивистическом направлении, где не было и не могло быть этого построения «философии ценностей». Но это — не аргумент против нашего утверждения. Мы уже указывали раньше на то, что «первая философская проблема нашего времени, это — сама философия, как проблема». И мы в данном случае отстаиваем точку зрения, которая, как нам кажется, диктуется современным положением философского знания с одной стороны и духом времени — с другой. Философия, как учение об абсолютных ценностях, как все новое, должна была пробить и пробивает себе дорогу в культурном сознании, вели-

кая задача построения системы ценностей только теперь выкристаллизовывается из мутной формы бессознательного, туманного в определенную задачу. В этом смысле у философии все еще впереди: такие крупные перевороты не совершаются годами, а на них нужны соки и силы, может быть, даже не одного, а нескольких поколений, как и в нашу эпоху совершается только *опознание* того, что подготовляли века. Несомненно, что Михайловский и др. горячо жаждали разрешения этих вопросов; мы отнюдь не думаем отрешить наших материалистов и позитивистов, отрицающих ценности, от культурной идейной работы над этими основными вопросами нашей жизни (более того, можно легко показать, что в сфере беллетристики даже арцыбашевская апология «естества», отсутствия ценностей в сущности не обошлась без них), но нам думается, что они шли и идут по глубоко ложному пути. Нам кажется, что В. Соловьев подметил глубокую правду нашей жизни, когда он говорил о двух странностях в «нашей новейшей истории», которые он объясняет недостатком сознания у нас и из которых для нас в данном случае важна одна<sup>1</sup>. «Люди, требовавшие нравственного перерождения и самоотверженных подвигов на благо народное, связывали (и связывают) эти требования с такими учениями, которыми упраздняется самое понятие о нравственности» ... Позитивисты, как и наша духовно-«максималистская» интеллигенция, практически жили этими ценностями и не меньше, чем приверженцы других направлений. Но они их не хотели признать в *теории* и на своем пути не только не могли бы прийти к их постановке и обоснованно, но не могли теоретически *осознать* самую сущность этих задач.

Итак, когда отчасти рушились, а отчасти пошатнулись старые ценности, перед нами выросла огромная задача, так как жить природой, «естеством» мы уже не можем и такое непосредственное отношение к жизни немислимо, потому что раз пробудившийся интеллект и тысячелетиями вскормленный культурный инстинкт неустранимы, многие искали и ищут и тут срединного пути, но оставалось одно: переоценка ценностей, их новое обоснование. Надо знать, зачем жить, как жить и чем жить, надо довершить раз уже начатый пересмотр, и вот в глуби-

<sup>1</sup> В. С. Соловьев. Соб. соч. V. С. 529.

не и в центре этой мыслительной работы в качестве строительницы теоретического фундамента (обоснования самого *права* ценностей и оценок) стала философия ценностей с ее *критической* задачей всестороннего обоснования системы абсолютных ценностей, в результате чего должно стать возможным цельное мировоззрение. Для жизни нужно мироутверждение. Теоретически, путем мысли, его может дать только философия ценностей. Эта задача совпала вполне в жизненном смысле с внутренней эволюцией самой философии: в последние десятилетия философия установила прямую связь и у чистого мышления с ценностями, каким бы холодным мы его ни мыслили. Это отношение к ценностям дано в основной форме мышления и познания — в суждении. Таким образом, задачи, продиктованные жизнью, нашли себе полный отклик в самой сущности современной философии — в теории познания.

Но нам напомним о другой возможности мироутверждения: о метафизическом бытии как возможной основе мира. Понятно, и тут мятущийся дух интеллигенции, в особенности у нас в России, вспомнил под давлением этих тяжелых и неотложных проблем об отвергнутой им когда-то с таким позором метафизике, искавшей трансцендентного бытия, и ждет отчасти и от нее ответа на свои неразрешенные вопросы. Но на многие вопросы современности метафизика в традиционном смысле не в силах дать ответа. Вина нового не вливают в мехи старые: бытие, хотя и абсолютное, как таковое, никогда не сможет дать того, что составляет теперь в культурном смысле, в отношении сознания вопрос жизни для нас, — бытие никогда не сможет обосновать смысла, должного, ценности; оно как таковое никогда не выходит за пределы простого факта, простого существования, и при такой постановке вопрос о смысле и ценности остается по-прежнему незатронутой проблемой, которая все так же требует своего разрешения, что бы ни лежало в основе мира, — тело ли, дух ли, или воля и т. д. Метафизика дает это обоснование только тогда, когда уснащает это сущее характером ценности, но голый факт сам по себе ничтожен, раз на основе его не вырастает идея цели, смысла, ценности. Ибо только ценностями дается смысл. А архаические попытки прятаться за спину метафизического бытия только тормозят разрешение неотложных и насущных вопросов. И это, тем более что самый вопрос

о действительности тоже, в сущности, есть проблема ценности. Мы должны в данном случае ограничиться этим коротким указанием. Этот характер действительности отметил отчасти своей своеобразной терминологией так мало еще понятый Гегель.

Философия ценностей — это единственный целесообразный путь прийти к цельному нравственному мироутверждению, потому что только абсолютными ценностями можно обосновать самую идейную возможность оценки и мира ценностей и создать таким путем идейную устойчивость смысла мира и жизни. И те, кто пытается обойти эти проблемы ценностей, вводят их бессознательно в *скрытом* виде. Пусть практика как будто идет мимо всех этих мудрствований, и сами философы *практически* ведь тоже не отказываются и не откажутся от деятельности, отложив ее до решения проблем ценностей, но для культурного сознания нужна гармония теории и практики, нужно сознание своего идейного права пользоваться этими оценками и ценностями. И только из признания ценностей может *правомерно* исходить та оптимистическая струя, которая необходима для сознательной духовной жизни культурной личности. Отсюда может и должен получиться оптимизм, но оптимизм деятельный, который живет не чаянием манны небесной, не оптимизм квиетизма, который всю свою надежду полагает на механизм мира и жизни, а оптимизм активный, потому что он переносит центр тяжести в ценности. А к ценностям ведь возможно только одно отношение признания — деятельное отношение личности. Таким путем восстанавливается идейное право на утверждение смысла мира и жизни.

Мы уже отметили, что философия подходит к этим проблемам современности как научная дисциплина, базируясь на критической теории познания. Теперь возникает вопрос, возможна ли научная обработка ценностей? На это может быть дан только утвердительный ответ, если мы откажемся от недопустимого абсолютизирования естественно-научного метода, которое явилось плодом натурализма, и непредвзято отдадим себе отчет в тех минимальных требованиях, каким должна удовлетворять научная дисциплина.

## К ВОПРОСУ О РУССКИХ СТУДЕНТАХ В НЕМЕЦКИХ УНИВЕРСИТЕТАХ<sup>1</sup>

Опять наступает пора — своего рода судный день для русской молодежи, ищущей высшего образования, — пора, когда масса молодежи окажется за бортом высшей русской школы. Для русской женщины высшая школа почти уже закрыта. Между тем, по общему признанию авторитетных лиц, жажда к знанию, желание работать, редко достигали той интенсивности, какой они достигли теперь. И теперь, как и в прошлые годы потянутся целые вереницы юных сил, отвергнутых на родине, искать знания за рубежом, полные юной отваги, мало раздумывая над тем, что их ждет там, в незнакомой стране, в большинстве случаев, как мне показал опыт нескольких лет, без всякого знания языка, а тем менее условий жизни, нравов и общественной жизни зарубежной страны. Мы далеки от мысли отговаривать от такого шага ту часть молодежи, которая намерена тронуться в путь в заграничные университеты, — жизнь, к сожалению, ставит многих с гимназической скамьи перед дилеммой либо отказаться от образования, либо ехать за границу. Но кое-какие краткие сведения, которые мы намерены дать здесь, может быть, уберут многих от излишних ожиданий и надежд. Мы будем говорить только о немецких университетах, так близко знакомых нам.

Автор этой статьи лет восемь тому назад, оставив русский университет, тронулся в путь в Германию с той же наивной верой в авторитет научных стремлений. «Страна мыслителей и поэтов» окутывалась в моих глазах, как у большинства абитуриентов, романтической дымкой, которая всему придавала иной вид, чем было на самом деле.

<sup>1</sup> Впервые: *М. М. Рубинштейн. К вопросу о русских студентах в немецких университетах // Московский еженедельник. 1908. № 39. С. 38–48. Не переиздавалось. (Прим. ред.)*

Прежде всего приходится расстаться с наивным ожиданием всеобщего уважения и сочувствия к отважным искателям образования. Пока русских в немецких университетах было мало, они представляли известный интерес для некоторой более интеллигентной части немецкого студенчества, но теперь между русскими и немецкими студентами царит полное отчуждение, которое местами, в особенности в технических высших учебных заведениях, доходит до явной и очень обостренной вражды, и только западноевропейская корректность и требования вежливости кое-как затушевывают проявления этой вражды в повседневной университетской жизни. Коллективное требование об удалении иностранцев из немецких высших школ подавалось не раз, и требование это становится все настойчивее. В то время как прежде это требование не шло дальше кругов немецких корпораций, теперь оно находит свое выражение во все увеличивающихся ограничениях поступления в университеты. Но о фактических условиях речь пойдет ниже.

Незнание языка приводит к тому, что большинство уже с первого шага замуравывается в кружки соотечественников, и чем дальше, тем больше, так как романтические юные ожидания с первого же шага наталкиваются на кричащие противоречия. Поднимается целая буря недовольства и большинство заболевает типичной заграничной болезнью раздражения против всего туземного. Это приводит к окончательному отчуждению от немцев, а без практики в языке — к тому, что многие и очень многие из кончающих за границей уезжают домой с очень плохим знанием языка. С плохим знанием языка и с неизбежной для большинства заграничной болезнью раздражения против всего немецкого, конечно, нечего и думать добиться взаимного понимания и возможности общения. Кто ездил за границу не на курорты и не с рекомендациями в определенные немецкие круги, а пожил настоящей жизнью массового русского студента за границей, тот знает, какая ужасная болезнь это раздражение, хотя она, вероятно, и не числится прямо в медицинском регистре болезней. Немецкий язык, гладко расчесанные прилизанные головы немецких студентов, усы, воротнички, манера говорить, поклоны, ежеминутно слышащееся «ах», «bitte», «danke» и т. д. — все эти мелочи наполняют душу заболевшего неизъяснимым раздражением, и он клянет все немецкое, не за-

мечая сам, что впадает в ту же нетерпимость, какую мы ставим в вину немцам-студентам. И ко всему вначале вечное чувство голода у тех, кто не устроился на русском столе, — результат осойбой немецкой кухни. Проходит год, иногда два, пока привыкнешь к ней.

Хуже всего то, что, как это ни странно, взгляды наших соотечественников на науку как на общечеловеческое достояние, своего рода научный интернационализм, далеко не разделяются массой немецкого студенчества. Для многих немецких студентов мы, иностранцы, представляем расхитителей их национальной собственности, — таковы результаты национального угара, в котором еще до сих пор живут немецкие бюргеры. В качестве характерного случая позволим себе привести следующий факт: один студент, и не из худших, в разговоре во время совместной прогулки тоном полной объективности выразил свое удивление по поводу того, что правительство терпит иностранцев в немецких университетах. «Вы — наши конкуренты, соперники в той или иной области. Вы обучаетесь в наших школах, усваиваете *нашу* науку, а затем уезжаете домой и будете бороться с нами нашим оружием». Мое возражение, что ведь физика, например, далеко не одними немцами создана, ни на йоту не изменило его точки зрения. Да иначе и быть не могло: мы смотрим на предмет с разных сторон: мне был чужд тот национализм, который масса немецкого студенчества вносит даже в область научной жизни.

Но не только это вносит отчуждение. Разлад начинается уже с костюма. В немецком университете в подавляющем большинстве учатся люди обеспеченные, меньшинство стипендиаты, в особенности теологи, еще меньше тех, кто пробивается своим собственным трудом. Этим отчасти объясняется тем, что немецкое студенчество вычищено, одето всегда по моде, в воротничках и манжетах ослепительной белизны, чисто выбрито, коротко подстрижено, гладко причесано и прилизано, одним словом «korrekt», как говорят немцы, с головы до пят. Все это было бы, конечно, далеко не плохо, если бы это не возводилось в своего рода закон. Дело в том, что мы не представляем себе, как сильно в Германии давление общественного мнения, что там все не подходящее под гребенку общественного мнения, подвергается со стороны общества гораздо большему

давлению, чем у нас. И вот среди этой публики в аудитории нередко появляется всклокоченная голова русского студента, с небритым лицом, в русской рубашке. Немцы глубоко возмущаются видом таких наших соотечественников и считают неуважением к себе и их обществу такую внешность. Несколько лет тому назад в Берлине студентами-немцами было подано коллективное заявление анатому проф. Вальдейеру с просьбой воспретить русским являться в аудиторию в «спальных рубашках». Конечно, большее право во многих отношениях лежит на стороне немцев, хотя бы как хозяев. Но и тут есть одна сторона, которая полагает между русскими и немецкими студентами резкую границу. Для немца такого рода внешность вполне достаточное основание, чтобы избегать всякого рода соприкосновения с русским. У меня был, например, один очень симпатичный знакомый студент, человек весьма интеллигентный, — его стихотворения печатались в некоторых крупных наших журналах, — но он был частенько не брит и плохо одет, и мне никак не удавалось свести его с моим хорошим знакомым немцем. Он регулярно извинялся и говорил, что внешность г. Ф. делает для него общение с ним невыносимым. Конечно, я говорю про общие явления и спешу оговориться, что есть и исключения. Мы напрасно стали бы разбираться в том кто виноват: и виноваты, и не виноваты обе стороны. Причина лежит глубже. Факт тот, что и в этом отношении отчуждение дает себя чувствовать. Приходится юному приверженцу русского костюма пережить много страданий, прежде чем он в конце концов сдастся. И хуже всего именно сознание, что нервные силы расходуются попусту.

Как в высшей степени характерный факт приведем следующее обстоятельство: в первую пору моего пребывания в Германии, мне сплошь и рядом приходилось обсуждать с немцами вопрос о моих земляках и с первых же слов немцы говорили о внешности. Я пробовал, как и многие из моих соотечественников, пояснить моим собеседникам, что многие из этих небритых юношей в потасканных костюмах и косоворотках живут на ничтожные средства, терпя всяческие лишения ради образования, но эти горячие реплики не вели ни к чему. Немцы в ответ на это пожимают плечами, отказываются понимать такого рода героизм и спрашивают, для чего же эти люди идут в университет, если у них нет средств на учение: не все обязательно

должны учиться в университете. Мы здесь опять-таки по глубоким причинам стоим на разных точках зрения: в нашей жизни еще не вылупилась наружу с достаточной полнотой та простая истина, что при современном устройстве наших университетов и общественной жизни они должны составлять по преимуществу удел состоятельных классов. Немцы старше нас в культуре, там и в университете перепродукция и отношение классов более откровенно сознательное. И университет в силу этих и других условий по внешности, и в большей степени внутренне не демократичен. Это особенно отразилось в костюме. А поскольку, как я уже заметил выше, общественное мнение на Западе далеко больше давит личность, то и в университете для русского этот, по-видимому, пустой вопрос, далеко не маловажен: он может в достаточной мере отравить жизнь.

Все это, конечно, внешность, и ей нельзя придавать много значения, но там, за рубежом, все это причиняет много страданий, потому что первое время приходится *volens-nolens* жить этой внешностью. Нам, например, претит титулование профессоров «тайными, статскими и т. д. советниками», но к немецкому профессору обратиться без прибавления его титула нельзя. На этой почве происходило и происходит много неприятных инцидентов.

Те, кому удалось перешагнуть через внешность, а в этом случае можно посоветовать только одно — подчиниться по мере возможности западноевропейским требованиям хозяев, сталкиваются с иного рода недоразумениями. Условия, в которых мы живем настолько различны от германских, что мы, говоря на одном и том же языке, сплошь и рядом говорим о разных вещах. Объясняется это тем, что мы одним и тем же именем называем не одно и то же. Примеров можно привести бездну, в особенности из области политики и социального быта. Например слово «чиновник» и «чиновничье отношение» у нас и у немцев это две совершенно разные вещи. И в действительности обе стороны произносят их с разными оттенками. Возьмите для курьеза слова «полиция», «солдат» и т. д. Подавляющее большинство немецких студентов — национал-либералы; либерализм, как известно, весьма жалкого свойства.

Мне припоминается одно двухтысячное студенческое собрание в г. Ф., которое должно было в ряду других служить про-

тестом против Чемберлена, якобы оскорбившего немецкую армию. Всеми уважаемый хирург взшел на кафедру и начал свою речь словами: «Милостивые Государи! Я — солдат...» Впечатление от этих слов было потрясающее для обеих сторон — русских и немцев. В то время как почтенный хирург открылся для наших соотечественников как милитарист национал-либерал и потерял в их глазах очень много, немцы ревели и аплодировали в течение десяти минут. Ему была устроена небывалая овация.

Мы не станем обсуждать причины этого различия. Факт тот, что одни и те же слова вызывают в нас и в них часто глубоко различные представления. Для тех, кто приезжает в Германию на короткий срок или живет в отеле или пансионе, все эти мелочи, конечно, неважны. Но зауряд-студенту приходится со всем этим считаться. Ему приходится жить в университете и при отсутствии известной доли приспособляемости терпеть много от всех этих мелочей. Ведь тяжело быть вынужденным жить в массе людей и чувствовать себя как в военном лагере, окруженном враждебным элементом.

Все это самым скверным образом отражается на занятиях. Без общения нет практики в языке, не говоря уже о невозможности познакомиться с местными условиями жизни, без практики в языке почти невозможно изучить его, — только по книжке, — а без знания языка нельзя учиться. Все это создает такие условия, что все живут в тоскливом ожидании конца этого пленения и взоры всех обращены туда, на родину. Каждому, кто едет в Германию, надо отдавать себе отчет, что он берет на себя нелегкую задачу; надо помнить и быть готовым к тому, что там придется во многом произвести ломку над собой, во многом подчиниться требованиям, которые нам часто чужды. Всеми этими условиями и созданным ими раздражением, помимо нашей поразительной недисциплинированности и политической нетерпимости, и объясняется главным образом тот факт, что за границей почти нет русских колоний в смысле объединения земляков. Все живут большей частью вразброд, небольшими кружками и томятся тоской по родине. Колониальные собрания — лучший показатель той нервной атмосферы, в какой живет русский рядовой студент за границей.

Подводя итог своим впечатлениям, мы должны оговориться, что отнюдь не думаем отрицать, что нам есть много чему по-

учиться у немцев. Если мы и говорим только об отрицательных сторонах студенческой жизни в Германии, то это потому, что именно о них позабывает большинство, отправляясь учиться за границу.

На вопрос о том, имеет ли смысл сразу с гимназической скамьи ехать учиться за границу, мы должны ответить безусловно отрицательно. Помимо того, что на изучение языка приходится истратить много лишнего времени, растрачивается громадное количество нервных сил, еще недостаточно установившихся, совершенно непроизводительно на пустяки: на внешность, на ломку и приучение себя к условиям, в которых никто из нас жить не будет. Самое учение во многом ведется значительно иначе, чем у нас, применительно к иным условиям жизни. Это особенно заметно в технике, потому что в Германии специализация доведена до крайней степени. Тем, кто может, надо всеми силами устраниваться в России. Другое дело поездка за границу после окончания университета или высшей школы. Тогда та самая узкая специализация, которая для студента очень нежелательна, является для окончившего весьма благоприятным обстоятельством.

Кого обстоятельства вынуждают ехать за границу, тому прежде всего необходимо не обманывать себя относительно условий жизни, нравов и пр. данной страны. Об этом мы говорили уже, а затем: 1) если можно, необходимо дома на месте хоть немного ознакомиться с языком; 2) необходимо запастись возможно большей долей терпимости и желания считаться с требованиями хозяев, начиная с внешности. Это многие делают, к сожалению, только после упорной борьбы, между тем рекомендуемым нами путем сберегается масса нервных сил. При наличности этих двух *необходимых* данных 3) не следует ни в каком случае замуровываться исключительно в круг своих соотечественников, как это делает большинство, а искать общения с туземцами. Это необходимо для совершенствования языка и дает много в смысле ознакомления с условиями учения и жизни, учебными пособиями, нравами и обычаями страны и т. д. Этим путем язык изучается сравнительно легко и незаметно, и несколько сглаживается то чувство отчужденности, которое в ином случае приносит много страданий.

Нельзя не порекомендовать хорошего немецкого студенческого обычая переходить в течение университетского кур-

са из одного университета в другой. Таким путем можно хорошо познакомиться со страной, с постановкой дела в различных университетах. Из немецких университетов лучше всего вначале поступать в небольшие университеты, из которых в каждом есть свои светила. В них легче найтись, ориентироваться, познакомиться как с земляками, так и с немцами. После двух-трех семестров можно перейти в большой университет уже с известным знанием немецкого языка и немецкой жизни. Особенно хороши Фрейбург и Гейдельберг в Бадене, в Шварцвальде с их чудными окрестностями.

Условия жизни в университетских городах Германии сравнительно везде одинаковы. Месячный бюджет определить точно невозможно: все зависит от потребностей, привычек и умения устроиться. В среднем надо считать на жизнь не меньше 35 или 40 рублей в месяц. Это необходимая сумма, чтобы жить сносно, *без лишений*, но только с необходимым. В Германии, как и везде за границей, есть масса молодежи, которая живет и на меньшую сумму, даже на 15 рублей в месяц, но это уже значит бедствовать, терпеть лишения в самом необходимом. В эту среднюю цифру мы не включаем покупку книг и плату за учение. И то и другое обходится в Германии недешево. При поступлении в университет (имматрикуляции) приходится платить в среднем около 18 марок, при выходе — от 10 до 12 марок. При переходе в другой университет — также марок 10–12. В некоторых политехникумах, например в Карлсруэ, русских студентов облагают особым налогом в пользу политехникума — до 50 марок для зачета семестра обыкновенно требуется оплатить 4 недельных часа минимум. Если принять во внимание массу необходимых предметов, то плату за учение надо считать от 30 до 75 рублей за семестр<sup>1</sup>. Особенно дорого обходится оплата предметов у медиков и химиков, а тем более в специальных технических школах, где приходится принимать участие в экскурсиях за *собственный* счет.

<sup>1</sup> Многие сочтут эту цифру слишком высокой, считая возможным слушать «зайцем», т. е. не оплачивая. Против этого следует бороться всеми силами. Это один из пунктов, который вызывал и будет вызывать со стороны немцев репрессивные меры по отношению к русским. Немцы прибегают к этому только в виде редких исключений.

Учебный год делится на два семестра: летний и зимний. Летний семестр официально начинается 2 апреля по старому, 15 по новому стилю, занятия начинаются обыкновенно числа 12 / 25 апреля, записываться можно до 7 / 20 мая. Летний семестр заканчивается приблизительно в первых числах августа по новому стилю, т. е. 18–20 июля по-нашему. Зимний семестр начинается официально 2 / 15 октября, лекции — числа 12 / 25 октября, а запись студентов и оплата лекций продолжают до 7 / 29 ноября.

В немецких университетах для окончивших гимназию пока нет никаких ограничений, кроме Берлина, который требует свидетельства о благонадежности. Кроме того, в Берлине приходится давать сведения полиции о том, на какую сумму вы намерены жить. Тот, кто указывает незначительную по местным условиям сумму, например, меньше 50 рублей в месяц, рискует быть высланным. Да и вообще надо сознаться, что берлинская полиция с русскими студентами не церемонится. В других университетских городах Германии нет ничего подобного. При поступлении представляются обыкновенно аттестат зрелости и паспорт. Посещавшие высшее учебное заведение могут заменить аттестат зрелости университетским свидетельством, но в нем должно быть упомянуто, что владелец его окончил соответствующее средне-учебное заведение. Реалистов принимают, но не медицинский и филологический факультеты.

Таковы необходимые сведения о поступлении. В Германии требуют для докторского экзамена на всех факультетах, кроме медицинского, зачета минимум шести семестров, на медицинском — девяти. Между прочим, немногие из отправляющихся в Германию учиться знают о том, что заключительный докторский экзамен стоит там большую, по нашим понятиям, сумму денег. В среднем докторский экзамен оплачивается в 300 марок (у медиков даже 450), да печатание 200–250 экземпляров диссертации обходится в 100–200 марок, смотря по величине. Таким образом докторский экзамен обходится с побочными расходами (на диплом и т. д.) в 200 рублей *минимум*. Медикам надо считать не менее 250 рублей. К общей сумме надо прибавить плату за заграничный паспорт, так как за 4–5 лет пребывания за границей набегают далеко не безразличная для массы студентов сумма.

Что касается специальных технических высших школ, то в крупных политехникумах, помимо налога на иностранцев,

существуют особые ограничения. В Берлине требуют конкурса или известного числа семестров русской технической школы. В Дрездене принимают из окончивших гимназию только тех, у кого есть зачет не меньше двух семестров русского политехникума, от реалистов требуют зачета не менее четырех семестров. Более свободен доступ в Карлсруэ и Дармштадте, хотя в Карлсруэ ректор иногда устраивает экзамен в немецком языке. Экзамен состоит в разговоре с ректором, который обыкновенно удовлетворяется мало-мальским умением объяснить. Нельзя не предостеречь против частных технических школ, которые принимают на самых льготных условиях, выставляют широкую программу, но далеко ее не исполняют, да и работа обходится в них недешево. Мы упоминаем здесь об этом потому, что на рассылаемые в массу экземпляров проспекты этих школ попало много неосведомленной молодежи. Как и в университете, дипломный экзамен стоит в политехникуме довольно значительную, чуть ли не большую сумму денег.

Что касается женщин, то здесь мы встречаемся с еще большими ограничениями в сравнении с прежними условиями приема. Как известно, немцы пошли в деле решения вопроса о женском высшем образовании далеко последовательнее нас. Они предъявили к женщинам те же требования для поступления, что и к студентам. И большинство университетов уже принимает немки с аттестатом зрелости мужских немецких гимназий в *действительные* студентки. Для иностранок — в виду имеются главным образом учащиеся из России — прием очень затруднен. Прежде всего везде требуют свидетельства по латинскому языку за 8-й класс мужской гимназии. Некоторые университеты требуют аттестата зрелости за мужскую *немецкую* гимназию, другие принимают только окончивших в России высшие курсы. Более свободен доступ в Берлине, Фрейбурге, в Бадене и в Йене, но и там везде требуют латинский язык за мужскую гимназию и, кроме свидетельства об окончании женской гимназии, еще свидетельство об окончании 8-го дополнительного класса, существующего при министерских женских гимназиях. Без этих минимальных условий не следует и трогаться с места. При этом иностранок принимают только вольнослушательницами. Так как с каждым семестром вводятся все новые ограничения, то мы *настоятельно* рекомендуем предварительно запросить, конечно, на немец-

ком языке, секретариат соответствующей высшей школы об условиях приема, приложив почтовую марку на ответ. Отвечают обыкновенно очень аккуратно и быстро. Хотя иностранок принимают только вольнослушательницами, но в работах, в сущности, нет никаких ограничений. Их допускают и к докторскому экзамену.

В заключение мы не можем еще раз не предостеречь, чтобы наша молодежь не отправлялась легко за рубеж. Он далеко не так розов и легок, как предоставляется издалека. Там есть много чему поучиться, но для этого требуется прежде всего, не говоря уже о достаточных средствах к жизни, два необходимых условия, которые появляются у большинства нашей молодежи только после упорной борьбы и массы страданий: терпимость и желание считаться с требованиями хозяев. У кого есть возможность, тем следует учиться в России. При желании можно пойти для специализации за границу после окончания университета. Тогда это пребывание принесет гораздо большие плоды и с меньшей потерей сил.

## О ЦЕЛЯХ И ПРИНЦИПАХ ПЕДАГОГИКИ<sup>1</sup>

### І. ОБЩИЕ ЗАДАЧИ ПЕДАГОГИКИ<sup>2</sup>

1. *Природа как идеал воспитания.* Когда заходит речь о целях и принципах педагогики, наши взоры часто обращались и обращаются в сторону природы: начиная с эпохи Возрождения, раздается энергичный призыв к ней в различных вариациях, и хотя он достиг в педагогике Руссо, по-видимому, своего высшего развития, он не умолкает совсем и до сих пор и обладает еще большой силой и для нас. Конечно, противоречие с естественным, то, что мы называем противоестественным, есть нечто недопустимое и в педагогике, и в жизни. Природа всегда останется тем материалом, с которым мы должны считаться. Но указание на природу как на образец воспитания для нас совершенно не пригодно. И главное основание этого отклонения природы как идеала заключается в том, что природа как таковая лежит в полном смысле слова не только по ту сторону добра и зла, но и по ту стороны истины, красоты, святости и т. д.: в ней все только естественно и только; тот момент разумности и целесообразности, который внесла в понимание природы просветительная философия как продукт естественно-научной мысли получает совершенно иной смысл, чем тот, который нужен, чтобы природа могла быть для нас образцом. В природе одни организмы гибнут в бесконечном количестве, чтобы служить пищей для других; тигр, растерзывающий свою жертву, не добр и не зол, он просто естественен и поступает целесообразно с точки зре-

<sup>1</sup> Впервые: М. М. Рубинштейн. О целях и принципах педагогики // Вопросы философии и психологии. 1913. № 1. С. 10–38. Не переиздавалось. (*Прим. ред.*)

<sup>2</sup> Статья эта — часть введения к моей подготовляющейся к печати книге «Очерк педагогической психологии в связи с общей педагогикой».

ния сохранения своей жизни. В применении к человеку целесообразность принимает иной характер. Прежде всего для него целесообразность природы не может служить образцом уже потому, что он окружил себя продуктами своего творчества, т. е. искусственными условиями: даже сама природа должна была пройти и проходит в его руках через большую культурную обработку: злаки, фрукты, породы животных и т. д., которыми пользуется человек, представляют собой не простой продукт природы, а возвращены силой человека, путем так называемого культивирования. Далее, человек, живя в обществе, знает хотя бы в идее расценку на добро и зло, истину и ложь и т. д., и этим устнавливается между ним и природой непроходимая пропасть. То, что естественно для представителей животного царства как истых детей природы, для культурного человека является часто страшным злом и убийственным разрушением, потому что он в конце концов ни шагу не делает без того, чтобы не налагать на одно печать нравственно или логически ценного, а другое отвергать как зло, ложь, безобразие и т. д.; хотя и то, и другое является с естественно-научной точки зрения одинаково естественным и неслучайным в общей цепи развития. В природе дан материал, она есть факт, но в ней нет идеала, она чужда нормам, оценкам, в природе все решается на почве голой борьбы совершенно обнаженных инстинктов, сила абсолютно исключает всякие следы права, и та целесообразность, которая часто так соблазняет нас при поверхностном наблюдении, покупается с человеческой точки зрения невероятно дорогой ценой. Чтобы взрастить несколько единичных представителей, например, животного или растительного царства, природа выбрасывает миллионы семян, из которых ростки дает ничтожное число, остальные — а иногда и все — гибнут. Целесообразность организма одних куплена непомерно щедрыми жертвами: для выживания немногих должны были погибнуть бесконечно многие — в этом смысл естественного отбора. Человек этим путем идти не может и не должен, хотя он и не освобождается от него вполне; он стремится везде идти экономным путем; его целесообразность указывает большей частью на кратчайшее расстояние, на наименьшую затрату сил при наибольшей продуктивности — на все те блага, которые возможны только для разумного мыслящего существа. Наконец, все завершается тем, что мир человека зна-

чительно шире, чем мир естества. И прежде всего он раздвигается в сторону идеалов, чего ему не может дать природа. Конечно, это не значит, что надо совершенно оставить путь естества; как мы увидим дальше, требования природы должны будут занять равноправное место среди тех условий, которым должен удовлетворять нормально воспитанный человек, но для педагогического идеала природа абсолютно не подходит. Цели человека как продукта природы и культуры должны быть значительно богаче и иного характера.

2. *Односторонность определения целей педагогики.* Оставляя в стороне историю этого вопроса, отметим только, что большинство намечает эти цели слишком узко. Так Герbart видел цель педагогики в воспитании «нравственной силы характера» человека, Базедов стремится к возможности «общеполезной патриотической и счастливой жизни», Фихте хочет воспитать граждан, Шлейермахер выдвигает «способность к совместной жизни», у новогуманистов педагогический идеал покрывается идеей гуманности, в наше время выдвигается идея национального воспитания (Вундт, из русских педагогов она есть, например, у Ушинского) и т. д. Везде отмечается иногда правильная, но всегда односторонняя цель. Как говорит Барт<sup>1</sup>, Герbart — нравственный абсолютист, филантрописты — утилитаристы и эвдемонисты, новогуманисты — индивидуалисты, а Фихте и Шлейермахер поглощены социальной идеей. С большей широтой, чем у них всех, цели воспитания рассматриваются Кантом; он называет четыре задачи: 1) дисциплину как укрощение дикости; 2) культуру, под которой он понимает прививку знаний; 3) цивилизацию как воспитание социальных привычек и 4) морализирование — под ним он имеет в виду воспитание нравственного характера. Этим задачи педагогики раздвигаются далеко за пределы какой-либо одной частной цели, и мы должны пойти дальше по тому пути, который намечается Кантом в его педагогике. Для исчерпывающей характеристики целей и принципов педагогики мы еще не готовы: у нас нет самого главного — стройного, до конца продуманного философского мирозерцания; мы в наше время находимся как бы на философском перепутье

<sup>1</sup> P. Barth. Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre. S. 4.

и потому и в этом очерке нам приходится ограничиться общими контурами и тем минимумом, который дает возможность рассмотреть основные педагогические проблемы.

3. *Общий критерий жизнеспособности и человечности.* Все цели, которые может преследовать человек, распадаются по их источникам прежде всего на два крупных класса: одни из них диктуются фактической действительностью, другие порождаются миром идеального порядка. Как мы уже отметили коротко в предыдущем изложении, человек значительно обогатил свой мир в культурном развитии: над миром простых фактов подымается, помимо мира культуры как внешнего устройства, мир широкой мысли, мир сознательных стремлений к признанным ценностям и благам, мир идеальный. Таким образом человек обращен или причастен к двум мирам: миру фактическому и миру идеальному, и вместе с тем и цели, и принципы педагогики носят тот же двойственный отпечаток: для того, чтобы быть жизненной, педагогика должна соединить их в цельную теорию, не впадая ни в ту, ни в другую односторонность. С фактическими условиями человека заставляет считаться инстинкт самосохранения, это как бы дань своему животному происхождению; но это самосохранение не наполняет всего существования человека, и он ищет его в духовном прогрессе, а отсюда вырастает требование считаться с велениями идеального порядка. При пренебрежении первыми мы висим в воздухе, утрачиваем почву под ногами, при игнорировании вторых мы спускаемся на уровень животных, только еще более изощренных и потому еще более опасных хищников. В том и в другом кроется ложь разорванности, правда лежит в сочетании их: быть человеком значит не только быть полным идеальных стремлений, но и быть жизнеспособным. Поэтому в педагогике принципы и руководящие идеи должны проверяться в общем не односторонними, а двухсторонними мерилami: они должны удовлетворять требованиям *жизнеспособности и человечности* в широком смысле этого слова, которое мы насыщаем требованиями *идеального* характера.

4. *Плюрализм целей.* Конкретно, в живой действительности царство целей не поддается учету. Индивидуальность и тут неисчерпаема, и каждый человек идет своими путями, ищет своих

целей. Как справедливо отметил Вильман<sup>1</sup>, наши цели не только сознательные, но, наоборот, «мотивы деятельности представляют сложную ткань сознательных желаний, полуюсных влечений, бесцельных позывов». Осветить тайники человеческих стремлений не может не только наука, но и сам человек, если и осмысливает многие свои побуждения, то часто только *post factum*, после того как он на них смотрит как на нечто минувшее. Да педагогике и нет необходимости стремиться к распознаванию этих индивидуальных целей, потому что ее задача готовить не к данному определенному моменту, а она должна считаться с возможностью всякого рода смен; ее дело помочь человеку вырасти в существо, способное противостоять капризам и волнам жизни, часто уносящим нас далеко от того пути, на котором мы рассчитывали быть в детстве. Кто готовит своих детей к заранее индивидуально фиксированной роли и условиям, тот несомненно подрывает их жизнеспособность, а с нею уничтожает и возможность служить гуманности, то есть погрешает против основного только что указанного принципа. Таким образом педагогика в данном случае не может не стоять на почве множественности целей по содержанию.

5. *Относительный характер целей по их содержанию.* Но и общие цели по их содержанию обладают только относительным характером. То, что подходит одной эпохе, может не удовлетворять другой: как средства, так и цели педагогики должны эволюционировать вместе с жизнью. Борясь с хаосом и бесформенностью, мы никогда не должны забывать, что жизнь плохо мирится с неподвижно фиксированными, застывшими формами, все равно, будут ли это старые, консервативные или новые, очень радикальные формы: когда форма отстала от роста содержания или опередила его, подгоняемая нетерпеливым радикализмом, получается одинаково ненормальное явление, потому что для жизни нужно их соответствие. Таким образом и педагогические цели, пока речь идет о них со стороны их содержания, могут быть определены только относительно. В абсолютной форме мы можем установить принципы педагогики, только от-

<sup>1</sup> О. Вильман. Дидактика как теория образования в ее отношениях к социологии и истории образования. II. С. 3.

влекаясь от их содержания и сосредоточив все свое внимание на их формальной стороне.

6. *Четыре точки зрения на человека.* В сложной сети тех отношений, в которых живет культурный цивилизованный человек, действительный объект современного культурно-педагогического воздействия, мы можем смотреть на него в общем с четырех точек зрения, которыми и намечается ряд соответствующих требований к воспитанию и обучению. Прежде всего человек является природным существом, членом всеобщего царства природы, и как таковой он, конечно, подчинен всем естественным законам. Как бы далеко он ни подвинулся вперед в своем развитии, своим телом во всяком случае он остается неразрывно связанным с природой и животным царством. Но этим его существование не исчерпывается. Он живет не один, а в известной группе, в семье, обществе, государстве и т. д. Он выступает перед нами, говоря коротко, как социальная личность. Но и этим еще не покрываются все стороны его жизни: развитый культурный человек живет еще сферой своих индивидуальных потребностей и интересов, воля его не только социальна, но и индивидуальна, то есть человек выступает перед нами как индивидуальная личность. И, наконец, живя в царстве духовных интересов, личного индивидуального и общественного творчества, люди входят еще в качестве членов в мир культуры в высшем значении этого слова; здесь человек выступает перед нами как член культурного целого. Таким образом педагогика должна воспитать человека:

- 1) как *естественное* существо (часть природы);
- 2) как *социальную* личность (члена семьи, общества, государства);
- 3) как *индивидуальную* личность и 4) как *культурную* личность (члена царства духовной культуры).

Конечно, и тут мы должны добавить, что мы прибегаем к искусственной изоляции этих сторон человека, что в жизни они оказываются неразрывно связанными друг с другом, но для выяснения вытекающих из них требований мы в педагогике, как это вынуждена делать всякая теория, рассмотрим их отдельно.

7. *Требования, вытекающие из понятия человека как естественного существа.* Современная психология, а с нею и наша педагогика исходят из идеи тесной связи тела и духа в их функциях как из своей рабочей гипотезы. Они обуславливают жизнь друг друга, по крайней мере, в этом земном мире, и как бы мы далеко ни шли в сторону духовного утончения, нам нужно считаться с нормальной жизнью тела. Оно должно быть нашим другом, а не врагом не только в области здоровья нервов, но и крепости, выносливости, физической силы. Телесные изнеженность и слабость вредны не только в нравственном отношении, но они могут тяжело отзываться и на процессах интеллектуального характера, прежде всего на внимании, а через него и на памяти, на сфере восприятия и вообще на всей сфере мышления. Общее требование в интересах педагогики можно формулировать в требовании *здорового, сильно развитого, красивого, выносливого тела.* Это область, в которой педагогика тесно соприкасается с физиологией и гигиеной, диктующими определенные пути для здоровой жизни, ухода за ним и т. д.; и нам в дальнейшем придется не раз возвращаться к этой теме, выявляя связь отрицательных явлений в области душевной жизни с физическим нездоровьем. Вообще же мы здесь должны подчеркнуть, что разработанный ответ на вопрос о воспитании здорового тела как основного условия здоровья духа нам может дать только педагогически образованный врач-гигиенист, как и вообще сотрудничество врачей в педагогической теории и практике является насущным требованием для действительного оздоровления всей сферы воспитания и обучения. Обсуждая педагогические меры и пути, мы всегда должны чутко прислушиваться к их голосам и внимательно относиться к вопросу о том, как отзовется та или иная педагогическая мера или метод на физическом здоровье наших питомцев, твердо помня, что в теле, в особенности в органах чувств, мы имеем перед собой настоящих посредников и проводников впечатлений со всех сторон жизни и мира. Как ни элементарно это требование, а на него приходится указывать, потому что в действительной жизни в школе и до сих пор еще очень мало считаются с этими требованиями, и физическое здоровье, это важное богатство, расхищается и расточается так, как будто наша задача совпадает с средневековой и заключается в стремлении умертвить плоть, чтобы ос-

вободить дух, — вспомним только о переутомленных, безжизненных, худосочных лицах огромного количества учащихся детей. И все это совершается в то время, когда мы поем дифирамбы свободе личности, а между тем эта свобода, по крайней мере, свобода выполнения стоит в тесной зависимости от здоровья и развития тела: они во многих отношениях и в известных пределах стоят почти в прямо пропорциональном отношении. Вот почему мы в педагогике, разбираясь с отдельными вопросами ее, никогда не должны упускать из виду и эти требования.

8. *Необходимость примирения с неизбежными актами природы.* Но этими элементарными требованиями воспитания телесно здорового, сильного и выносливого человека, требованиями чистоты, умеренности, нормальной жизни и т. д., всего того, что диктуется гигиеной, вопрос далеко не исчерпывается. У природы есть свои неуклонные, неустрашимые требования, и пренебрежение к ним искупается утратой жизнеспособности. Побеждать природу мы можем не прямым путем, а только подчиняясь ее законам, где это неизбежно и, комбинируя ее силы друг против друга, где это возможно. И вот на этой почве вырастает для педагогики ответственная тяжелая задача оградить человека соответствующим воспитанием от *конфликта с неизбежными актами* человеческой жизни, не дать возникнуть «бунту против природы», в котором человек идет на прямую преждевременную гибель. Для жизнеспособности необходимо примирение с неизбежными актами природы, и это примирение в безболезненной сравнительно форме дается индивиду только, если мы позаботились о нем с детства. Приведем для примера отношение многих современных людей к физиологическому акту насыщения, к деторождению, к смерти и т. д. В этом отношении мы идем как-то слепо, вскармливая и в детях плохо осмысленное отвращение к «животному насыщению», к роли «самки, наседки», абсолютно нежизненный и болезненный ужас перед смертью и т. д. Что даст человеку это возмущение и ужас? Литература и жизнь согласно указывают на то, что тут готовится гибель личности: жизнь немедленно начинает принимать характер все нарастающего мучения, завершающегося как своим последовательным выводом добровольным уходом из жизни. И школа, и воспитатели должны всеми силами бороться против такого

нежизненного отношения к неизбежным процессам природы. В вопросе о воспитании девочек, например, этот мотив должен выступить во всей своей силе; без него нет правильного решения вопроса о нашей школе, если она хочет быть жизненной; девочки в большинстве своем станут женщинами и матерями, и те, кто ставит для них на деторождение печать грязного, животного акта, кто в материнстве видит только акт самки, тот является злейшим врагом женщины, подготавливая в ее душе надрыв, которому в конце концов будет принесена в жертву ее бездельно загубленная жизнь. Иначе переживается тот же акт, когда воспитатели, люди и среда одели его ореолом истинного материнства, человечности, любви и уважения и тот же самый акт, отравляющий при ненормальном воспитании всю жизнь человека, рождает подъем, силы, жизнеспособность и жизнерадостность. То, что в естественной жизни человека неизбежно, должно быть дано уже с детства в спокойной, по возможности разумно окрашенной и вполне приемлемой форме. Так, наше отношение к смерти, как ни таинственна и ни непонятна человеку мысль о небытии, должно одеться в ту простоту и естественность, с какой к этому акту относится простой народ. В этом отношении простолюдина кроется глубокий здоровый смысл, потому что такое здоровое отношение к смерти является необходимым условием полноты чувства жизни. Ведь и тут наша культурная жизнь породила много уродливого, когда человек, охваченный паническим ужасом, не только не умеет умереть по-человечески, но что самое важное — под давлением своего ненормального страха он пропускает мимо себя действительную жизнь. Смерть придет в свое время неизбежно, но также неизбежно проходит и жизнь и назад уже не возвращается. Человек, у которого развито здоровое чувство жизни, не может, не должен испытывать этих болезненных переживаний; при нормальных условиях он как путник, прошедший большую дорогу и повидавший много и хорошего, и дурного, почувствует в конце концов усталость и, заканчивая свой жизненный путь, смело встретит смерть. То, что дано природой в неумолимой неизменной форме, должно быть принято человеком как нечто естественное, без болезненного страха и сетований. И пусть нам не указывают на то, что чувство страха присуще именно здоровому животному: человек и тут должен стать выше животного. Он должен

быть в этом смысле в идеале всегда сильнее смерти. Античный мир дает нам и в этом случае прекрасные образцы, найдя истинный мостик к человеческому и божественному в элементе красоты. Красота, присущая природе, должна освящать и физическую жизнь человека, и закат этой жизни должен быть так же красив, как он восхищает чутких людей в закате солнца. В этом смысле в античном язычестве есть доля непреходящей вечной правды, и культурное человечество, все еще не освободившееся до конца от средневековых тенденций, должно вобрать в свое сознание как постоянный элемент идею красоты, в частности телесной красоты, в сферу целей педагогики, т. е. мы должны стремиться взрастить человека, не только здорового, сильного, выносливого, жизнеспособного телесно, способного понимать и *принимать* природу, где это необходимо, но и *красивого*. И вот, совершая свой жизненный путь, а позже и заканчивая его, человек должен остаться верен своему истинному человеческому достоинству и не исказить себя и своей жизни гримасами болезненного страха. О воспитании такого отношения должна позаботиться школа, окрашивая весь материал, где дети сталкиваются с неизбежными, необходимыми актами природы, которые им рано или поздно придется пережить, в примиряющий, простой естественный цвет. В этом отношении воспитатель может очень много дать детям на естественно-научной почве.

9. *Социальные требования в педагогике.* Как «общественное животное» человек подчинен условиям общественной жизни. История и социология поучают нас, что на первых порах общественной жизни человечества индивид поглощается целиком обществом, в котором он живет; отдельно в духовном смысле он как бы совсем не существует, и только постепенно с культурным ростом у индивида как члена общества вырастает сознание самого себя как отдельной личности, но и тогда он не освобождается от жизни в обществе. Человек как изолированный индивид, с точки зрения действительной жизни и его действительного развития является, несомненно, фикцией: он реален только в обществе, как мы это коротко постараемся наметить дальше, и о воспитании его может идти речь только в обществе, которое заинтересовано в характере индивида, в его соответствующей подготовке к жизни, а главное — в направлении его воли в *социальную*

сторону. Так как общество сильно единством, то в идеале оно стремится и должно стремиться к согласованию как своих частей, так и всего целого; оно стремится прежде всего вырастить у каждого индивида *социальную* волю<sup>1</sup> и вооружить индивида необходимыми средствами для осуществления ее в жизни. Тут человек выступает как член семьи, общества, государства, и везде к нему предъявляется требование, чтобы он умел блюсти интересы других сочленов, обладал целым рядом социальных привычек, начиная с чисто внешнего, так называемого приличного поведения, и чтобы он, сливая свои интересы с общими или даже попускаясь ими в пользу общественных интересов, умел жертвовать, где это нужно, всем для общества, даже своей жизнью. При нарушении этих требований вырастает целый ряд столкновений, которые делают жизнь с людьми в обществе тягостной или прямо невозможной. И чем культурнее общество, тем больше оно будет настаивать на соблюдении индивидом того минимума условий, без которых жизнь в обществе немыслима. Так общественная жизнь требует господства общих интересов над индивидуальными, так что когда они приходят в конфликт, индивид должен жертвовать своими в пользу общих. Так общество требует уважения к праву и закону, устанавливает целый ряд нравственных велений и т. д., к которым мы еще вернемся в дальнейшем изложении. Все эти требования можно было бы объединить с некоторой натяжкой под понятием *социальной солидарности*. Все это, конечно, указывает на то, что и с точки зрения общества индивид должен вырастать в деятельную силу; социальная воля, в которой заинтересовано общество, как всякая другая, обнаруживается только *деятельным* путем, человек таким образом входит в общество только в качестве трудовой единицы, только как *борец* за общее дело, какого бы характера оно ни было. Поэтому не только интересы человека как естественного существа требуют воспитания его как *активной* силы, но и социальные интересы диктуют то же условие, определяя при этом направление этой деятельности в социальную сторону.

10. *Два направления индивидуализации.* Но уже самое развитие общества ведет нас дальше к двум следующим сторонам жизни че-

<sup>1</sup> См. *P. Natorp. Sozialpädagogik.*

ловека. Развиваясь, постепенно дифференцируясь, охватывая все большие круги людей, культурное общество все больше усложняет свои задачи. Индивид, сочлен общества, прежде естественно утопавший в массе и исчерпывавший свою жизнь ее интересами, теперь все больше выделяется из нее, у членов общества оказываются неодинаковые задачи и неодинаковые условия их выполнения, так что в наше время общество предъявляет к индивиду большие требования в отношении *самостоятельности* и *самодетельности*, так как оно возлагает на человека часто вполне индивидуальные задачи. На тот же путь указывают условия нашей хозяйственной жизни, где люди борются за существование отдельными индивидуальными единицами. Сообразно с этим индивидуализируются не только фактические требования, но и требования идеального порядка, так как индивиду приходится определять нравственную, эстетическую, культурную ценность своей жизнедеятельности в индивидуализированных условиях. И вот таким образом человек прорывает рамки своего исключительного социального существования в двух направлениях: он стремится развиваться как индивидуальность и как *культурная личность*, которая также должна быть индивидуальной.

11. *Требование личной индивидуализации.* Как простая индивидуальность, человек должен стремиться выявить все богатство, заложенное в нем природой. Побуждаемый обществом вступить на путь развития своей индивидуальности, человек понемногу повышает ценность индивидуальных, неповторяющихся черт в своих глазах и готов перейти в крайность полного отрицания законности социальных требований, считая, что они наносят ущерб росту его индивидуальности. На этой почве и выросла та волна крайнего индивидуализма, которая провозгласила идеал выявления и «изживания» всех сил человека задачей всей его жизни. Тогда и воспитание должно позаботиться только о том, чтобы устранить все сглаживающие факторы и поддержать развитие индивидуального вне зависимости от каких-либо других критериев, кроме стремления выявить *всю полноту* индивидуальных, душевных и телесных сил человека.

12. *Требование индивидуального творца культуры.* Мы уже указали на то, что при крайнем развитии требования воспитания ин-

дивидуальности назревает непримиримый резкий конфликт с социальными требованиями. Выявляя себя как индивидуальность, человек и тут не может, перестав быть простым животным, не быть существом, преследующим определенные цели: развивая свою индивидуальность, он должен осуществлять ее *деятельным* путем, и, постепенно подвигаясь вперед, он поставит свои силы на служение известному идеалу красоты, добра, истины и т. д., тем более что для признания выявления своей индивидуальности за истинный путь надо по меньшей мере признавать истину как принцип, а изживание в интересах красоты и творчества прекрасного предполагает красоту как абсолютную ценность. Отсюда начинается ограничение индивидуального развития и оценка индивидуальных сторон на ценные и неценные. На тот же путь ведет и развитие общества. В его развитой форме оно является обладателем все повышающегося культурного, духовного богатства в виде науки, искусства и продуктов их творчества, и созидателем является отдельный индивид. Таким образом и интересы общества толкают человека на путь развития индивидуальных сторон, но только тех, которых требует творчество культуры в широком смысле слова, т. е. здесь нас встречает требование воспитать *творца культуры*.

Таким образом, если мы объединим все эти требования под понятием личности, то можно сказать, что педагогике в общем ставится задача указать средства и пути к воспитанию человека как *телесно и духовно, индивидуально, всесторонне развитой, сильной, жизнеспособной, социальной, самодеятельной, культурно-творческой, нравственной силы*. Все эти признаки можно уложить в понятие *цельной личности*, потому что попытка наметить решение вопроса о целях ведет к нему прямым путем. Но тут возникает та роковая проблема, над которой много веков ломает себе голову человечество и на которую мы указали раньше: не становится ли понятие цельной личности немислимым, так как в него входят исключаящие друг друга элементы? Как примирить интересы индивида, общества и культуры? Как совместить индивидуальное самосознание с возможностью общественной солидарности? Не болеет ли как раз наше общество их разладом? Как ни сложен этот вопрос и как ни мало еще мы готовы к его окончательному разрешению, но обойти его мы не можем

и в данном очерке, потому что это проблема первостепенной важности и для педагогики, теории о воспитании тех самых личностей, из которых слагается общество. Поэтому мы дальше и попытаемся в самых общих чертах наметить то решение, которое представляется нам наиболее правильным.

## II. ЦЕЛЬНАЯ ЛИЧНОСТЬ КАК ИДЕАЛ ВОСПИТАНИЯ<sup>1</sup>

1. *Значение идеи личности в наше время.* В понятии личности кроется для нас громадный притягательный фактор. Сколько бы ни упрекали наше время в отсутствии крупных оригинальных личностей, подчеркивание идеи личности, исключительное внимание к ней является одним из наиболее характерных признаков нашего времени. Древний античный мир, может быть, умел создавать ее своей жизнью и отношением к миру, Средние века сознательно подавляли ее; новое же время начало в полном смысле упиваться ею уже в эпоху Возрождения. В наше время эта идея насыщается всем богатством надежд и чаяний и всей полнотой тоски современного культурного человека по идеальному; нет поэтому ничего удивительного в том, что она обвеяна глубоким чувством близости и теплоты для нашего сознания. И педагогика чутко отметила это отношение к понятию личности; она подчеркнула всю ответственность и важность своего дела указанием на то, что дитя — личность, которая ждет соответствующих благоприятных условий, чтобы развернуть во всей полноте заложенное в ней богатство.

2. *Об элементах понятия личности.* Как мы уже указали, понятие личности слагается из самых разнообразных элементов. Джемс правильно отмечает в понятии личности физическую, духовную и социальную личность. Сливаясь вместе и образуя одно целое, эти стороны окрашиваются определенным характером, в зависимости от того, в какую из них переносится центр тяжести, каковы притязания личности, ее успех и рождающаяся на этом пути самооценка и самоуважение. Разбираясь с сущностью личности, мы неизбежно приходим, углубляясь в содержание этого понятия, к необычайно сложной и до крайности

<sup>1</sup> См. М. Рубинштейн. *Идея личности как основа мировоззрения.*

спорной философской проблеме о сущности сокровенного ядра личности, ее я, той чисто активной силы, без которой она становится по существу немислимой. Решение этого вопроса заставило бы нас выйти далеко за пределы этого очерка, поэтому мы ограничиваемся только указанием на то, что в понятии личности заложена идея чистого *agens'a*, мы его таким образом должны предположить, не предрешая вопроса о том, какова его сущность. Для нас важна наличность такого фактора. Если бы даже он был признан метафизическим началом, как деятельное начало он не неизменен, а проявляется на определенном эмпирическом материале, меняя с ним и свое направление, т. е. тут нам открывается, хотя бы и не абсолютная, но все-таки некоторая возможность воздействия на развитие личности. Во всяком случае учение, исключая такую возможность и настаивающее на неизменном метафизическом ядре индивидуальности, должно отрицать и педагогику, так как воспитание становится тогда абсолютно невозможным, а потому мы можем в данном случае просто предположить ее.

3. *Самодетельные личности.* Но мы должны пойти дальше. В основе понятия личности лежит не только идея чистого деятельного начала, но личность по существу выходит далеко за пределы простого продукта природы. Природа и естество в чистом смысле этого слова личности не знают, она есть детище, взращенное и выношенное искусственным, *культурным* развитием, так что культура и личность оказываются двумя понятиями, немислимыми друг без друга. Личность вырастает при этом только там, где начинается самосознание и является впервые стремление к сознательному, свободному оформлению, культивированию своего я *самодетельным* путем. Личность не дар природы, а дитя человеческой духовной свободы, пользуясь которой, человек, как бы в противовес природе, творит сам себя. Вот почему мы чувствуем себя «людьми», когда жизнь дает нам сознание, что мы что-то значим, что мы, если не во всем, то хоть отчасти самостоятельны и творим свою жизнь хоть отчасти сами; как только судьба, условия начинают отнимать у нас это сознание, и оно заменяется сознанием себя в роли безвольной, жалкой пешки, как бы блестяща ни была ее внешность, личность начинает меркнуть под гнетом подавленности духа, и жизнь часто утрачивает

свой смысл, на горизонте показывается старый облик животного, от которого порывался увести человека его дух. Личность должна быть не только деятельна, но и самодеятельна.

4. *Принцип активности как следствие из понятия личности.* Чувство жизни тесно связано с сознанием себя как деятельного самостоятельного звена в жизни. В этом смысле Фихте был глубоко прав, утверждая, что даже свобода утрачивает свою цену, если только она является внешним даром: «Быть свободным — это ничто, *становиться* свободным (то есть деятельно осуществлять ее в себе. — *М. Р.*) — в этом истинное блаженство». Активность является действительным жизненным нервом личности, именно тут только и можно найти истинный ключ к человеческому счастью и удовлетворению. Только деятельное отношение к миру может создать чувство жизни и наполнить ее смыслом. Пассивность, бездеятельность — это настоящая смерть, потому что человек в этом состоянии порывает нити, связывавшие его с миром и людьми, потому что, как бездеятельному существу, ни ему никто не нужен, ни в нем никто не может ощущать нужды. Педагогике нужно в этом случае только внимательно прислушаться к голосам, раздающимся из глубины философской мысли: там, особенно в наше время, утверждается мысль, что истинное бытие в активности, что все реально только постольку, поскольку оно деятельно (Вундт: «*So viel Aktualität, so viel Realität*»); момент творчества, созидания все теснее сплетается с понятием истинного бытия. Назовем для примера Лотце, Вундта, Соловьева, Лопатина, Бергсона и т. д. Лотце выставляет на этой почве необычайно интересное решение проблемы бессмертия: «Вечно, — говорит он<sup>1</sup>, — будет то, что по своей ценности и смыслу должно необходимо быть постоянным звеном мирового порядка; все то погибнет, что лишено этой сохраняющей ценности... Каждое существо постигнет то будущее, на какое оно имеет право», а ценность, смысл и это право определяются по нему тем, насколько данное существо было деятельным, активным фактором. Принцип активности таким образом разрастается в основу целого миро-

<sup>1</sup> *H. Lotze. Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit; Versuch einer Anthropologie. I. S. 425.*

созерцания и непонимания — таким основным нервом он нам представляется и в педагогике: смертный грех воспитания и обучения — это вскармливание пассивности, и они стоят на высоте своего положения, когда возвращают деятельную силу, активные элементы личности. Здоровый, нормальный человек не может не стремиться к этой форме бытия, потому что в ней кроется истинная форма жизни. В стремлении детей к труду, созиданию, тому или иному виду деятельности кроется глубоко жизненное влечение. Мы должны твердо помнить, что психическая жизнь особенно держится активным началом. Как мы увидим дальше, пассивным восприятием ничего взять нельзя, и в усвоении по существу надо не только принимать, но необходимо *брать*, то есть принимать *деятельно*. Не даром дети — да и взрослые — хорошо знают только то, что они сами проделали, — мысль, которая требует *насыщения всей сферы воспитания и обучения духом активизма*.

5. *Самодовление личности*. Конечно, жизнь со всех сторон напоминает нам о целях и принуждении: природа грозит естественными законами, общество как будто сводит нас на ступень простой точки, в которой скрещиваются отдельные нити все той же общественной жизни. Наша связанность действительно велика, но когда человек заговорит о ней, пусть он оглянется назад, на первобытных людей, на царство животных, и тогда он поймет, что наряду с теньевыми сторонами жизни так называемое культурное развитие отвоевало ему по меньшей мере свободу самосознания, свободу в царстве мысли, что природа во многом поступила под контроль культуры, что мир человечества в значительной степени дело его рук. В гегелевском изречении: «посмотри на мир разумными глазами, и он взглянет на тебя разумно» много жизненной правды; часто один и тот же факт рисуется нам в различном цвете в зависимости от того, каков был наш душевный уклад в данный момент. Человек должен сознать себя такой самостоятельной, формирующей силой. Как и всякий формирующий фактор, он связан характером своего материала; художник-творец не может из мрамора отлить бронзовую статую, но он может заставить мрамор-глыбу ожить под его руками и заговорить тем языком, который он в него вложит. В этом смысле центр тяжести человек как личность должен пе-

ренести в самого себя. Это, строго говоря, и значит, что он должен стать личностью. Только при этом условии человек приобретает определенный характер, избавляясь от неустойчивости и случайных изменений.

6. *Личность как культурно-творческая сила.* Такая самодовлеющая личность является целью воспитания не только в нравственном отношении, где она должна искать своих критериев в своем внутреннем мире, в самосознании, в той стороне духа, которую мы называем в жизни совестью. Чтобы стать цельной личностью, человек должен сознать в себе не только *борца* за существование — эта деятельность присуща и животным, — но он должен понять себя как *творца*, если не большей, то во всяком случае самой существенной составной части своего мира и жизни, сферы ценностей, идеалов, всей сферы идей в широком смысле этого слова. Мир как таковой вне отношения к личности лежит, строго говоря, по ту сторону добра и зла, истины и лжи, красоты и безобразия и т. д. По крайней мере в отношении эмпирического мира мы можем считать эту мысль бесспорной. Это именно и делает из него материал, пригодный для обработки личностью. Человек-личность в идеале становится настоящим творцом и вершителем этого мира: на нем он должен выявить все свое богатство и на все наложить печать своего творческого гения. Мир не ценен; но он может стать ценным, если личность своей творческой оформливающей силой освятит его, вырвав его из индифферентного состояния и приобщив его в своей обработке к гармонии истины, добра, красоты и т. д. Чем шире это претворение, чем больше чувство активности, тем интенсивнее пульс истинной жизни и тем больше возможность полного удовлетворения и истинного счастья человека. «Жизнь должна быть, — говорит Геффдинг в «Философии религии», — как бы художественным произведением личности: чем выше она сама, тем прекраснее, тем более ценен ее продукт». Такое отношение к миру представляет собой прямой вывод из сущности понятия личности. Каждый человек должен, отправляясь от своего индивидуального положения, стремиться создать из мира своеобразное целое, носящее печать данной оригинальной личности. Этим несколько не нарушается единство мира, подобно тому как остается одним и тем же граненое стекло, переливающее-

ся на свету различными цветами в зависимости только от того, с какой стороны на него смотрят и каким светом его освещают. И свет этот дает личность, и она же является зрителем, любующимся на мир, видя в самой ценной его части как бы отражение самой себя. Так художник путем «вчувствования» (термин Липпса) переносится в свой продукт. Пусть наш мир пока еще раздирается безобразными диссонансами во многих отношениях, так что понятие гармонии в применении к нему нам представляется злой иронией; мы говорим не о факте, а о долгожданности. Неужели мы уже так отяжелели, что не можем поднять глаз к идеалу. Мир как гармоничный продукт личности не дан, а он *задан*, и задан в индивидуальной форме: мир как бы связал нас в материале, но оставил нам полную свободу в форме и характере его обработки. Тут вот и открывается полный простор для идеальной личности. Мир, сотворенный личностями, индивидуальными и неравноценными, и сам должен быть индивидуален. В особенности педагогу важно вжиться в этот фихтеанский взгляд на мир как на материал для жизни и формирования личности. Как и всякий идеал, он далек от осуществления, но им должна освящаться вся наша деятельность, и прежде всего работа воспитателя и учителя, если мы дорожим целью взрастить человека в лучшем смысле этого слова.

7. *Значение характера личности.* Эта идея, развитая до конца, богата очень важными педагогическими выводами. Для примера укажем на вытекающее отсюда следствие, что человек никогда не должен целиком поглощаться материалом, в конце концов он всегда должен быть как бы над ним, а это значит, что школа должна ставить себе цель дать *метод, оценивать умение* работать и ориентироваться, если не выше, то во всяком случае не ниже задачи снабдить своих питомцев определенными знаниями. Полный человек, цельная личность, должен обладать знаниями, но ведь знания в полной мере человеку недоступны, круг их всегда очень ограничен, а метод, *умение* найтись и ориентироваться теоретически и практически вне зависимости от данного изученного материала открывает простор в безграничное. Изречение «знание — сила» требует безусловного дополнения: *жизненно* еще большей силой является метод, как в области нравственной и в сфере деятельности не столько знание правил, сколько *характер, воля* — те

стороны, которые, как это ни странно, находятся в большом пренебрежении во всей сфере нашей системы воспитания и обучения. Мы плохо помним, что голый интеллект может с одинаковым успехом служить и Богу добра, и идолу зла, не говоря уже о том, что характер и воля играют важную роль и в чисто теоретических функциях. В результате воспитания и обучения должна создаться нравственно законченная и самостоятельная, выдержанная воля. Тут не должно быть места жалким шатаниям. Характер человека, как этого требовал Фихте, должен вылиться в могучее, стройное целое, пропитанное нравственным духом. Только к такой воле и к такому характеру можно предъявлять высокие требования и ждать от них многого. В них залог жизнеспособности и подъема в царство идеального. Волюнтаризм современной психологии и философии должен быть использован в педагогике во всю ширь.

8. *Личность как неповторяющаяся индивидуальность.* Метод, характер, воля — все это нужно личности потому что пути ее, как и она сама, индивидуальны. Это опять-таки последовательный, частью уже намеченный нами вывод из сущности понятия личности. В повторении и проторенных тропах она тускнеет, в индивидуальном, неповторяющемся ее истинная жизнь. Как мы отметили раньше, личность и культура неразрывно связаны, но культура в ее квинтэссенции не нуждается и не мирится с повторением. Человек именно как личность является для нас абсолютной ценностью, только как личность он может иметь *достоинство*, быть самодовлеющей единицей, самоцелью, и его нельзя, безусловно недопустимо сводить на роль простого средства. Средством может быть только то, что заменимо, что повторяется. Как бы мала ни была данная человеческая личность, она всегда остается безусловной ценностью, потому что в ней кроется по меньшей мере неисчерпаемая возможность порождения новой культурно-творческой незаменимой силы. Гений и простой незаметный смертный — они оба ценности, и как не велико расстояние между ними, первый никогда не заменит второго, и если бы в интересах сохранения первого пришлось жертвовать вторым, то это было бы из двух зол меньшим, но это все-таки было бы зло и потеря. Культура нуждается во всей бесконечной скале индивидуально окрашенных

творцов, независимо от их величины, потому что ценность ее продуктов в их неповторяемости. Слова Хлестакова, присвоившего себе авторство «Юрия Милославского», потому и кажутся нам смешными, что существование одного такого произведения как продукта искусства делает излишним повторение, которое является задачей ремесла. Когда мы находим у нового писателя, служителя мысли и т. д. знакомые черты, сходные с предшествующим ему автором, мы считаем его неоригинальным, и ценность его и его произведения для нас понижаются тем более, чем больше такого сходства. Культуре в ее квинтэссенции можно служить только индивидуальным путем. Поэтому развивая индивидуальность в интересах развития личности, мы в то же время выполняем те требования, которые предъявляются к личности со стороны культуры. Этим общим культурным достоянием человечество при всем стремлении отдельных личностей к индивидуализации оказывается неразрывно связанным и сплоченным в одно целое, потому что эти связи устанавливаются глубоко внутренним фактором. В этой незаменимости и, следовательно, необходимости отдельного человека для мира и кроется смысл и оправдание его жизни, и для педагогики вытекает требование дорожить самой маленькой индивидуальностью, как это выразилось, например, в наше время в заботе об умственно-отсталых, глухонемых и т. д. Они — люди, и этим для нас неопровержимо выставляется ряд обязанностей по отношению к этим обездоленным существам. Той нитью, которая связывает человека с истинным и бесконечным бытием, является прежде всего его неповторяющаяся своеобразная личность. В обнаруживающемся у многих людей влечении к спектаклям, вообще к публичным выступлениям сказывается как скрытый психологический мотив стремление выделиться из серой массы, познать себя как отдельную единицу, нежелание потонуть в массе.

9. *Граница индивидуализма.* Но мысль, рождающая педагогический императив: «культивируйте и берегите в ваших питомцах их индивидуальность» — требует очень существенного дополнения. Природа дала человеку много возможностей в виде инстинктов и задатков, а общественная жизнь сопряжена с массой сторон положительных и отрицательных, которые прививают-

ся отдельной личности. Таким образом педагогика, выражающая сознательное стремление к воспитанию определенного характера людей, руководствуясь определенными целями, непременно должна вершить отбор среди всех этих возможностей. Мы заинтересованы вовсе не в безграничном разворачивании индивида как такового, а в нем мы различаем: 1) ценное, то, что должно развивать; 2) безразличное, от развития которого наши интересы не страдают и не выигрывают и 3) вредное, что необходимо задерживать. Произвол роста педагогика должна захватить свободой его, а в свободе всегда заложена мотивированность, разумный элемент. Индивидуальность со всеми ее возможностями не может быть целью для нас; вырастая произвольно, человек легко вырастит в себе и все животные инстинкты, и много других свойств, которыми личность по существу будет уничтожена. Нам нужен не калейдоскоп разноцветных сторон, сочетающихся в случайные произвольные комбинации, а целый стройный образ человека. Ведь произвол не только нарушает свободу других, но и сам индивид становится несвободным.

10. *Связь индивидуальной личности с общечеловеческими ценностями.* Поэтому человек дорожит индивидуальностью не как таковой, потому что в этой форме она произвольна и случайна, а ценна индивидуальная *личность*; но она как личность тесно связана с устремлением к высшему идеальному миру, и потому в нее могут войти только те индивидуальные черты, которые служат высшим ценностям истины, добра, красоты и т. д. К ним направляет личность мир, но только каждая творит его своими индивидуальными путями, потому что она стремится не к хаосу индивидуальных элементов, а к их гармоничному сочетанию, а это дается только на пути установления крепкой связи между индивидуальной личностью и миром идеала. В наше время со всех сторон раздается призыв к культивированию индивидуальности, и в такой форме этот призыв грозит создать своего рода педагогический анархизм, который уничтожит личность, отдав человека на произвол вырастания всех его положительных и отрицательных сторон. Когда «свободному» воспитанию придают *такой* смысл, то ясно, что путь этот глубоко ложен. Фактически сторонники свободного воспитания близки к наивной идее

Руссо, что ребенок по природе добр, его естество разумно, для его целесообразного вырастания надо только не стеснять его, т. е. в конце концов и тут признается необходимость направления на безусловные ценности, но предполагают, что это лучше всего достигается свободным воспитанием, при котором природе дается простор выявить свое положительное ценное содержание. Но этот принцип просветительной эпохи в корне ложен, потому что природа ни зла, ни добра, она просто естественна, и наша задача дать детям определенное направление на идеальный мир, где это нужно, даже вопреки природе, естественным инстинктам. Абсолютное осуществление своей индивидуальности и невозможно, и не нужно; человек должен найти пути к осуществлению своего я, на почве объективных ценностей. Этим вносится в безграничный индивидуализм необходимое ограничение. Личность не только гармонично развитая индивидуальность, но в ее понятие входит и признак направления на царство идеала. Желая самую себя, личность желает добра, красоты, истины, божественного как свойств бытия<sup>1</sup>, но осуществляет их по-своему.

п. *Многогранность личности.* Таким образом педагогика должна ставить себе целью не только развернуть всю индивидуальную полноту положительных свойств личности, но и увенчать, и укрепить ее воспитанием в детях стремления, своего рода «вкуса» ко всему истинному, доброму, красивому и святому. *Многосторонний интерес* является как бы залогом развития полной, многогранной личности. Любовь к истине явится преградой от увлечения узким практицизмом, в котором сплошь и рядом угрожают потопить дух детей в наше «реалистическое» время; любовь к добру и красоте оградит от переоценки приятного и полезного и противопоставит им бескорыстный интерес; все эти ценности вместе не дадут стать человеку рабом фактов и будут звать его в царство идеального. В таком *педагогическом идеализме* кроется залог развития здоровой, жизнерадостной цельной личности, и им надо пропитывать человека с детства. Рядом с прак-

<sup>1</sup> H. Gaudig. Die Idee der Persönlichkeit und ihre Bedeutung für Pädagogik // Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik. Leipzig, 1912. S. 19–30, 113–135, 497–500.

тическим элементом, предназначенным служить удовлетворению жизненных потребностей, и с теоретическим элементом, отвечающим запросам знания, должен стать, завершая их, *творческий* элемент человеческого духа. Поэтому все цели школы должны завершаться устремлением к общечеловеческим идеалам. В особенности низшая и средняя школа не должны становиться узкопрофессиональными, дополняя свои специальные задачи общеобразовательными элементами.

12. *Цельная личность и взаимозависимость ее идеальных сторон.* И наконец нам остается еще отметить вывод, который напрашивается сам собой: все эти стороны личности в интересах ее цельности должны развиваться в тесной связи и взаимодействии друг с другом. Античное мирозерцание завершалось идеалом *καλοκαγαθία*, в гармонии добра и красоты; и этот идеал, несомненно, обладает непреходящей ценностью. Греки, может быть, только потому не добавили к нему идеала истины, что для них она была дана в идеале добра. Как говорит Вильман<sup>1</sup>, спартанцы молились богам, чтобы они дали им прекрасное на основе доброго — *τὰ καλὰ ἦπὺ τοῦς ἀγαθοῦς*, и у нас есть все основания присоединиться к этой молитве, потому что оторванные друг от друга истина, добро, красота, здоровье и сила теряют много или вовсе обращаются с точки зрения жизни личности в однобокость, уродливость. Так, когда физическое развитие отрывается от облагораживающей и контролирующей власти идеальных мотивов истины, добра и красоты, оно легко может привести нас к обоготворению «здорового кулака» и «конской силы», способных при случае стереть с лица земли и красоту, и добро, и правду. У таких людей все стороны поглощаются физической развитостью. Крайности спорта не раз убедительно подтверждали на Западе возможность такого уродования личности. Диагор, о котором говорит Тэн, мог умереть от восхищения, что у его сыновей оказались самые сильные кулаки и самые быстрые ноги, и сограждане его могли советовать ему умереть, не ожидая уже для него в жизни ничего лучшего. Но это было нормально в той обстановке, а для нас в таком аб-

<sup>1</sup> О. Вильман. Дидактика как теория образования в ее отношениях к социологии и истории образования. II. С. 25.

солютировании одной стороны кроется истинная смерть личности. Сила, физическая развитость, безусловно, огромное благо, но только когда она находится на службе у духа. В опасность обращается исключительно эстетическое воспитание, потому что оно может уничтожить добро, вскормить непроходимый эгоизм и себялюбие и т. д. Исключительно нравственное воспитание слишком обедняет жизнь человека и суживает сферу добра. Односторонность присуща и исключительно религиозному воспитанию. Особенно ошибочно развитие и культивирование интеллекта оторвано от других элементов личности, так как в нем самом нет гарантии за направление на добро. «Часто, — как говорит Ферстер<sup>1</sup>, — разумом пользуются тогда только, как воровским фонарем, чтобы найти и осветить страстям путь к их удовлетворению». Сливаясь в цельной личности в гармоничное целое, развиваясь в детской душе в тесном соприкосновении, они обеспечивают друг другу целесообразный рост и максимальную силу. На этой почве человек может совместить «небо» и «землю», творя вечно Божественное на земле. И человек не только должен, но и он может стремиться к выполнению этой задачи, потому что он соединяет в себе мир факта и мир идеала<sup>2</sup>. Мотивы деятельности человека не поддаются учету, многое выплывает из глубины неосознанного, и всей личности рационализировать мы не можем, но над всем дол-

<sup>1</sup> F. M. Foerster. Schule und Charakter. Beiträge zur Pädagogik des Gehorsams und zur Reform der Schuldisziplin. S. 7.

<sup>2</sup> Не разделяя философских и религиозных построений В. Соловьева, я не могу не упомянуть об одном из его «Воскресных писем», где высказывается по существу аналогичная идея: Соб. соч. VIII. С. 102 и сл. Там он ставит вопрос «небо или земля» и указывает на то, что мы очень склонны утверждать то одно, то другое. Отвергающим землю во имя неба Соловьев противопоставляет вопрос, что значат тогда слова: «На земле явися и с человеки поживе», а также «Да будет воля твоя на земле, как и на небесах». «Задача человека, — говорит он, — не в бесплодных мечтаниях об абсолютном совершенстве, равно как и не в ограниченном и недостойном служении смертным целям; а в согласовании того, что внизу, с тем, что наверху, в деятельных усилиях к всестороннему совершенствованию личной и собирательной жизни, чтобы воля Божия была на земле так же, как и на небесах».

жен господствовать в личности этот идеал, и мрачная действительность, на которую так любят ссылаться у нас, не должна лишать нас силы помнить об идеале, любить его и стремиться к нему. Да и дело педагогики не столько в том, чтобы описывать, как есть, а она должна сказать главным образом, *как должно быть*.

### III. ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПЕДАГОГИКИ

1. *Нормативная точка зрения.* И здесь мы выдвинем в центр нормативную точку зрения, как самую существенную для педагогики. Ведь и самое понятие индивидуальной личности в отличие от простой индивидуальности является нормативным. Отметив возможность тесного сплочения индивидуальной и культурной личности на почве *индивидуального, субъективного служения универсальным, объективным ценностям*, мы уже в сущности указали самый важный момент, на почве которого возможно искать примирения интересов общества и индивидуальной личности.

2. *Конфликт общества и личности в действительности.* В действительности мы живем сплошь и рядом в атмосфере тяжкого конфликта между ними. Руссо считал чудом возможность «быть одновременно человеком и гражданином». И действительно в современной общественной обстановке мы, конечно, далеки от их мира; так личность часто насилуют партийные доктрины, так называемое общественное мнение, семейные отношения, особенно современные хозяйственные условия и т. д., и часто ей приходится отказываться и отклоняться от самой себя. Как раз педагогу в своей сфере приходится глубоко чувствовать тяжелую руку общества и общественных условий, врывающихся в атмосферу воспитания и обучения почти опустошительным образом, когда в детях уже в первую пору их жизни поселяются рознь и раздоры, воспитывают атмосферой общей конкуренции эгоизм, корыстолюбие, погоню за наслаждением; проповедь правдивости, человеколюбия и т. д. слишком часто наталкивается на живое опровержение и конфликт с укладом общественной жизни и т. д. Общество все еще разъедается грубыми противоречиями. Национальность, религия, язык, сословие

и т. д. утрачивают часто свое истинное значение и ведут к вражде и борьбе. Далее, помимо всего этого, пока общество все еще вынуждено защищать себя, отстаивать свое существование с оружием в руках, и часто личность становится между безусловным заветом «не убий» и категорическим требованием общества «отдай мне твою жизнь», и личность должна следовать второму призыву, как отвечающему современному положению вещей, лелея в идеале возможность в будущем осуществлять первый завет. Общественные интересы тут оказываются в данное время несравнимо сильнее, чем личная этика, и в добродетель возводится именно это умение пожертвовать собой. Отдать жизнь за други своя, это то условие, без которого современное общество не может жить. И личность должна с детства понять эту необходимость, когда перед ней встанет роковая дилемма. Бороться за лучшее будущее необходимо, но надо бороться с причинами зла, а не с его следствиями. Руссо цитирует из Плутарха такой пример: «Одна спартанка проводила в армию пять сыновей и ждала известий с поля битвы. Является илот; с трепетом она спрашивает, что нового. «Все твои сыновья убиты». — «Презренный раб! Разве я тебя об этом спрашивала?» — «Мы победили». — Мать спешит к храму и воздает благодарение богам». Невыносимая личная скорбь в этом случае оказывается загнанной в сокровенную глубину души гражданским чувством, почти нечеловеческою отрешенностью от себя, человеческая натура выдержит такой конфликт, но уже тут мы должны отметить, в какую колоссальную фигуру вырастает личность, умеющая жертвовать собой, когда это нужно; личность как бы находит здесь свой максимум... Наконец, делались и психологические попытки показать неизбежность этого конфликта между обществом и интересами личности. Характернее всего они выразились в признанной теперь несостоятельной формуле: «сила личности обратно пропорциональна числу соединенных людей» (Сидис); чем больше группа, в которую входит личность, тем меньше она остается сама собой.

*3. История как освобождение индивида.* Такова действительность. Но, признавая правдивость многих черт в этой картине, мы должны помнить, что дорога нам не индивидуальность, а индивидуальная личность, последняя же немислима без направления

на объективные ценности. Этим уже значительно смягчается существующий конфликт. Но, кроме того, мы не должны катиться настолько далеко по наклонной плоскости пессимизма, чтобы не признавать, что все-таки личность обретает в истории развития большую свободу, что на первых порах не только личность, но и индивид совершенно исчерпывался обществом и его интересами, как бы они малы ни были, что самое понятие личности родилось от культуры и вскармливается ею. Мы не станем отрицать, что мы идем в этом развитии черепашью шаг вперед через море слез и крови, но мы все-таки идем вперед; вспомним хотя бы круг существ, который охватывает понятие личности человека теперь и прежде; при всей неприглядности нашей действительности у нас есть право ждать лучшего будущего и твердо верить в него. Таков вывод из нашего прошлого. Важно подтвердить его другими соображениями по существу, то есть дать ответ на вопрос, нуждается ли личность в обществе и общество в индивидуальных культурно-творческих личностях и идет ли оно по направлению к идеальному миру, который и образует базу для их примирения. И тут мы вынуждены ограничиться короткими общими указаниями.

4. *Общество как необходимое условие роста личности.* Личность по своему существу не только связана с объективными ценностями, но, указывая на ее индивидуальность, мы совсем не исключаем в ней типическое, общее; каждый индивид, как говорил Дильтей, как бы составлен из общего, типического и индивидуального, неповторяющегося. Иными словами, личности присуще не только индивидуальное стремление к общечеловеческим идеалам, но в нее входят фактически общечеловеческие психофизические элементы, только центр тяжести ее, ее ценность как культурно-творческой силы лежит в ее индивидуальном укладе. Таким образом и с этой стороны личность входит в общество себе подобных существ. Но что самое важное — *рост и жизнь личности становятся по существу вне общественной жизни немислимыми*, — мысль, имеющая для педагогики первостепенное значение, потому что она повелительно диктует ей дополнить себя и пропитаться *социальным* характером. Волна индивидуализма была в нашу эпоху очень высоко, и, может быть, именно потому мы и ощущаем особенно остро важность

вопроса о том, где развивается индивидуальная личность полнее всего. И наше время дает и теоретически, и практически вполне единодушный ответ на этот вопрос. Отвлеченная природа человека, как он выходит из лаборатории природы, рассматривается как фикция прежнего времени и прежде всего просветительной эпохи; единичная личность в ее изолированности есть продукт отвлеченной мысли — на этой мысли сходятся люди самых разнообразных направлений, как Конт, Вундт, Наторп, Барт, Фришейзен-Келер, педагоги, Кершенштейнер, Дьюи и т. д. Реальность личности — в обществе, а общество реально в личностях и прежде всего в их воле; они друг от друга совершенно неотделимы. Общество, по Барту, является неотъемлемым условием, причиной человеческих свойств личности. Мы предоставим социологам спорить, насколько удачна мысль рассматривать общество как организм; для педагогики она сохраняет свою ценность уже просто как блестящая аналогия. Как рука, оторванная от тела; утрачивает свой прежний характер и становится просто куском мяса с костями, так и человек, оторванный от общества, идет на гибель, и только мощь уже созревшего человеческого духа в состоянии кое-как поддерживать в нем на почве прежнего опыта его человеческое я. Человек-дитя есть личность только в возможности, и возможность эта осуществляется, только если даны соответствующие благоприятные условия. Среди этих условий первое и основное место занимает общение с людьми и духовное взаимодействие. В научной литературе приводится много случаев изолированных в раннем детстве детей, которых эта изоляция превратила в настоящих животных. О таких случаях упоминает, например, Лесгафт. Шотландский матрос Selkirk, попав во время кораблекрушения на необитаемый остров и пробыв вне человеческого общества 5 лет, научился говорить и вообще значительно понизился в своих умственных способностях<sup>1</sup>. Если в наших условиях пожизненное одиночное заключение не ведет к такой духовной смерти, то это объясняется неполнотой изоляции и искусственными мерами, которые принимает сам

<sup>1</sup> См. *A. Rauber. Homo sapiens ferus oder die Zustände der Verwilderten und ihre Bedeutung für Wissenschaft, Politik und Schule: biologische Untersuchung.* S. 71.

заклученный в виде чтения и т. д. Во всяком случае для детей этот вопрос об общении с людьми имеет решающее значение, и это вполне понятно. Только общественная жизнь дает ему материал для мысли, только сталкиваясь с другими такими же существами, одаренными волей, человек познает и свое, и чужое я, свои слабые и сильные стороны и осмысливает себя; только на почве общения рождаются и растут нравственные, эстетические и др. требования. Современный человек мыслим и понятен, только если мы примем во внимание унаследование опыта прошлых поколений и взаимодействие с окружающими, потому что уже современное дитя обладает, несомненно, значительно более широким кругозором и развитием, чем первобытный человек, вырастающий непосредственно на природе, т. е. для возможности его необходимо предположить не только связь с отдельными личностями, но и связь поколений друг с другом. Жизнь эмоций, как любовь, сострадание и т. д., в особенности вся сфера высшей духовной, жизни питается общением, не исключая и сферы знания. «*Condita decrescit, vulgata scientia crescit*», «знание скрываемое угасает, а распространяемое возрастает», гласит средневековая пословица<sup>1</sup>. «Общественность есть условие как возникновения разумности человека, так и его сохранения»<sup>2</sup>. Таким образом в общем выводе можно сказать словами Наторпа<sup>3</sup>: «человек становится человеком только через человеческое сообщество»; как личность, а не просто естественный... индивид он представляет собой продукт культурной, социальной жизни. Для его возможности необходимы общество и преемственность культурного развития.

*5. Необходимость индивидуальных личностей для развитого культурного общества.* Эта мысль становится нам сразу понятной, если мы уясним себе, что общество не может быть группой однородных единиц. Ведь то единство, которым живет и сильно общество, может выливаться в различную форму: есть единство, которое дается внутренней однородностью, и есть единство, обра-

<sup>1</sup> О. Вильман. Дидактика как теория образования в ее отношениях к социологии и истории образования. II. С. 9.

<sup>2</sup> В. М. Хвостов. Очерки истории этических учений. Курс лекций. С. 268.

<sup>3</sup> P. Natorp. Sozialpädagogik. S. 84.

зующееся из всего богатства составляющих его многообразных элементов. Первое единство, тождество однородного, обозначает примитивную ступень общества, а сдвинувшись и вступив на путь развития, оно направляется, как к своему идеалу, к единству вполне индивидуально развитых личностей. Таким образом общество — единство, но не тождество, и именно потому оно предполагает индивидуальные личности. Трудно указать более знаменательный и более характерный признак такого роста общества, чем то, что, как энергично подчеркивают в наше время со всех сторон, даже в армии с ее железной дисциплиной и сплоченностью главное теперь уже не масса, а интеллигентность и самостоятельность составляющих ее единиц, умение найтись самому в каждом данном индивидуальном положении. Чем культурнее общество, тем более оно заинтересовано в развитии таких сплоченных, но многообразных единиц, тем более дифференцируется оно в единство многообразного. Неоднородность в жизни общества является в сущности настоящим маховым колесом, которое не дает ему остановиться на одном месте и застыть на мертвой точке. Не только Спенсер указал в своем законе эволюции на изменение несвязной однородности по направлению к связной разнородности; держась той же идеи, Натюрп остроумно и жизненно использовал в своей «Социальной педагогике» гносеологические принципы Канта в применении к развитию общества: принцип однородности, принцип спецификации (образования разнородности) и принцип сродства или единства многообразного. Этим путем должна идти и педагогика: взрастить *единство многообразных цельных личностей*. Общество — это ценность-совокупность, составленная из неравных ценных элементов, своеобразных, но тесно связанных друг с другом в одно произведение, в одну картину.

6. *Возможность примирения общества и личности в нормальном обществе.* В развитии индивидуальной личности в указанном выше смысле повышается таким образом ее ценность как для нее самой, так и для других, т. е. для общества. В конечном счете ведь и общество должно искать своего оправдания в направлении на идеальные цели. Оно никогда не может ограничить себя простой заботой о насыщении, а стремясь связать свое существование с объективными идеальными целями служения ис-

тине, добру, красоте, оно в конечном счете должно найти возможность примирения интересов своих и личности. Идеальное общество, борясь за право, человечность и т. д., идет рука об руку с личностью, потому что оно подавляет, может быть, индивидуальные, но, несомненно, животные, антикультурные проявления. Ведь и сам человек отмечает в себе борьбу человека со «зверем», с «эгоизмом» и т. д., и совершенное общество должно и может явиться для него опорой в этой борьбе его естественным союзником.

*7. Педагогика как теория о пути к идеалу.* Наша действительность иная, мы еще не настолько ушли от примитивности, чтобы не страдать от диссонансов общественной жизни. Таков факт, но что он обозначает? Для чего мы считаемся с ним и поучаем его? Для того, чтобы тем увереннее перейти от него к осуществлению того, что мы признаем за идеал. Факт никогда не должен быть для нас последним этапом, а только *исходной* точкой. Это особенно важно сознать в педагогике: разлад индивидуальной, культурной и социальной сторон личности указывает на необходимость их гармонизации, и чем раньше мы начнем думать об этом, тем лучше. Залог идеального общества в идеальном воспитании, сознающем свои задачи, а в центре их и стоит в виде объединяющей идеи цель воспитать цельную личность, в которой бы все эти стороны могли найти себе примирение и объединение.

*8. О возможности воспитания.* Но не напрасно ли мы ставим себе все эти цели? Не уничтожаются ли все добрые намерения существованием законов природы, с одной стороны, и определенным характером индивидуальности, с другой? Фактически такой педагогический фатализм — мы коснемся его только коротко — совершенно немислим и уничтожается самой сущностью жизни, общения и заботы о детях. Но он не выдерживает критики и теоретически. Что касается законов природы, то ими определяется общий ход ее в условной форме, оставляющей достаточный простор индивидуальному. Ведь и определенные действия воспитателя входят в общую причинную связь и являются не только следствиями, но и в свою очередь причинами, вызывающими на основании того же закона причинной связи

соответствующие следствия. Более серьезны возражения, основывающиеся на природной предопределенности индивидуальности. Но мы уже раньше отметили, что та индивидуальность, которой дорожим мы, складывается из естественных и культурных элементов, т. е. со стороны последних она продукт искусственного воздействия. Но и естественные индивидуальные свойства только потенции, возможности, проявление которых зависит в значительной степени от условий и материала их обнаружения. И тут указываются общие границы, в пределах которых воспитание может раскрыть индивидуальность. Все это указывает на то, что педагогика не всемогуща, но если она не в силах сделать всего, то это не значит, что она совершенно бессильна. Излюбленное со времени Руссо сравнение воспитания молодежи с выращиванием и культивированием растений хромает и не подходит в решающем пункте, потому что душевный организм значительно более поддается обработке, чем телесный<sup>1</sup>.

#### IV. О НЕКОТОРЫХ ОБЩИХ ПРИНЦИПАХ ПЕДАГОГИКИ

1. *Принцип постепенности и вызревания.* Как мы отметили раньше, современная педагогика исходит из мысли, что детская психика не дана в готовом виде, а растет и крепнет в постепенном и сравнительно продолжительном ходе развития. Как нам показывает педагогическая психология, целый ряд важных функций человеческого рода, как активное внимание, умозаключение и т. д., появляется у детей только по достижении определенного возраста. И вот каковы бы ни были цели педагогики и те средства, с помощью которых она стремится выполнить свои задачи, отсюда необходимым образом вытекает для нее принцип, с которым ей необходимо считаться: принцип этот заключается в сознании необходимости *постепенного* роста, *постепенного вызревания* детского духа. К скачкам и быстрым переходам, обусловленным искусственными мерами, мы должны относиться крайне остро-

<sup>1</sup> *M. Frischeisen-Köhler. Über die Grenzen der Erziehung // Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik. Leipzig, 1912. S. 521.*  
См. также: *E. Meumann. Intelligenz und Wille. S. 42 и сл.*

рожно, если бы даже в детской психике при ее громадной способности приспособления не обнаруживалось при этом никаких непосредственных дурных результатов, потому что они могут существовать до поры до времени скрыто, чтобы тем резче обнаружиться позже. Конечно, все культурное развитие, а с ним и воспитание, и обучение ведут рост души ребенка ускоренным темпом, но тем более важно при этом избегать скачков и натяжек; только постепенное вызревание, дающее возможность окрепнуть духу ребенка на каждой стадии, как бы взять от нее все, что она может дать, в силах обеспечить здоровый рост и крепость юного существа и с духовной, и с физической стороны. Взрослый должен тщательно остерегаться выставлять требования, пригодные для взрослых, не справляясь, насколько они подходят к детской душе. Все мы прекрасно знаем, что в области физической выносливости и силы нельзя к детям предъявлять больших требований, и, казалась бы, простая аналогия, напрашивающаяся сама собою, могла бы заставить нас проявить ту же осторожность в области духа. Но этого нет на самом деле, и в результате и в наше время совершаются нередко насилия над постепенностью развития. Таково, например, стремление многих педагогов привить уже детям младшего возраста реализм и серьезность, которых требует жизнь взрослых, но которые совершенно не подходят к детской душе. Рассказывают, что один врач, желая отучить мальчика, своего сына, от страха перед покойниками, насильно привел его в покойницкую и добился этим как раз обратных результатов: мальчик навсегда сохранил болезненный, панический страх перед мертвецами. Как ни груба такая педагогическая ошибка, однако в действительности она представляет вовсе уже не такой редкий факт, только в указанном нами случае она нам бросается в глаза, а в педагогической, воспитательной и учебной практике многое проходит незамеченным.

2. *Биогенетический принцип как полезная аналогия.* В том же направлении ведет нас другая мысль, давно уже привлекающая к себе внимание исследователей как по своей чреватости очень важными выводами, так и отчасти по своей спорности. Мысль эта, намечавшаяся раньше и определенно сформулированная Геккелем, заключается в утверждении, что развитие индивида (онтогенез) есть сокращенное и видоизмененное повторение развития

рода (филогенезиса). Этот так называемый *биогенетический закон* нашел себе применение и в других областях, и он, несомненно, представляет огромный интерес для педагогики, так как в применении к развитию человека им утверждается, что человек в своем росте проходит в сокращенном виде и с некоторыми видоизменениями через те этапы, через которые проходило в своем культурном развитии все человечество. Целый ряд исследований показал близкое родство между укладом психики наших детей и психологией примитивных народов. Мы не будем указывать на такие явления, как близкий тем и другим анимизм. Особенно интересные результаты получаются на почве сравнительного изучения продуктов творчества тех и других. Между ними устанавливается близкое родство<sup>1</sup>. Правда, этот закон остается все еще спорным, тем более что для его установления необычайно важно выяснить роль наследственности в жизни детей, воздействия целого ряда культурных факторов и т. д. Но если бы даже научное исследование показало его несостоятельность, что мало вероятно, если он будет удержан не в утрированной форме, то он все-таки остается для нас в педагогике очень полезным принципом в роли аналогии: при изучении детской души и ее разнообразных проявлений эта аналогия напрашивается часто сама собой, и в сфере детских представлений, игр, работ, правовых отношений, религиозной жизни и т. д. она дает нам возможность понять и объяснить очень многое. Этот принцип тесно связан с первым, как бы поясняя его: он помогает нам понять смысл, разум крупных последовательных стадий в развитии детей и, показывая их разум, ограждает нас от поспешного перехода от одной к другой напоминанием, что в нормальном развитии все эти стадии должны быть пройдены без скачков и чрезмерной торопливости. В соблюдении этого условия лежит отчасти гарантия того, что мы не впадем в ложь искусственности.

3. *Принцип воспитывающего обучения.* В интересах той же последовательности и целесообразности развития педагогической теории и практики особенно важно напомнить старую гербартов-

<sup>1</sup> См. *J. R. Kretschmar. Die freie Kinderzeichnung in der wissenschaftlichen Forschung // Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik. Leipzig, 1912. S. 380–394.*

скую мысль, к сожалению, плохо усвоенную или забытую теперь, хотя она полна глубокой правды, — правду ее давно показал живым делом не кто иной, как Песталоцци. Эта мысль заключается в убеждении, что не может быть *обучения без воспитания*, если мы возьмем последнее понятие в несколько более широком смысле. В самом деле, как только воспитание перестает быть простым вскармливанием — а это происходит в наших условиях очень скоро, — воспитатель стоит обыкновенно под градом детских вопросов, требующих неуклонного ответа, а в этих ответах на вопросы что? как? и почему? он, в сущности, в нормальных условиях должен сообщать детям целый ряд доступных им сведений, то есть не только заботиться о характере их поступков, но и отвечать на их умственные запросы, иными словами, он в сущности уже вступает на путь обучения: тут не по книжке и не вполне систематически дается и *должен* даваться ряд элементарных сведений. Что такой элемент обучения не только не является насильственным, но прямо необходим, это лучше всего видно из того, в какую мертвую, безрадостную, а подчас и озлобляющую форму одевается воспитание, когда оно сводится только на нравственные наставления и поправки, когда взрослый становится в роль только ценителя и судьи детских поступков. Как мы увидим дальше, только игнорированием этого элемента или непониманием его и можно объяснить себе, что культурное человечество видит естественное начало обучения в начальной школе и не дает соответствующей организации дошкольного воспитания. И тем менее допустимо и возможно обучение без воспитания. Педагог впадает в тяжкое по своим последствиям заблуждение, когда он утверждает, что его задача обучать, а не воспитывать. Это нелегко уже хотя бы потому, что дети проводят половину своей жизни в школе, в обществе своих учителей. Школьная атмосфера, поведение учителя, его отношение к учащимся, его достоинства и слабости, его внешность, голос, манера и т. д. — все это имеет определенное воспитательное значение для детей. Ведь дети, как и люди вообще, особенно ревниво и внимательно приглядываются к тем, кто выступает в роли учителей и наставников, и, прислушиваясь, например, к пояснению педагога, данному по поводу прочитанного отрывка и описываемых в нем лиц и поступков, они, естественно, нападают часто на сопоставление с собой и с окружающими, т. е. с педагогами. Пер-

востепенное *воспитательное* значение обучения обнаруживается с полной непреложностью, если мы припомним ставшее в наше время азбучной истиной положение, что ничто так не воспитывает, как труд и совместный труд. Таким образом, не действовать определенным воспитательным образом педагог не может — вся разница лишь в том, что, отклоняя от себя такую роль, он идет впопыхах и, не сознавая всего значения своего поведения, легко может принести значительный вред; наоборот, в противоположном случае он может использовать все положительные стороны ясно сознаваемого положения. Особенно важно отметить, что каждый метод, служащий целям обучения, сообщения определенных знаний, неизбежно действует определенным образом и как воспитательное средство. Поэтому и в теории, и в практике ко всем мерам и путям, к которым прибегает педагогика, необходимо применять *двойной* критерий, спрашивая не только, дают ли они полезные результаты в обучении, но и, где можно, каково их *воспитательное значение*. Может случиться, что полезное в одной сфере окажется вредным в другой, и тогда возникает серьезное сомнение в его целесообразности. Истинные пути педагогики должны удовлетворять и того, и другого, иначе они ложны. Этот принцип должен быть принят во внимание при оценке экспериментальных данных, рискующих всегда переоценить одну сторону, именно обучение; им отмечается важность воспитания ума, помимо приобретения определенных знаний; он указывает нам на необходимость господства общеобразовательных элементов даже в профессиональной школе и т. д. Обучение и воспитание нельзя отрывать друг от друга, и средства педагогики должны оправдать себя по возможности с той и другой точек зрения — такой вывод диктуется интересами воспитания цельной личности.

Таковы те общие выводы, к каким мы приходим в вопросе о целях и принципах педагогики. Они далеки от полноты и строгой систематичности, в особенности принципы педагогики. Такая цель дать систему целей и принципов педагогики достижима только в специальном исследовании. В задачи же этого очерка, по существу, входит стремление наметить только общие контуры педагогических проблем.

## УНИВЕРСИТЕТ И ВОСПИТАНИЕ<sup>1</sup>

Речь, произнесенная на заседании  
студенческого научно-педагогического  
кружка при Московском университете  
14 октября 1914 г.

Мы вступаем в третий год существования научно-педагогического кружка при совершенно необычайных условиях. Напряженная атмосфера политических отношений, раскаленная все возраставшими вооружениями, разразилась наконец настоящим мировым пожаром, не оставившим не захваченным ни одного культурного уголка. Как ни тяжелы эти события сами по себе, судьба, как оказалось, приготовила нашему культурному сознанию еще новое тяжкое испытание: Германия, воспитавшая на своих философах, поэтах и ученых целые поколения интеллигенции и на нашей родине, взявшая на себя роль одной из первых носительниц культуры, первая бросила факел в горючий материал современных международных отношений и повела войну жестокими средствами самого разнузданного свойства, а среди научных, философских и литературных сил ее нашлись люди с мировой известностью, взявшие на себя защиту возмутительных деяний, ненужного разрушения, насилий, нарушений права и т. д. Таким образом, эта война принесла нам тяжкое духовное испытание, обрушив на нас всю его тяжестью сомнение в ценности культуры, и многие из нас восприняли эти события как настоящую духовную катастрофу. Война захватила нас всех, и вся жизнь, все силы устремились на борьбу с хищническими позовами наших врагов. Все думы были сосредоточены на одном, и вначале ка-

<sup>1</sup> Впервые: М. М. Рубинштейн. // Университет и воспитание. (Речь, произнесенная на заседании студ. науч.-пед. кружка при Моск. ун-те 14 октября 1914 г.) // Вестник воспитания. 1914. № 9. С. 69–94. Не переиздавалось. (Прим. ред.)

залось прямо невозможным думать о чем-либо ином. Но думать и о текущих заботах жизни было необходимо. Родина наша теперь, больше чем когда-либо, нуждается в том, чтобы жизнь наша не слишком вышла из нормальной колеи, это нужно прежде всего в тех же интересах совершающейся борьбы.

Одним из актов такого обращения к нормальной жизни является и наше сегодняшнее заседание. Приступая к нашим занятиям, будем помнить, что мы вершим очень важную, насущную работу и с точки зрения современных текущих событий. Как раз мы в области педагогики можем взяться за нашу повседневную работу с удвоенной силой и энергией. Новое положение общества, новые люди и новая или обновленная жизнь создаются в значительной части новой педагогикой. Когда разразилась война и мысль наша была поставлена перед ожиданием катастрофических событий, гибели сотен тысяч наиболее жизнеспособных людей, мы видели только катастрофу, и душа была заполнена гнетущей думой о неизбежно надвигающейся тьме. Первое тягостное впечатление способно было заставить опустить беспомощно руки именно педагога: именно у него должна была, как молния, пронестись мысль, что все речи о педагогике и большие ожидания рушились разом, как жалкий картонный домик, при первом малейшем натиске реальной действительности. Не Германия ли шла впереди других наций в развитии школы, не там ли расцвели новейшие педагогические теории? Все мы с завистью смотрели на Германию, уделявшую так много забот системе образования, построившую образцовые школьные здания, залитые светом школьные дворцы. Все мы с громадным вниманием следили за ростом педагогической психологии и ее немецкими представителями, из среды которых вышли главы современной экспериментальной педагогики, как В. Штерн, Э. Мейман и т. д. Германия была настоящей носительницей культуры и воспитательницей человечества, проповедовавшей идеи права, долга, нравственности и других культурных ценностей. Специально в области педагогики в последнее время там горячо обсуждался вопрос о культуре цельной личности, о школьной свободе, самодеятельности, расцветали многие идеи гуманного Песталоцци, горевшего пламенной любовью к человеку как человеку, ими насыщены труды Наторпа, Кершенштейнера, Ферстера и др. До настоящего времени все с гордостью повторя-

ли пресловутое изречение фельдмаршала Мольтке, что именно прусский народный учитель создал мощь и культуру Германии.

И вот вдруг из стен светлой солнечной германской школы, культивировавшей, казалось, гуманность и уважение к человеческой личности, созидавшей культуру, вместо ожидавшегося рыцаря в современных культурных духовных доспехах, вооруженного не только наукой, техникой, культурой, но и человечностью, справедливостью, показался дикий варвар, одетый в звериную шкуру, и понес в мир не только борьбу с вооруженным противником, но и пожары, уничтожение и насилие мирным жителям. Запылали дома, послышались стоны истязуемых и изнасилованных, обнажился грубый, неприкрашенный инстинкт полового чувства, грабежа и уничтожения, и мы долго не могли прийти в себя от ужаса, что школа, образцовая немецкая школа дала только тонкий налет культурности, прикрывавший нетронутую варварскую сердцевину; пришла минута испытания и тонкий слой культурных румян, нанесенных школой, свалился в миг, и нашим взорам предстала тяжкая картина неприкрашенного действительного лица. И малодушные люди пришли в отчаяние, решив, что школа не смогла пойти вглубь и упорная работа учителя пропала даром. Эти события явили нам как бы наглядно, что мы педагогические утописты и питались педагогическими иллюзиями.

Верно ли это? Верно ли, что педагог оказался бессильным и мы отданы бесповоротно во власть педагогического фатализма? Я глубоко убежден, что это далеко не так, что отчаянию здесь не может быть места. Более того, теперь, когда прошла первая минута душевного смятения и открылась возможность более вдумчиво взглянуть в лицо действительности, я беру на себя смелость утверждать, что современные события не только не уничтожили нашу веру в созидательную мощь педагогической работы, они не только не превратили в легенду утверждение, что народный учитель создал великую страну, но они, как ничто другое, подтверждают и укрепляют веру в силу и знание педагогики. Достаточно просто вдуматься в тот факт, что пред нами борются не просто представители экономических и политических противоположностей, но в борьбу вступили и различные по их духовному смыслу системы воспитания. Будущее решит вопрос о политических итогах войны, но духовные итоги намеча-

ются уже с достаточной ясностью: беспросветное впечатление первого периода начинает сменяться признаками положительного свойства, во мраке первоначального пессимизма начинают пробиваться первые лучи оптимизма, и не надо быть большим пророком, чтобы предсказать, что духовные итоги этой войны клонятся все больше и больше в положительную сторону.

В самом деле. Почему наши взоры сковал вандализм германца и попытка его духовного оправдания? Разве Франция, Бельгия и Англия не вступили вместе с нами в борьбу за право и справедливость? Пусть одна сторона жизни народов, именно — международные отношения еще не вышли за пределы естественных отношений, и грубая сила пытается занять место права; пусть массовая жизнь движется медленно вперед, чересчур медленно для нашего сознания, так, что это часто повергает нас в отчаяние, пусть так, но не будем же настолько слепы, чтобы не видеть, что педагогика не бессильна, что она не создала всего, чего мы хотели, может быть, даже не создала в массе очень многого, но кое-что она дала, и это «кое-что» является глубоко симпатичным и ценным, это «кое-что» подымает дух наш и дает нам право верить в лучшее будущее. Чтобы понять это, вспомните, мм., гг., какой взрыв негодования пронесся по всему миру, когда грубый кулак коснулся неповинной Бельгии, какая буря возмущения пронеслась по всему миру. Значит, воспитание велось не даром: естественная грубая сила знает только победу или поражение; сила там заменяет собой право, бессилие и слабость приходят в роковую близость с виной и несправедливостью. Но Европа на наших глазах пережила и переживает настоящую очистительную бурю. Наиболее характерным положительным признаком этого роста нравственного сознания и правосознания даже в международных отношениях является тот факт, что даже сам грубый правонарушитель, официальная Германия, увидела себя вынужденной прибегнуть к некоторому оправданию или извинению своих поступков. И педагогика может с гордостью смотреть на эти акты ссылок со стороны воюющих сторон на защиту культуры, свободы, права и справедливости. Они, эти ссылки, мм., гг., являются глубоким утешением для нас в наших современных печальных переживаниях, потому что все это симптомы намечающегося выхода из «естественного» состояния и в международных отношениях, а это есть в очень большой степени плод педагогики.

И что Германия, страна философов и поэтов, какой ее считали раньше, выступила в преступной роли разрушительницы, это также не только не опровергает нашей веры в мощь воспитания и школы, а еще более укрепляет ее. Мнимая парадоксальность этого утверждения исчезает бесследно, если мы попытаемся отдать себе отчет в том, каким характером была насыщена германская педагогическая практика последних десятилетий. Достаточно вспомнить, что на педагогических съездах, по существу далеких от речей о войне и войске, и в среде немецких педагогов было далеко не редкость услышать заявление, что «наша армия есть наше первое воспитательное учреждение, через которое проходит вся наша молодежь», что офицер и унтер-офицер являются призванными воспитателями немецкого народа<sup>1</sup>.

Эта односторонняя солдатская культура и школа, мм., гг., сказались с особенной силой в том учреждении, которое нас интересует в данном случае больше всего, — в немецких университетах. По самой их постановке, по характеру академической жизни немецкие университеты были и остаются не только образовательными, но и в очень большой степени воспитательными учреждениями. Эта черта в их жизни подчеркивается и в теории, например, Циглером, Мюнхом, Кершенштейнером и др. Мои наблюдения над академической жизнью германских университетов и беседы с представителями профессуры убедительно говорили о том, что в них велась сознательная культура односторонне солдатского духа, что немецкое студенчество, отбывающее воинскую повинность, не покидая университета, и образующее кадры запасного офицерства, являлось во многих отношениях прямым сколком с касты немецких офицеров. Как известно, допущение в ряды офицерства студентов обуславливается у немцев тем, что за ними ведется строгий надзор с военной точки зрения корпорациями, и студент, отказавшийся, например, хотя бы принципиально драться на дуэли или просто потому, что он не желает принимать участия в этой игре в оружие на мензурах (дуэль на рапирах), этим самым навсегда закрывает для себя доступ к вступлению в среду запасных офицеров. Мне вспоминается одно чрезвычайно многолюдное сту-

<sup>1</sup> Такое мнение было высказано при общем одобрении, например, на дрезденском съезде по эстетическому воспитанию.

денческое собрание, на котором выступил с речью профессор местного университета, известный хирург; он начал свою речь словами: «Мм., гг.! Я солдат». Эти слова вызвали такую бурю неопишемого восторга, что почтенный хирург долгое время не мог произнести ни одного слова дальше, потому что зал дрожал от криков восхищения и топота ног (немецкий студенческий способ выражения одобрения) и аплодисментов. И в этой картинке было много характерного: естественно, высоко ценя армию, как призванную защитницу народа, немцы тем не менее и в своих ученых верхах впадали, под влиянием губительной милитаристической атмосферы, в грубую односторонность, ставя солдата над человеком. Вспоминается мне также то упоение, с каким студенты и доктора (т. е. окончившие университет) произносили в ответ на случайный вопрос ту же фразу: «Я — немецкий солдат!» или «Немецкий солдат должен» делать то-то или то-то; слова эти были напоены такой неопишемой гордостью и упоением, что дальнейшие разговоры были излишними. И всегда в этом сквозила гипертрофия одностороннего военного духа и соответственно этому некоторое захирение общечеловеческого духа. В то время как в народе культивировалась в примитивной форме мысль «Германия выше всего», в университете на этой почве шла сознательная культура этой идеи, тем более что на немецкой милитаристической почве своеобразно окрепла старая гегелевская мысль, что государство есть сама конкретизированная, воплощенная в действительность нравственность. Непостижимая для нас попытка некоторых немецких ученых оправдать нарушение прав Бельгии и других проступков Германии, может быть, отчасти и объясняется тем, что государство заняло в их сознании место самой нравственности как таковой, так что все, что требовалось этим государством, тем самым становилось для них оправданным. Только этим и можно отчасти объяснить себе грубо наивную фразу, сказанную официальным лицом Германии в ответ на упрек в нарушении нейтралитета Бельгии: «Поймите, что этого требовали жизненные интересы Германии!» Университет и шел широко навстречу этой милитаризованной нравственности. И вот в итоге сознательно вскормленного перевеса культуры солдата над культурой человека явилась сокрушительная картина немецкого вандализма...

Но университеты в Германии задавали и задают тон всей немецкой системе образования. Таким образом, мы вправе сказать, что и современную солдатскую Германию, воинствующий народ создал все тот же учитель или, по крайней мере, все та же педагогика, потому что педагог по профессии и германский офицер шли рука об руку, и последний ясно сознавал свои односторонние воспитательские задачи. Вот почему я думаю, мм., гг., что перед нами плоды не только капиталистической или политической системы, но еще определенной педагогической культуры. *Если же педагогика способна повести в сотрудничестве с другими важными факторами так далеко в отрицательную сторону, когда она идет по одностороннему, в данном случае милитаристическому пути, то у нас нет повода сомневаться, что та же педагогика, то же воспитание, но насыщенное иным духом, духом живой полной человеческой личности, приведет, при наличности некоторых иных условий, к таким же крупным, но уже положительным результатам.* В победе над Германией будет сокрушен не только политический враг, но и страшно опасный враг, — это милитаристический, узконациональный, эгоистический идеал воспитания. Тем дороже противникам германизма позаботиться о том, чтобы возможно ярче засиял общечеловеческий идеал свободы, справедливости, подлинной человечности.

В этой идейной борьбе и воспитании человека университету должно быть отведено очень крупное место. Крупным завоеванием всегда является не только внешний захват, но главное — прочное усвоение внутренних благ, отвоеванных у врага. Одним из таких многих благ должно явиться сознание, что университет в высшей степени важное не только образовательное, но и воспитательное учреждение, и наша задача — использовать эту силу в сторону расцвета общечеловеческих идеалов, хотя их конкретное осуществление одевается в национальную или особо государственную форму.

## II

Как ни стара мысль, связывавшая университет с задачами воспитания, а многим и многим она представляется несколько странной. Наша мысль плохо мирится с возможностью воспитывать взрослых людей, какими являются учащиеся высших учебных

заведений. Кроме того, подходя к университету с требованиями воспитательного воздействия на молодежь, приходится с глубокой горечью вспоминать, что наши университеты во многих отношениях поставлены в крайне неблагоприятные педагогические условия и что отчасти потому и призванные носители науки, как воспитательные образцы, нередко оказываются далеко не на высоте положения. И тем не менее это не может помешать нам попытаться выяснить воспитательные функции университета в общих чертах и именно *в той их части, которая находится в руках самого студенчества*. Эту сторону я и хотел бы выяснить в нашей сегодняшней беседе. Неблагоприятные условия в существовании наших университетов только увеличивают нужду в понимании воспитательных задач университета. Мы знаем, что чем гуще тьма, тем дороже речи о свете.

Понятие ученого, оторванного от жизни и ее практических интересов, сочеталось в нашем сознании с представлением об анекдотически рассеянном и житейски поразительно наивном профессоре. Но если мы покинем почву обыденного ложного представления, то понятие ученого или просто образованного человека должно вывести нас за пределы узкого понимания ученого, в котором мы видим только теоретика. Его назначение, безусловно, не только сообщать знания, способные удовлетворить теоретические запросы, но оно заключается и в высоких воспитательских задачах. Философы немецкого идеализма в принципе идут по глубоко жизненной колее, отмечая такое высокое назначение ученого. Он не может быть чужд этим задачам уже по одному тому, что его назначение, по проникновенным словам Фихте, неотделимо от назначения человека вообще. Ему, говорит Фихте, по существу поручается высший надзор за прогрессом человечества, а этот прогресс в основном ядре своем должен быть глубоко нравственного характера, и таким образом ученый должен быть настоящим воспитателем человечества и человечности. Только при таком понимании назначения ученого, только при насыщении его понятия требованиями педагогического воздействия становится понятным, почему все мы считаем справедливым предъявлять к ученому такие крупные, чрезвычайно повышенные требования. Почему нас так глубоко оскорбляет чиновник в профессоре или циничный, безнравственный человек в ученом или неисполнение им

своего гражданского долга. Мы готовы простить многие грехи простому человеку, но ученому мы ставим их не только в упрек, но готовы даже признать их за двойную вину. Если бы с понятием ученого не было неразрывно связано высокое нравственное воспитательно-человеческое назначение, мы без труда бы мирились с образом личности, сочетавшей в себе великого ученого и низкого человека. На самом же деле сознание наше не мирится с этим диссонансом, потому что оно резко противоречит самому понятию ученого. Позвольте мне, мм., гг., напомнить для примера всем вам хорошо известную печальную эпопею из прошлого представителей науки и философии: вы помните, конечно, что знаменитый Бэкон связал свое имя с очень тяжелыми предосудительными деяниями; его упрекали во многом, включительно до взяточничества, в грубом утилитаризме, и это вызвало и продолжает вызывать многочисленные попытки или опровергнуть обвинения, или как-нибудь понять их, потому что представление об ученом никак не укладывается в нашем сознании без противоречия рядом с представлением о бесчестном человеке. Как ни просто было бы сказать, что он был великим ученым, но нечестным человеком, мы не успокаиваемся и, главное — *не можем* успокоиться на этой мысли. В идеале ученые должны быть непременно *лучшими* людьми, и чем больше отрицательных примеров дает нам действительность, тем ярче выявляется тесная связь ученого с человеком, учености с воспитательным воздействием. Тут, может быть, будет кстати вспомнить, что слова «учить» и «учитель» содержат в себе смысл не только передачи знаний, но и известного воспитания. И к университету в этом смысле предъявляются большие, я бы сказал: значительно повышенные, требования.

Понятие ученого неразрывно связано с другим понятием, с понятием науки, и в нем также нетрудно отметить элементы воспитания. Как бы ни расходились задачи отдельных наук, в конечном итоге общее их назначение сводится к тому, чтобы приоткрыть завесу над существом мира и помочь прямо или косвенно уяснению смысла мира и жизни. Когда отдельному ученому-специалисту удастся пробиться от частных отдельных вопросов к цельной теории в своей специальной области, наиболее даровитые и пытливые натуры видят в этом пункте не последний этап, а твердую отправную точку для построения философского

миросозерцания. Этот факт подал, например, Паульсену, повод говорить, что собственно философов не должно быть, а должны быть только философствующие специалисты. Когда наука говорит о том, что такое мир, какова его внутренняя структура и т. д., она косвенно дает толчок к думе над смыслом мира и жизни и помощь к разрешению этого вопроса в его действительной жизненной форме. В этом смысле холодная, безучастная к жизни и ее запросам наука, живущая принципом «знание ради знания», существует только, пока ученый трудится над разрешением загадок в своей области и потому справедливо ревниво оберегает свой ученый кабинет от вторжения деморализующих житейских интересов, но когда научная работа отлилась в определенную форму, двери ученого кабинета распахиваются настежь, и чем значительнее теория, тем более широким потоком идет ее влияние на духовную жизнь человека. Как далекая звезда, над всеми научными стремлениями ярко сияет идеал дать не только удовлетворение теоретических запросов человеческого духа, но и оплодотворить весь человеческий дух в его целом — не только ум, но и волю и чувство, прямо или косвенно уча жить истинно и ценно.

В самом процессе разработки научных вопросов, которому служит по существу университет, кроются черты, указывающие на связь между университетом и воспитанием. Наука не есть продукт изолированного духа, она рождается в обществе и живет коллективным духом. Научное знание усваивается только в процессе *активного*, деятельного претворения, только таким путем оно перестает быть мертвым капиталом и вырастает в большую живую, *животворную* силу. Там, где нет этого деятельного усвоения и живого взаимодействия ученых работников, знание хиреет. Может быть, многие печальные факты в жизни наших университетов объясняются именно отсутствием условий такого живого воспитательного воздействия и взаимодействия. Может быть, отчасти в этом кроется секрет некоторого захирения лекционного преподавания, потому что выросшая индивидуальная личность ищет теперь большого простора и более живой колеи для удовлетворения своих запросов. И к университету в полной мере применим старый принцип воспитывающего обучения: всякое обучение воспитывает.

Истинная наука воспитывает и своим методом: она вносит упорядоченность в наше понимание мира и тем самым дела-

ет его нам много ближе; она гонит перерывы, пробелы, которые, как зияющие раны в мире, в природе бросаются в глаза сознанию наивного человека и не дают ему покоя, будь в нем духовные запросы, т. е. стремление понять мир как целое без мучительных перерывов и скачков; так рождается наука, пролагающая везде мостики, заполняющая пробелы; она отыскивает связи, роднит, сближает отдельные части мира и дает уже одним этим богатое формальное воспитание нашему духу. Изгоняя хаос, она неуклонно наводит мысль на порядок; отыскивая истину как будто только теоретическую, она заставляет думать о большем, именно о правде в широком смысле, и желать, и искать ее. Жизнь науки не раз проходила по очень тернистому пути глубоких сомнений, но, как феникс, сгорая, она снова рождалась и рождается из собственного пепла, потому что ее родили пропитанные жизненным теплом запросы *цельной* человеческой личности, а не один только холодный теоретический раскладок. Разочарование в ней — только отход для нового разбега...

Таким образом университет, чтобы быть истинным питомником ее, должен ясно осознать вытекающие из понятий ученого и науки воспитательные элементы. «Университет, — говорит Гармс, — должен воспитать ум в его исканиях, волю в ее устойчивости, чувство в благородстве и чистоте», и в этой короткой формуле много настоящей жизненной правды, хотя о частностях этого определения можно спорить. Университет должен быть *нравственным* сообществом ученых, и как таковой он должен воспитывать в лучшем смысле этого слова, иначе он находится в большей или меньшей мере в ненормальном или даже болезненном состоянии. С этой печальной действительностью мы познакомились в нашей собственной жизни, и тем больше чувствуется нужда именно у нас вспомнить об университете не только как о высшем образовательном, но и как о высшем воспитательном учреждении. Я не сомневаюсь, что истинное оздоровление университета совершится на той колее, на которой будет среди иных удовлетворено и это требование.

Университет — огромный воспитательный фактор не только внутри себя, но и во вне. Подойдите к нему с этой точки зрения, и вам станут понятны во многих других отношениях резкие и несправедливые нападки Л. Н. Толстого на университет и современную науку. Вы припоминаете, конечно, как «вели-

кий учитель земли русской» в ряде статей бичевал современный университет, современных ученых и современную науку за то, что они учат тому, что далеко, по его мнению, от настоящих жизненных интересов, и почти совершенно молчат о том, в чем бьется настоящий пульс жизни: о Боге, о душе, о смысле жизни и т. д., т. е., иными словами, что они не воспитывают или очень плохо воспитывают, а по мнению Л. Н., всякое знание и истинная наука должна воспитывать. Пусть многое в этих упреках узко, односторонне; часто, может быть, Л. Н. Толстой винил науку за недостойных ее представителей или наоборот, но в одном он безусловно прав: истинная наука должна воспитывать, университет должен вдохнуть настоящий человеческий характер в человека, помочь ему отлиться в полную многогранную личность. Л. Н. Толстой взглянул на университет и ученых на фоне этих требований и неизбежно пришел к горьким упрекам по их адресу. Нельзя всего, всю науку и научные интересы впрягать в ярмо жизни и житейских интересов, наука живет автономией, но нельзя переходить и в другую крайность, нельзя игнорировать жизнь, целиком отрывать от нее: и чрезмерное прикрепление к земле, и полный отрыв от нее оплачиваются дорогой ценой утраты живой струи.

Тем же ожиданием от науки воздействия в сторону нравственного усовершенствования окрашено и отношение к ней наивных людей. Масса готова простить многие тяжкие проступки простому «неученому» человеку, но она же ставит их в двойную вину образованному; эта оценка мотивируется прямым образом тем, что простой человек согрешил, но с него нечего особенно и требовать, потому что его сознание окутано тьмой неведения и неразвитости, а образованный «ученый» человек должен знать и понимать, он коснулся священной области науки и потому должен быть нравственно просветленным. Наивное сознание принимает за нечто само собой понятное, что образование не только лучше вооружает для борьбы за существование, но и улучшает нравственно; наивное сознание берет слово «учить» во всей его жизненной полноте. Жизнь учит нас, что эти ожидания далеко не всегда оправдываются, и дурная натура, вооруженная знаниями, часто становится от этого еще опаснее; все это так, но тогда, очевидно, в постановке нашего образования кроются какие-то роковые ошибки, потому что истин-

ная наука должна возвышать нашу душу; это не прямая служба ее, а ее *прямое следствие*, и это нисколько не уничтожает ее само-довлеющей ценности.

Мм., гг! Все вы, конечно, хорошо помните свои переживания, связанные со вступлением в академическую полосу вашей жизни. Подавляющее большинство подходит к ее заветным вратам с глубоким душевным волнением и невысказанными, неясными, но большими ожиданиями. Все мы в эту пору переживали подымающие минуты не только потому, что студенческая жизнь манила нас своей своеобразностью, непринужденностью, т. наз. «академической свободой». Ведь многие из вас прекрасно отдавали себе отчет, уезжая из дома, что это момент отрыва от семьи, что вы вернетесь в нее не прежним сочленом, что в чужом городе вас часто ждет горькая забота о насущном куске хлеба, жестокая борьба за существование, изнурительная беготня по урокам из одного конца города в другой и т. д. И тем не менее ваши ожидания новой жизни полны иного настроения, являющегося плодом не только молодости и избытка свежих, еще неистраченных сил. Нет, тут слышится иное. Тут чувствуется настроение момента приближения к источнику, где должна быть не только истина, но и правда, правда-истина и правда-справедливость; чувствуется приближение к сфере свободы исканий, к окончательному завершению и выявлению своего я, своей личности... Пусть в этих ожиданиях, как показывает потом действительность, часто оказывается много наивного, пусть академическая жизнь заставит потом во многом разочароваться, но в этой частичной наивности живет ядро жизненной правды; вся беда в том, что истинная наука как совершенное знание — только идеал, только задача, но зато устремление к ней, искреннее и глубокое, должно возвращать у души крылья и помогать насаждению в душе молодого человека стремлений к идеальному царству. Наша университетская действительность темна, но уясним себе, что университет по существу связан с воспитанием, что часть этого воспитания в нашей власти, и тогда мы скажем, что действительность темна, но не беспросветна. Первый этап на этом пути, это — мысль, что университет не только учит, но и воспитывает, что он должен говорить не только холодному рассудку, но и всему духу человека. Вот эти-то справедливые ожидания и волнуют юную душу на поро-

ге вступления в академическую жизнь. Можно только добавить к этому, что это святое волнение.

В этих юных ожиданиях заложена еще одна глубокая правда. Академическая жизнь по существу, где ее не сковывают цепи насильного ограничения, открывает широкий простор жизни в большом живом общении с ищущими интеллигентными людьми, а такое сообщество может и должно стать огромным образовательным фактором. Глубоко ложна и вредна мысль, что учат только книги; это не верно уже потому, что книга не дает достаточного простора вопросам, она в своих ответах очерчивает определенный круг и не допускает ни малейшего выхода за пределы этого круга. Только живая личность оставляет пытливому, способному идти вперед духу человека безграничный простор исканий и находений; дух оплодотворяется не только книгой, а главным образом живым духом же; ведь и в книге сила воздействия создана им же; это его голос слышится за неподвижными черными значками на белом поле страниц книги. Сообщество и общение есть живой источник и воспитания, и просвещения. Глубоко, искренно жаль, что часто это общение или не налаживается, или принимает дурной характер в среде нашей университетской молодежи. Великий мудрец античного мира Платон, как и греки вообще, вдохновенно рисует нам картину такого духовного оплодотворения в своем «Пире», да и в других своих произведениях он поучает нас, что истина рождается в живом общении живых людей. И как это ни тяжело, а приходится признаться, что нам так недостает этой благодетельной античной черты. Книга не должна мешать живому духовному общению, а наоборот, готовить его. Этого требуют интересы образования, но этим же открывается широкий простор воспитанию и взаимовоспитанию.

Эта потребность в широком воспитательном воздействии в университете ощущается тем более остро, что средняя школа пока все еще идет по пути чистого надзора и не выполняет своей задачи быть отчасти и воспитательным учреждением. На этой почве там создаются и пышно расцветают цветы ученического бюрократического отношения к делу, бравоирование пренебрежительным отношением к работе, взгляд на преподавателей в общем как на враждебную сторону и т. д. Все эти недостатки, конечно, объясняются рядом очень сложных при-

чин, но для нас важно установить в данный момент, что дурные среднешкольные нравы и привычки переселяются и в университет и поднимают здесь все тот же вопрос о том, как бороться с внутренним казенным духом, как создать настоящую, здоровую, хорошую атмосферу, которая действовала бы глубоко воспитательным образом на всех нас, которая исключала бы в корне возможность проявления всех этих недостатков.

Наши сетования на среднюю школу оказываются во многих отношениях справедливыми потому, что на ее долю выпадает важная задача — подготовить молодежь к университетской жизни, и одной из наиболее существенных частных целей является требование подготовить к умению достойным образом пользоваться этой свободой. Университетская свобода, в особенности в наших отечественных условиях, где до сих пор ей ставились часто почти непреодолимые преграды вплоть до ее уничтожения, как и всякая свобода, предполагает очень многое и прежде всего не только уважение своей собственной личности, ее известную зрелость, но и необходимо вытекающее отсюда бережное отношение и уважение к чужой личности. Средняя школа, к сожалению, часто или вовсе ничего не сделала в этом отношении, или внесла даже сюда известную долю разложения. На почве естественного протеста против удушливых сторон жизни нашей средней школы и жизни общей мы нередко утрачиваем способность проводить резкую грань между свободой и произволом, и первое подменяется нередко вторым. Свобода, эта великая ценность, требует большой выдержки, самосознания и дисциплинированности. Если средняя школа не дает их нам в достаточной степени, то тем более важно позаботиться о них в университете, который теперь часто засоряется казенным отношением к делу со всех сторон, среднешкольными подвохами на экзаменах и в работах, погоней за свидетельством, удовлетворением мнимым отметочным знанием и т. д. Как ни несовершенна постановка дела в наших университетах, про которые справедливо говорят, что в них нет времени учиться, так как оно целиком уходит на экзамены, как ни много в них темных сторон, о которых я не могу здесь высказаться подробно, но все-таки и в данный момент нам нельзя складывать орудия, и в данный момент мы можем кое-что сделать в деле оздоровления университетской жизни, поскольку она зависит от нас, а ее за-

висимость от нас, учащихся, и от вас, учащихся, оказывается чрезвычайно большой. Первый шаг на этом пути—это сознание, что университет и воспитание не только не чужды друг другу, но что на университете лежат важные воспитательные задачи.

### III

Мм., гг.! Как вы видите из всего содержания моей сегодняшней речи, я глубоко убежден, что на университете лежат важные воспитательные задачи. Отчасти в том, что мною было сказано об ученом и науке, я уже сделал попытку наметить, какими путями может идти это воспитательное воздействие: оно лежит в самом существе всякого научного преподавания. Где оно стоит не на должной высоте и идет безотчетно воспитательным путем, там, конечно, не только нет положительных результатов в области воспитания, но и делаются большие шаги в другую сторону. Как раз в области воспитания можно больше, чем где бы то ни было, сказать, что кто не идет вперед, тот идет назад. Этим определяется и то, в чем мы к преподавателям университета должны предъявить очень большие требования, которым современная академическая действительность не удовлетворяет в желательной степени. Об этих требованиях к ученому и о его назначении я упомянул уже раньше, да и об этом большом вопросе нашей действительности писали и говорили так много, что будет правильнее не тревожить еще незаживших ран, тем более что сущность вопроса является уже достаточно выясненной, и многое притом в этой сфере определяется условиями, лежащими за пределами университета и наших сил и власти. Я хотел бы обратить ваше внимание главным образом на то, что мы можем сделать сами теперь в переживаемую нами пору. Вот почему я оставлю речь о преподавателях в стороне. Это тем более естественно, что на такой путь повелительно указывает самая сущность университетского воспитания.

В самом деле. Речи об университете и воспитании кажутся несколько парадоксальными, потому что большинство связывает с воспитанием активное и прямое воздействие на воспитанника, и тогда, конечно, оказывается, что высшее учебное заведение, в котором обучаются взрослые интеллигентные люди, уже не может взять на себя такую задачу, она является уже за-

поздалой малоуместной попыткой. Очевидно, университетское воспитание несовместимо с гетерономными путями, с воспитанием путем прямых открытых предписаний со стороны воспитателя, тем более что этот путь нуждается в очень значительных поправках и по отношению к более юной молодежи. Путь университетского воспитания может быть только один: это — *косвенное* и главное — *автономное* воспитание или *самовоспитание* и *взаимовоспитание*.

Теперь, я думаю, становится понятным, какое огромное значение приобретают университетские студенческие кружки. Именно они должны помочь внести большое оздоровление в атмосферу университетской жизни. Будя научную самостоятельность и самостоятельность, открывая простор для совместных свободных, не связанных программой духовных исканий, студенческие научные кружки вместе с тем являются прекрасной ареной для воспитательного воздействия лучших идейных сил на остальную студенческую массу. Именно тут на этой почве легче всего создать то здоровое университетское студенческое общественное мнение, в атмосфере которого будут немыслимы бюрократическое отношение к делу, рутина, погоня за дипломами, отбывание «университетской повинности» и т. д., или во всяком случае на этой почве у многих и многих легко пробудятся усыпленные рутинной духовные запросы и идеальные мотивы. Молодые люди оставляют гимназическую скамью с большими ожиданиями полноты и интереса академической жизни, молодые силы ищут исхода, но встречаются с печальными фактами нашей университетской жизни, которые заслоняют перед их взором то, что есть хорошего в ней, и, не находя идей, сплоченности и среды, в которой можно было бы дать выход этим силам в идейном направлении, не видя настоящего студенчества как коллектива идейного порядка, молодой студент идет сплошь и рядом за случайным сотоварищем по линии наименьшего сопротивления и погружается в пучину или чиновничьего отношения к университету, или же разгула и пустоты. Роль старших товарищей могла бы оказаться здесь чрезвычайно плодотворной. От юных студентов часто приходится слышать жалобы на одиночество и разрозненность студенчества, которые и толкают их на путь легкой рассеянной жизни. И вот тут-то и могли бы помочь старшие студенты, но роль их окажется плодотворной

только тогда, когда они сами не явят картины удручающего разброда, а будут объединены на идейной *духовной* и *трудо*вой почве; тогда они смогут ввести юного сочлена в настоящую хорошую студенческую семью, насыщая его содержанием своей коллективной духовной жизни. То, что не под силу одному, легко и незаметно осуществляется обществом. Воспитательное использование студенческих кружков есть первая насущная задача, за которую должно взяться и само студенчество, и вершители судеб нашей университетской жизни. На этом пути и начинается настоящее оздоровление университетской жизни.

Мм., гг.! Я знаю, что, может быть, у многих из вас пробегает в эту минуту мысль, что в мехи старые не вливают вина нового, что казенные основы наших университетов не дают достаточно благоприятной почвы для воспитания и самовоспитания и что в душливой атмосфере принуждения и связанности трудно рассчитывать на то, чтобы молодой росток здорового духа дал хорошие плоды. Конечно, все мы знаем, что при современных условиях жизни наших университетов на наши плечи ложится очень тяжелое бремя, но ведь это совсем не оправдание того, чтобы отчаяться в дорогом нам деле и отказаться нести это тяжелое бремя. И вот, вдумываясь в то понятие казенщины, которым теперь часто отделяются от необходимости взять на себя долю ответственности за неудачное течение нашей университетской жизни, мы должны прийти к выводу, вносящему одну существенную поправку, особенно важную для выяснения интересующего нас здесь вопроса.

Защищать бюрократизм и казенщину немислимо; скажем больше, по адресу профессуры, руководителей нашего просвещения можно сказать много горьких истин. Но ведь это не все. Университет не есть только внешне составленное учреждение. Сущность его заключается не только в обстановке, библиотеках, вспомогательных средствах и т. д. Самое же главное — надо понять, что одна профессура университета никогда не образует. То, что мы называем университетом, есть в основном его ядре определенное общество, и как таковое университет есть в его сердцевине явление духовного порядка, именно он заключается в союзе или живом взаимодействии двух групп сил, учащих и *учащихся*. Как ни велико значение преподавательского состава, но было бы крупной ошибкой, повторяемой в наше время на ка-

ждом шагу, забывать о значении духа, царящего в самом студенчестве. Трудно даже сказать, которой из этих сил следует придавать большее значение. Я не хотел бы вовлечь вас в бесплодный спор о том, что играет большую решающую роль в университетской жизни: состав и характер преподавателей или настроение и направление студенчества. Но, может быть, именно тут будет больше всего кстати вспомнить о том, о чем в других случаях напоминают в первую очередь, а тут, где такое напоминание действительно важно, о нем молчат. Я хочу напомнить вам, что студент — это уже взрослый человек, это не ученик младших классов гимназии, а перед нами личность, прошедшая уже крупную полосу жизни, до известной степени определившаяся и вооруженная собственной самостоятельной волей. Пусть характер его нуждается еще во многих отношениях в поддержке и культуре, но все-таки это уже взрослый человек, претендующий реально на определенную роль в жизни. Ко всему этому присоединяется еще одно важное обстоятельство, именно: в университете пред нами не одно такое лицо и даже не маленькая группа, а сравнительно большая масса, представляющая как коллектив большую реальную силу. Считаясь с наличием этой силы и с точки зрения студента, уже нельзя с обычной легкостью говорить о казенщине, заедающей жизнь университета, потому что эта жизнь создается не одной только корпорацией преподавателей, в которой, как и во всякой корпорации, встречаются и большие, ценные люди, и люди иного порядка, но в созидании этой жизни, ее характера непосредственно участвует и студенчество. Те, кто забывает об этом, низводят студенчество на роль материала, выковываемого молотом профессуры на наковальне министерства народного просвещения. Такое представление безусловно ошибочно и по отношению к средней школе, где кроме преподавателей выступает еще и ученическая масса, насыщаемая думами, направлением и характером нашей семейной и общественной жизни и являющаяся большой реальной силой. Тем менее подходит роль воска, из которого вылепливают что угодно нашему студенчеству. Оно также несет на себе долю вины за недостатки нашей университетской жизни вместе со всем нашим обществом. Оно одно, конечно, бессильно устранить нелады нашей жизни, но дух, царящий в нем, является большой решающей силой. Сила эта, может быть, настолько ве-

лика, что с ней приходится не только считаться, но она способна оказать очень большое воспитательное влияние и на преподавателя. Казенное изложение, невысокий уровень материала, отбывание профессорской повинности и т. д. мыслимы только при невысоком общем уровне аудитории. В среде студенчества, насыщенного здоровыми серьезно-научными интересами, взрастившего в себе дух, исключая бюрократизм в самой среде большинства студенчества, в атмосфере серьезных запросов такое изложение и отношение к делу стали бы невыносимым мучением для самого преподавателя. Для него оставался бы только один выход: это уйти и дать место живым силам. И вместе с тем те живые силы, которые теперь хиреют, наталкиваясь на рутину и предубеждение в самом студенчестве, часто по традиции и некритически покрывающего все эпитетом казенщины, найдут благоприятную почву для своего расцвета. Повторяем, всего эта сила не сделает, но она может многое: она, эта студенческая масса, взявшись за свое духовное оздоровление, культуру и самодисциплинирование, на месте которых средняя школа оставила зияющий пробел, с ее неисчерпаемым неистраченным теплом сможет расплавить значительную часть той массы льда, в которую теперь часто замораживаются проявления нашей университетской жизни. Для этого университету и студенчеству важно сознать свои своеобразные пути воспитания, т. е. пути *самовоспитания*. И вот тут в первую очередь выдвигается роль студенческих кружков для совместной работы. Это — те средства, которые, как показывает в частности жизнь студенческого научно-педагогического кружка, находятся вполне в нашей власти. Значит, все дело в том, чтобы мы поняли их роль, чтобы мы поняли, что университет и воспитание близки друг другу, что на университете, профессуре и студенчестве лежат важные воспитательные задачи. И тут сама молодежь с ее отзывчивостью и чуткостью должна пойти вперед и проломить лед, часто мешающий нашему успешному движению вперед.

Те же кружки способны внести еще одну положительную черту в нашу жизнь. Они могут оказать большую помощь сближению факультетов и расширению кругозора специалиста, в чем ощущается также значительная нужда. Кроме того, они открывают возможность более тесного соприкосновения с профессорами.

Конечно, это не единственный путь университетского воспитания. Можно еще напомнить об особенно ценном пути, по которому идет студенчество в Западной Европе. Это — студенческие организации, отдающие безвозмездно свой труд на известное время народному просвещению; здесь молодые люди деятельно приучаются к бескорыстному служению общему благу. Будем надеяться, что когда-нибудь и у нас будет оставлено недоверчивое отношение к студенчеству, и оно получит возможность такого деятельного воспитания бескорыстия, связи с народом и гражданственности. Но при современных условиях это, конечно, неосуществимая задача.

Но важно сознать, что университет и воспитание не огонь и вода, что они близки друг другу, и тогда пути деятельного осуществления университетского воспитания откроются сами собой. На эту связь я и хотел обратить ваше внимание в нашей сегодняшней беседе.

## ПАСЫНКИ УНИВЕРСИТЕТА

(О подготовке молодых ученых)<sup>1</sup>

Война несет с собой столько ужасов, уничтожения и разрушения, что как-то с трудом укладывается в голову мысль, что в этих событиях может крыться большой смысл. Кант когда-то говорил вслед за Юмом, что две воюющие нации представляются ему здоровыми служащими посудного и фарфорового магазина, вступившими в своем магазине в ожесточенную драку. Но как ни тяжелы следствия этой войны, есть все-таки некоторая возможность уже теперь установить ряд положительных сторон. Если отдельной личности трудно раскрыть глаза на свои недостатки, то целому народу это оказывается особенно сложным, и он может долгое время жить с ними, не в силах стряхнуть с себя обветшалые элементы. Чем бы эта великая борьба европейских народов ни кончилась, но она сыграет радикальную роль в деле нашего народного и государственного самопознания. Это — то следствие, которое уже успело наметиться с достаточной яркостью во всех событиях нашей внутренней жизни. Да и понятно, мы оказались бы совершенно нежизнеспособными, если бы такие катастрофические события могли пройти мимо нас, не снеся все подгнившее и обветшалое, не встряхнув радикально наше самосознание. Война эта все больше и больше вырисовывается как жестокий экзамен на науку, культуру и цивилизацию. Германия блестяще выдерживает испытание на науку и организованность, но печально провалилась в пробе на культурную цельность, на общечеловечность. Мы можем дальше жить с сознанием, что если мы и оказались грешными во многих явлениях этих событий, то все-таки наши лучшие

<sup>1</sup> Впервые: *М. М. Рубинштейн. Пасынки университета (О подготовке молодых ученых)* // Вестник воспитания. 1915. № 9. С. 161–173. Не переиздавалось. (*Прим. ред.*)

люди не пытались запрячь свой нравственный дух и свободную мысль в ярмо узконациональных интересов. Наше общество с честью вышло из этого испытания — идея человека и человечности горит в нашем сознании ярким блеском непреложной истины. При тяжелых внешних условиях жизни это сознание является огромным утешением в России для всех нас, в особенности для тех, кто несет на своих плечах тяготы национальных правоограничений; русское общество ясно сознает, что оно не забыло об идее человека и человечности.

Но испытания на науку мы не выдержали. Все события этой войны красноречиво говорят нам о том, какую роль в ней играют ученые и наука; старый бэконовский принцип «знание — сила» стал в наше время непреложной истиной. Это лучше всего характеризуется тем, что современная пушка и снаряды, играющие такую сокрушительную роль в этой войне, представляют собой сложные механизмы; создавать их и владеть ими может только наука; современные войска пользуются всеми чудесами современной техники, но эта техника абсолютно невысказана не только без большой культуры математического и естественно-научного знания, но и без общего очень высокого уровня науки и культуры вообще. История нам уже не раз давала поучительный урок, что науки в своем развитии идут в значительной степени в живом соприкосновении друг с другом, и культура не есть что-либо вырастающее из механического сложения отдельных областей знания, а она чем дальше, тем больше вырастает органически.

Таким образом вопрос о культуре науки и ученых принял у нас необычайно острую форму. Современная война показывает нам непреложно, что без науки и ученых мы не только не отвоюем себе соответствующего положения среди культурных государств, но мы рискуем утратить все приобретенное, поскольку речь идет о нас как о едином целом. Наш сравнительно невысокий научный уровень сознавался нашими лучшими людьми уже давно, но пока нас не всколыхнули тяжелые события, широкие массы и руководители нашей жизни не уделяли этому вопросу достаточно внимания и средств. Надо теперь надеяться, что поучительные события современности не пройдут для нас даром, и наука и ученые найдут благоприятные условия для своего развития.

Вопрос о культуре науки тесно связан с вопросом об ученых, а вопрос об ученых в сущности сводится к вопросу о привлечении и подготовке к научной и творческой работе лучших сил страны. Судьба науки решается тем, кто идет на этот путь и через какую подготовку проходит он. Вопрос о науке это в значительной степени вопрос о непрерывном привлечении и подготовке свежих *молодых* научных сил, это в очень большой степени вопрос об оставляемых при университете и о приват-доцентах. На этом вопросе мы и хотели бы остановить внимание наших читателей.

Недостаток у нас ученых, как мы уже заметили, давно обращал на себя внимание. Нам вспоминается, как одна из московских газет устроила несколько лет тому назад опрос представителей науки по поводу «ученого кризиса», и в опубликованных ответах ярко сказалось, как мало у нас сознают всю важность вопроса о привлечении и подготовке молодых ученых. В этих ответах центр тяжести заметно переместился в сторону большей частью справедливых жалоб на современное тяжелое положение профессуры, на ее в общем недостаточную правовую и материальную обеспеченность и т. д. Но вопрос об ученой молодежи остался как-то в тени. То же самое крайне печальное положение сказалось в глубоко взволновавшем всех начинании министерства выработать новый устав, создать для ученых более благоприятные условия. Там по существу, насколько можно судить по общим газетным сообщениям, в центре внимания стоял и обсуждался вопрос о профессуре, а вопросу о подготовке молодых ученых не было уделено столько внимания, сколько заслуживает этот вопрос. Все рассуждения, по-видимому, сводились к усилению контроля над оставленными; бесправное, крайне ложное положение доцентов в университетах не нашло достаточного освещения. Конечно, улучшение положения профессуры вызовет естественным образом усиление притока молодых людей, желающих посвятить себя ученой работе, но всего вопроса это далеко не решает.

Поскольку речь идет о подготовке молодых ученых, все соображения прошли под знаком непоколебимой веры в принудительные научные работы, в диссертации. А между тем считать традиционный способ подготовки ученых безупречным нет решительно никаких оснований. До сих пор молодые люди остав-

лялись при университете для подготовки к профессуре. Большинство остается без содержания или субсидии и в течение ряда лет влачит жалкое существование, бегая по городу из конца в конец по плохо оплачиваемым урокам, занимаясь нередко большую часть дня занятиями, которые не имеют никакого отношения не только к их специальности, но и к научной работе вообще. Что получается при таких условиях из подготовки к ученой карьере, читатель легко поймет сам, если примет во внимание, что состоятельная молодежь наша дает очень небольшое количество лиц, рвущихся к ученой деятельности. Большинство ищущих ее составляется из людей необеспеченных, часто уже успевших надорвать свои силы нуждой и посторонней работой в гимназии и на студенческой скамье. Проходит год за годом, и кандидат в ученые продолжает тянуться все в той же колее. В результате до магистрантского экзамена, в конце концов, являющегося, так же, как и всякий экзамен, мало действительным средством контроля, доходит значительно поредевшая группа.

Но вот экзамен сдан. Кандидат стал приват-доцентом. И вот с этой минуты он становится каким-то иксом, потому что он перестал быть учеником, но и не стал учителем; хотя он и преподает в университете, но он абсолютно бесправен, профессура в сущности все еще видит в нем неравного себе, это чувствуют и студенты, и все завершается по-прежнему давящими материальными условиями. Большинство доцентов люди с семьями, и вот заботы о хлебе гонят их из храма науки в те же средние школы, к частным урокам. Если магистрантский экзамен удаётся осилить в пять-шесть лет (нормально для него было бы вполне достаточно двух лет), то диссертация отодвигается из года в год, иногда на десять, на двенадцать лет даже у очень одаренных людей, потому что все их силы поглощены посторонним трудом. Когда измотанные кандидаты в магистры и доктора достигают, наконец, возделенной цели, творческие силы успевают уже иссякнуть, и новому магистру или доктору остается только с грустью доживать свои «ученые» дни, снося тяжкое обвинение в бесплодии. Степени получены; обстоятельства, побуждавшие напрягать надорванные силы, отпадают, и наступает протрация. В то время как в Западной Европе 50–60-летний ученый с еще бодрыми силами, работающий и пишущий, является почти обычным явлением, у нас к этим годам большинство

уже истратилось, и при наших условиях это иначе и не может быть. При неслыханной перегруженности работой и переутомлении получается при этом еще и то, что большинство вынуждено жить вне живого общения даже друг с другом. Тот благородный досуг, про который так красиво говорил античный мир как про созидателя наук и искусств, он стал для русского ученого, и в особенности для ученой молодежи, не обеспеченной ничем, далекой, невыполнимой, наивной мечтой. Все они живут в тягле жизни, оскопляющем их творческие силы. Жизнь бежит и у них в тяжких материальных заботах и впопыхах, а наука ревнива и требует всех сил.

Один из полноправных представителей университетской науки, высказывая свои соображения «К вопросу о новом университетском уставе»<sup>1</sup>, нашел, что приват-доценты занимают в университете крайне ложное положение, а корень зла он видит в том, что почетное звание приват-доцента получается слишком легко, и, достигнув желанной цели, гг. доценты успокаиваются и не торопятся получать степеней. Насколько правильны нарекания автора на магистрантский экзамен, настолько же странной представляется вторая половина его утверждения. Автор должен был бы, казалось бы, знать, что доцентское существование протекает отнюдь не в столь сладких условиях, что «блаженствующим» доцентам не хочется покидать их. В сущности, не будет преувеличением утверждать, что для многих и многих это доцентское существование превращается в настоящее мученичество, в особенности при современных условиях. Доцент с 16 недельными лекционными часами и с 20 и больше уроков в неделю стал обычным явлением. Если прибавить к этому, что дома такого «подготавливающегося ученого» ждут груды тетрадок, то получается совершенно безотрадная картина: времени и сил для научного труда и исследования нет, его находят только героические натуры. В этом и кроется разгадка того, что доценты «не торопятся» получать ученые степени. Удивляться приходится не тому, что они дают мало ученых трудов, а тому, что они вообще умудряются все-таки давать кое-что. Все рвутся между тяжелой борьбой за существование и стремлением к ученой работе. И это будет продолжаться до тех пор, пока уче-

<sup>1</sup> Проф. Кожевников // Утро России. 1915. № 154 (6 июня).

ная молодежь не будет поставлена в более сносные материальные условия. Погоня за хлебом может быть очень поучительной для характера, хотя и там она слишком часто превращается в губительный фактор, но с ученой работой она редко живет в мире: ученый труд требует всех сил человека и полного бескорыстия; материальные блага должны быть тут только возможным, но необязательным следствием; а борьба за существование переносит центр тяжести именно в последние.

Наука и научные работы не расцветают у нас потому, что наша ученая молодежь находится на положении пасынков жизни и университетов. В газетах проскользнуло известие, что срок пребывания в доцентах и количество часов занятий, которые может взять на себя доцент в других учреждениях, предполагается ограничить. Нетрудно понять, что эти меры приведут как раз к результатам, противоположным тем, которых от них ожидают: так как университет совершенно, даже минимально не обеспечивает приват-доцентов, то ограничение прав на занятия в других учебных заведениях заставит всех необеспеченных лиц — а их большинство — отказаться от работы в университете, так как иначе они просуществовать не могут.

Мы никак не можем отделаться от губительной веры в мощь принудительных средств. Всякому ясно, что ученый, нуждающийся в подспоривании всякого рода принудительными средствами, есть жалкая фигура, недостойная науки и университета. Такие меры могут только оттолкнуть и без того немногочисленную группу ищущих ученого звания. Совершенно верно, что ищущих его надо подвергнуть строжайшему отбору, следует предъявить к ним повышенные требования, но чтобы иметь право предъявить такие требования и чтобы было из кого вершить этот отбор, необходимо обставить ученую работу жизненно привлекательными, благоприятными условиями, надо найти путь упрочения положения молодых ученых, а не оставлять их висеть в воздухе в невыносимом положении, разрываясь между небом (научным интересом) и землей (погоней за средствами к жизни), как это делается теперь.

Одной из важных реформ, на наш взгляд, должна быть следующая: оставление при университете для подготовки к профессуре должно быть более продолжительным и непременно оплачиваться достаточным содержанием. Самое же главное —

необходимо радикально переменить путь достижения доцентуры. В то время как теперь для этого нужно выдержать магистрантский экзамен и прочесть две пробных лекции, было бы более целесообразным направить внимание оставленных при университете не на экзамен, а главным образом на *научную работу*, на самостоятельное исследование, и получение звания приват-доцента поставить в зависимость от представления самостоятельного ученого труда, магистерской диссертации. Экзамен, хотя бы это был магистерский экзамен, при всей нервирующей обстановке, в которой он совершается (в заседании факультета), сохраняет очень многие дурные стороны всяких экзаменов. Меньше всего он гарантирует дарование; но и в области эрудиции это средство контроля внушает большое сомнение в его пригодности. Как и всякий экзамен, магистерский экзамен вынуждает держаться строго традиционной колеи и установленных вопросов, и по общим жалобам магистрирующих сам по себе не только дает мало, но еще на целые годы отрывает их от живой научной работы, интересующей данное лицо, и от текущих жгучих вопросов современности. Лучшие годы уходят совершенно непродуктивно.

Чтобы этого не было, экзамен на магистра должен принять иную форму. Экзамен в узком точном смысле должен быть сведен на положение только побочного, сопровождающего явления — это должен быть своего рода ученый *colloquium*, собеседование по научным вопросам, относящееся главным образом к области, интересующей кандидата, и к родственным областям. Такое собеседование происходит тогда, когда молодой ученый уже предоставил свой труд, т. е. выполнил свою основную задачу. Ученый труд, как определенная задача, является наилучшим путем для подготовки ученого. Взяв какой-либо интересующий его вопрос с достаточной основательностью, молодой ученый вынужден будет выйти на широкое поле науки с широкими горизонтами, но он при этом выйдет в это безбрежное море не слепо, как в экзамене, а с определенным всеоживляющим заданием. Только творя такую живую работу, можно действительно многому и многому научиться. В сравнении с нынешним экзаменом тут будет то преимущество, что и знаний кандидат приобретет несравненно больше, и, кроме того, они будут живым богатством, а не мертвым балластом. Только такой *научно-*

*созидательный* труд дает *истинную* эрудицию. Только такой труд, дополненный магистерским собеседованием, обладающим второстепенным значением, должен открывать путь к роли университетского учителя, хотя бы только доцента. Только при этом условии приват-доценты будут поставлены в более нормальные условия. Если они не подготовлены для роли университетских преподавателей, то их не следует пускать туда без достаточной подготовки, а если у них будет соответствующая подготовка, то нельзя их оставлять в теперешнем положении, когда они, собственно, уже не ученики, но и еще не учителя. Характерно, что приват-доценты редко решаются выступить в университетских диспутах по собственному почину, потому что они ясно видят, что профессура не относится к ним как к равным.

Многое, без сомнения, должно быть изменено и в способе оценки ученых трудов. Здесь особенно важно отделаться от внешнего ученого декорума. В них, на наш взгляд, следует открыть больший простор самостоятельности диссертанта. При нынешних условиях, освященных традицией, большое количество диссертаций лишено действительного научного значения, и после получения степени их автором заканчивает свою недолгую *жизненную* роль, скрываясь бесследно в недрах университетских библиотек. Конечно, отчасти это объясняется тем, что и в науке «много званых, но мало избранных», но главное зло, по нашему убеждению, лежит в том, что над диссертантом тяготеет требование *показать* свою ученость и не приходится в слишком резкий конфликт с традицией. Боясь провала, диссертанты часто предпочитают брать исторические темы, писать «о ком-нибудь», вместо того чтобы пойти смело в своей самостоятельной, систематической колее, — так, по крайней мере, часто обстоит дело в области гуманитарных наук. Исторические темы открывают больший простор для желающего показать свою эрудицию. И вот диссертация отягощается бесконечным количеством цитат и имен, и по мере накопления их хиреет нередко собственный самостоятельный дух автора. Научная работа должна создаваться не под давлением желания получить степень, а из интереса к науке и истине; иначе она всегда будет чувствовать на себе оковы рутины и бесплодия. Все это заставляет нас сомневаться в целесообразности специально представляемых диссертаций, которые можно с успехом заменить компе-

тентной оценкой научных трудов кандидата на роль университетского преподавателя, и желать, чтобы вместо этого просто повысились требования к творческой самостоятельности научных трудов. Тогда и ученые работы, открывающие новое и интересное, перестанут быть такой редкостью, как теперь у нас, и не будут осуждены на прозябание на полках библиотек.

К чему ведут научные принудительные труды, это показывает не только их творческая слабость, но и другой характерный факт. Подготавливающиеся ученые, как мы это уже отметили раньше, к моменту получения высшей степени успевают истощить большую часть своих сил в борьбе с суровыми жизненными условиями, служа двум богам, науке и жизни (хлебу), и вот тогда, когда они, наконец, достигают верхней ступени лестницы, откуда должны открыться широкие горизонты научного самостоятельного творчества, силы уже надорваны, и горизонты остаются неиспользованными. Просматривая университетские отчеты, в которых перечисляются ученые труды преподавателей университета, встречаешь, к своему удивлению, нередко такое явление, что даже в крупных наших университетах эти отчеты называют очень скромное число действительных научных трудов, имена многих ученых, справедливо считающихся далеко не бесталанными людьми, совсем отсутствуют на протяжении ряда лет, но особенно печально, что видным ученым приходится в отделе ученых трудов указывать на свои мелкие статейки в газетах, публичные популярные лекции, на редактирование переводов малозначительных книг и даже на коротенькие газетные рецензии по поводу появляющейся переводной или оригинальной работы, как, например, рецензии в газете «Утро России». Нам представляются такие ссылки глубоко печальным симптомом, в особенности если принять во внимание, что их делает не юный доцент, а ученый со степенью и именем. Мы ни минуты не сомневаемся в том, что наши творческие научные силы могли бы развить не меньшую широту и продуктивность, чем ученые великих стран Западной Европы, но наши таланты и силы успевают в силу крайне неблагоприятных условий захиреть и истощиться к тому моменту, когда от них ждут наибольшего расцвета и активности; мы «исписываемся», «израбатываемся», «выдыхаемся» и т. д., и иначе это быть не может при тех условиях, в каких мы работаем

теперь, и здесь нас не спасет никакая принудительность. Создайте для подготовляющейся к ученой деятельности молодежи сносные материальные условия человеческого существования, создайте «досуг», и научных трудов не придется требовать; они будут вырастать сами собой из живой органической потребности и интересов данного человека. И в этих трудах сможет поселиться и поселится настоящий живой дух подлинной человеческой мысли. Тогда профессура только и сможет стать истинными учителями. Этот досуг даст возможность творить не только жизненную научную работу, но и найти колею живого общения и понимания студенческой молодежи. Теперь же нет времени ни для того, ни для другого.

Конечно, это не все. Мы знаем, что наука и творчество нуждаются в свободе и несвязанности, которых у нас нет. Но об этом мы говорить не будем: об этом писали достаточно много, и это элементарно и известно всем. Надо сделать невозможным вынужденный уход наших лучших сил из университетов; мы не должны терять Мечниковых, Виноградовых и т. д.; мы должны освободить наших ученых от власти политики и административных ограничений, с какой бы стороны они ни исходили. Все это глубоко верно, но это не все. Мы должны обратить особое внимание на оставленных при кафедрах и на приват-доцентов; вопрос об ученых — это главным образом вопрос о привлечении и подготовке свежих молодых сил. Научная подготовка и развитие творческих сил не могут расцвести в атмосфере груд тетрадок, огромного количества уроков и лекций и гнетущих материальных забот. Для нас теперь стало азбучной истиной, что талант, научный и художественный, далеко не всегда счастливо сочетается в одной личности с сильной волей, способной преодолеть жизненные препятствия. Такое счастье выпадает на долю немногих, а остальные осуждены на прозябание или ждут случайного спасения. Пора нашему обществу и руководителям нашего образования взяться за более правдивое с жизненной точки зрения решение этого вопроса. Наряду с улучшением материального и правового положения профессуры необходимо минимально обеспечить подготовляющихся ученых, чтобы дать досуг для основательной и углубленной работы; тогда к ним, естественно, можно будет предъявить значительно повышенные требования; необходимо отказаться от доверия принудитель-

ным мерам и магистерскому экзамену; его должны в значительной мере заменить самостоятельные ученые труды.

Современные события встряхнули нас и ясно показали нам, что значит наука, какова ее роль в жизни народов. Не выдержанный нами экзамен на науку должен открыть нам глаза и заставить нас развернуть те положительные силы, которые — мы верим в это — имеются у нас, но не расцвели, так как мы их плохо культивировали. В нашей экономии на науку и просвещение крылась колоссальная расточительность; истинная экономия средств — *не жалеть* средств на образование и воспитание. Жизненно необходимо, чтобы университетский устав учел новое положение и поставил молодых ученых в более благоприятные условия. От этого выиграет и наука, и жизнь. «От прогресса наук непосредственно зависит весь прогресс человеческого рода. Кто задерживает первый, тот задерживает и второй»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *J.-G. Fichte. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. S. 256.*

## ВИНОВАТ ЛИ КАНТ?<sup>1</sup>

Страшно, когда совершается преступление, но еще ужаснее, когда преступление хотят оправдать, подвести под него известный идеологический фундамент. Такое потрясающее впечатление произвело на культурный мир воззвание немецких ученых. В итоге этого выступления немецких ученых, отпавших от лучшего содержания культуры, всплыл на поверхность вопрос о борьбе уже не против Германии, а против какой-то особой германской культуры, обвиненной в зверствах и проступках военной Германии. Эту особую культуру тесно связали с именем великого кенигсбергского философа и обрушились на Канта, кощунственно поставив его имя рядом с поставщиком 42-сантиметровых орудий, Крупном.

Философские споры должны решаться на страницах специальных изданий, но мы решаемся говорить о них в общей прессе потому, что данный вопрос, кажется нам, имеет значение не для философов, а для широкого круга читателей. Верно ли, что в печальных фактах военно-немецкого вандализма повинна вся прошлая немецкая культура? Вправе ли мы видеть в современной борьбе войну против какой-то особой немецкой культуры или же мы поступим справедливо, взяв лучшее в германской культуре под свою защиту от ослепленных злобой германских ученых и наших собственных воинственных теоретиков? Виновен ли Кант? И чему он учил в действительности?

Повод к осквернению философии Канта подал его феноменализм — тот самый феноменализм, по поводу которого сломано столько копий на философском поле. Канту поставили в упрек, что он рассматривает мир как явление, что, поскольку речь идет о *познании* (но и только о познании), мы сами создаем тот

<sup>1</sup> Впервые: М. М. Рубинштейн. Виноват ли Кант? // Русские ведомости. 11 февраля. 1915. № 33. С. 5. Не переиздавалось. (Прим. ред.)

объект, который мы познаем. Вещей в себе мы не знаем, и как объект познания они для нас отпадают совсем. Это, по мнению одного из наших доморощенных толкователей Канта и представителей религиозно-философского течения, открывает простор произволу субъекта; и вот, опираясь на неслыханное искажение Канта и игнорируя всякие преграды, этот своеобразный истолкователь шагнул за пределы всякого здравого смысла и объявил Канта повинным в немецких зверствах, так как именно он — немец — дал повод смотреть на все как на продукт субъекта, как на марионеток — уже не просто в руках субъекта, а в руках *немецкого* субъекта. Мы лишены возможности рассматривать вопрос с философской стороны в столбцах газеты для опровержения этой чудовищной нелепости. Но, пожалуй, в этом нет и особой нужды.

К чему это сокрушительное «истолкование» Канта как родного брата Бетмана-Гольвега и Вильгельма? К чему оно, когда у него есть прямые указания и речи, рисующие его отношение к событиям, подобным современным, — все, что нужно для его правильного понимания? И это не случайные цитаты, а труды, к которым неуклонно ведет все его мирозерцание, и прежде всего его этика. Ведь даже в ожесточенной борьбе, и с точки зрения противника, нельзя обвинять за *мнимые* помыслы, игнорируя собственные слова и фактическое учение мыслителя. А в них мы находим непримиримого идейного врага того, что совершила Германия.

В самом деле, Кант выявил и утвердил умопостигаемый характер, возвеличил субъекта не для того, чтобы предоставить ему произвол, но чтобы *возложить на него всю тяжесть непереклонной, не знающей отступлений или смягчений моральной ответственности*. Человек — и притом человек вообще — для него не только не марионетка, не «пушечное мясо», он — носитель нравственного закона, он — абсолютная ценность, он — *самоцель*. Пусть читатель заглянет в имеющиеся на русском языке «Основоположение к метафизике нравов» и в «Критику практического разума». Там Кант с непреклонной твердостью, почти с нежизненным ригоризмом говорит, что никакие иные интересы, *никакая нужда* не могут оправдать нарушения нравственного закона. Как бы это ни было выгодно или важно личности, от нравственного закона не может быть никаких отступлений.

Для Канта ясно, что пусть лучше погибнет человек, материя, лишь бы осталось незапятнанным его моральное достоинство. В ответ на «Noth kennt kein Gebot» («нужда не считается с правилами») современных вершителей судеб Германии Кант от первого до последнего слова говорит о том, что моральное «веление» (Gebot) не знает и не должно считаться ни с какой нуждой (Noth), т. е. Кант диаметрально противоположен этому развратному принципу. Категорическое веление (императив), эта душа этики Канта, поражает как громом современных германцев с их государственным цинизмом. Оно гласит: «Поступай так, чтобы ты пользовался человечеством как в твоём собственном лице, так и в лице всякого другого человека всегда одновременно как целью, и никогда не смотри на него как на простое средство» и «поступай так, чтобы максима, руководящая твоей волей, могла быть во всякое время вместе с тем принципом всеобщего законодательства».

Так говорит настоящий, не «выведенный» на посмешище толпы немецкий философ. Таких цитат, прямо противоположных механизации, противоположных принципу «Noth kennt kein Gebot», можно привести много с каждой страницы его этических трудов. На оправдание отступления от морали, на ссылку, что Германия не могла, например, не нарушить нейтралитета Бельгии, Кант отвечает грозным лаконическим выражением, когда речь идет о следовании нравственному закону: «Du kannst, denn du sollst». Ты можешь (не отступать от нравственного закона), потому что ты должен (повиноваться ему). Кант не допускает никаких ссылок на «нужду» — таков истинный Кант.

Но есть ведь и более прямые указания на то, что мог бы сказать Кант о текущих событиях. В «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht»<sup>1</sup> он говорит: «Пока государства затрачивают все свои силы на свои эфемерные (eitel), насильственные, завоевательные цели и таким образом постоянно задерживают устойчивое усилие к достижению внутреннего образования своих граждан», то до тех пор нельзя ждать, что граждане будут не только цивилизованы, но и морализованы. Читая эти строки, можно было бы подумать, что Кант здесь имел в виду

<sup>1</sup> I. Kant. Kants populäre Schriften. S. 218. (Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. (Прим. ред.)

именно Германию Вильгельма. Германия Вильгельма и Круппа и Кант здесь оказываются прямо противоположными.

Загляните еще в книжечку Канта: «Вечный мир»<sup>1</sup>, чтобы увидеть подлинного Канта, а не «выведенного» философским насилием, — Канта, так резко расходящегося с Вильгельмом во взгляде на постоянную армию. Вот что говорит он о международном вероломстве и нарушении нейтралитета (вспомните Бельгию): «Ни одно государство в войне с другим не должно позволять себе таких враждебных действий, которые сделают невозможным взаимное доверие при будущем мире»<sup>2</sup>. Таким духом насыщена вся книжечка Канта, посвященная вопросу о «вечном мире». Для него вечный мир «не бессодержательная идея, но задача... которая все ближе и ближе подходит к своему решению». И это понятно, потому что он везде, над всем ставит *общечеловеческие* идеалы, «идею человечества». В своей «Педагогике»<sup>3</sup> он выставляет как основной принцип требование: «Дети должны быть воспитаны соответственно *не современному*, но будущему, возможно лучшему состоянию человеческого рода, т. е. соответственно *идее человечества* и всей полноте его предназначения». Там же<sup>4</sup> он называет презрение ко всему иностранному «гордой грубостью»; он ставит в упрек испанцам, что они не знакомятся с другими народами<sup>5</sup>; он хвалит современных ему немцев за отсутствие *национальной гордости*, за *гостеприимство в отношении иностранцев*<sup>6</sup>...

Так думал Кант действительный, не «истолкованный» в угоду толпе, Кант — учитель гуманности и правды. Мы не согласимся застыть на Канте, мы должны дать свое в мирозерцании, но осквернение Канта не путь, а разрушение пути к правде; это — акт в подлинном духе воинствующего германизма. Разве не учит нас пример германских шовинистов, что это — путь преступления, гибели, самоуничтожения! Если упрекать немцев справедливо, то для этого есть один путь: это не грязнить Канта и того, что они дали миру вообще, а поставить им в вину *забвение заве-*

<sup>1</sup> I. Kant. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf.

<sup>2</sup> Ibid. S. 7.

<sup>3</sup> I. Kant. Über Pädagogik.

<sup>4</sup> Ibid. S. 239.

<sup>5</sup> Ibid. S. 245.

<sup>6</sup> Ibid. S. 248.

*тов своих лучших людей*, и прежде всего заветов великого Канта. К сожалению, к горькому сожалению, сова Минервы, как говорил Гегель, часто начинает свой полет только в сумерках. И вот ученые Германии пошли в хвосте событий. Они в интересах солидарности и ложно понятых интересов позабыли о лучшем, что у них есть. Дело не в германской культуре, потому что истинная квинтэссенция культуры одна, а в *отпадении от нее*, в измене ей. На долю России выпало великое счастье бороться за международное право и справедливость, и нам надо желать не только внешних побед, но нам жизненно важны внутренние, культурные победы. Вот почему можно от души пожелать, чтобы вандалские акты, подобные недавнему набегу на Канта, никогда не повторялись.

## СОЦИАЛИЗМ И ЕГО ИСТИННЫЙ СМЫСЛ<sup>1</sup>

Когда через культурный мир хлынула кровавая волна войны, у большинства культурных людей вырвался крик отчаяния и явилась мысль о том, что общечеловеческие мечты о единстве, свободе, равенстве и братстве народов рухнули навсегда. Когда ожидания, что немецкая социал-демократия, сильнейшая из социалистических организаций мира, помешает или во всяком случае действительно воспротивится войне, оказались обманутыми, многие и многие думали, что рухнул и погребен в этой войне и социализм. Действительность показала, как ошибалось большинство и как правы были те, кто шел по пути твердого убеждения в жизненности и правдивости социалистической идеи. Теперь, когда наша родина вступает на путь новой жизни и нового строительства, когда у всех на устах слово «социализм» в его различных оттенках, причем каждому понятию угрожает опасность расплыться или утратить свой настоящий смысл, особенно важно разобраться с тем, что такое социализм по своей внутренней сущности, вне зависимости от его различной партийной окраски.

*Что такое социализм и в чем заключается его смысл?* — вот тот вопрос, на который мы хотим дать общедоступный ответ в этой брошюре.

### I

Чтобы уяснить себе, что породило социализм и что он несет с собой, бросим беглый взгляд на те жизненные условия, в ко-

<sup>1</sup> Впервые: М. М. Рубинштейн. Социализм и его истинный смысл. М.: Книгоиздательство А. М. Михайлова. 1917. 32 с. Не переиздавалось. Данная работа во многом основана на положениях, выдвинутых М. Рубинштейном в монографии: *Идея личности как основа мировоззрения*. М., 1909. (*Прим. ред.*)

торых мы находимся. Человек не только животное, он есть нечто большее, но он все-таки подчинен всем законам животного существования. На протяжении тысячелетий человек борется за свое существование. Он может подниматься своей мыслью и духом до больших высот, но для этого он нуждается в известном благосостоянии, в некотором обеспечении своего физического, естественного существования. В его душе живут зародыши многого возвышенно-человеческого, но все это будет спать и может никогда не развиваться, если он будет всегда всецело поглощен голыми заботами о своем существовании, о питании, об одежде, жилище и т. д. Так боролось человечество за сносные условия своей жизни и породило большую, значительную культуру; многие стороны его хозяйственной жизни устраиваются теперь людьми не порознь, а обществом, государством. В то время как прежде только небольшая группа людей считала себя близкими друг другу и всех не принадлежавших к ней рассматривала не только как врагов, но и не отступала перед употреблением в пищу мяса своих противников, понятие человечества стало теперь очень широким, хотя все еще далеко не всеохватывающим; урегулировались отношения людей как граждан одного государства; государство взяло в свои руки почту, телеграф, железные дороги.

Но это только немногие стороны жизни человека. Во всех же остальных отношениях общество и государство считали до сих пор своей задачей только оберегать отдельного человека от явного нарушения его прав, оберегать его жизнь от прямых нападений — одним словом — они ограждают его от ряда опасностей, но дальше предоставляют ему — особенно в экономической хозяйственной жизни — добывать себе место в жизни, кров, пищу на свой страх и риск в свободной борьбе и конкуренции друг с другом. Индивид, отдельный человек, должен сам позаботиться о своих детях, о своей семье; он сам должен подумать о своей старости, когда силы откажутся служить ему; он должен искать удачи собственными силами и мириться с возможностью потерпеть крушение в своей борьбе, стать инвалидом, калекой и непригодным к жизни без надежды на действительную помощь с чьей-либо стороны.

Итак, каждый должен заботиться о себе сам и в борьбе и конкуренции с себе подобными добывать себе место в жизни. Та-

кова основа современного индивидуалистического хозяйственного строя, который уже начал претерпевать ряд изменений и который, как мы увидим дальше, прямо противоположен социализму. При нем люди не могут не видеть друг в друге на каждом шагу соперников и врагов. Они оказываются отданными во власть грубой случайности, хаоса и насилия. Предоставленные самим себе, одни из них по случаю, по хитрости, по силе, по настойчивости или по каким-либо другим причинам оказываются владельцами крупных, несметных богатств, другие тут же рядом умирают с голоду. В конце концов жизнь приводит к тому, что некоторое возмещение должно создаваться, но оно наступает только после неслыханных жертв, для многих и многих слишком поздно, и то только для того, чтобы дальше снова вскрылись новые противоречия. Так бурлит океан жизни, сталкивая человеческие жизни друг с другом, как отдельные волны, и разбивая их друг о друга.

Многие думали и думают, что в этом ничем не ограниченном соревновании и борьбе погибают более слабые и выживают и оказываются наверху более сильные. Если бы это было так, то в этом можно было бы видеть хотя бы некоторое оправдание тому экономическому, хозяйственному хаосу, в котором мы живем. Но это далеко не так: в жизни борются разные люди с разным складом души; одни богато одарены, но обладают слабой волей, другие умственно очень ограничены, но наделены стойкой волей и большим эгоизмом (себялюбием); и вот часто более даровитые оказываются далеко позади того места, какое они могли бы занимать в жизни; часто в эту борьбу вмешиваются случай, рождение, положение родителей, климатические условия, масса всяких естественных и общечеловеческих причин и опрокидывают все расчеты одних и приносят успех тем, кто его не ждал или не заслуживал. В конечном итоге и получается, что наша жизнь не только хаотична, беспорядочна, но она даже не дает торжества сильным людям и при дальнейшем шествии по тому же пути может привести человечество к полнейшему вырождению и гибели.

При современных условиях частного почина, индивидуального хозяйства в колоссальной степени разрослись противоположности богатства и бедности. Так как спрос и потребление не упорядочиваются никем сознательно, часто происхо-

дят экономические катастрофы, кризисы, связанные с гибелью крупных предприятий; в этих случаях оказывается затронутым не только капиталист, но вместе с ним и его рабочие, и вообще вся трудовая масса, связанная с этой отраслью хозяйства. Страдает вся народная жизнь, потому что чем дальше мы подвигаемся по пути культуры, тем больше люди связываются друг с другом, и не только отдельные люди, но и целые страны. Связь становится настолько тесной, что хозяйственный кризис в одной стране часто очень тяжело отзывается в другой, потому что мы в своей жизни потребляем множество продуктов, которые привозятся из других — и нередко очень далеких — стран. Хозяйственные неурядицы и хаос становятся с каждым шагом культурного человечества все тяжелее.

В этом отношении очень поучительную картину дает нам современная массовая семья<sup>1</sup>. Там мы наблюдаем картину глубокого развала: родители оказываются оторванными от детей, дети уходят от родителей и вынуждены рано, еще не созрев, начинать самостоятельную жизнь. В трудовой массе, живущей под постоянным непрекращающимся гнетом нужды, развивается пьянство, тяжело отзывающееся не только на всем семейном укладе, но и приводящее к рождению слабых и больных детей, уродов телесных и духовных. Так как в городах бедный люд вынужден ютиться по углам, где скопляется в одной комнате много чужих людей, то в трудящуюся бедноту неизбежно вкрадывается разврат. Современное изучение рабочего вопроса ярко показало, к каким тяжелым последствиям ведут жилищная нужда, скученность населения и отсутствие собственного помещения для семьи. Часто честному семьянину — рабочему приходится жить с людьми, промышленными улицей, отдавать угол пьяницам, проституткам и т. д. и мириться с тем, что его дети впитывают в себя с раннего детства впечатления разврата, пьянства, драк, грабежей и т. д.

В каких тяжелых условиях живет трудовая масса, это лучше всего видно из того, что в крупных городах, особенно в миллионных, существует огромная армия детей-преступников и детей, продающих свое тело. Обследование этого вопроса показа-

<sup>1</sup> См. об этом подробно: *М. М. Рубинштейн*. Общественное или семейное воспитание.

ло, что главную часть этой армии составляют дети, родители которых шли честным путем, но жили в горькой нужде, по углам, проводили целый день на фабриках, заводах, на службе и вынуждены были оставлять своих детей без призора, в кругу пьяниц и проституток. Это настоящая болезнь общества, и самое страшное в ней то, что круг таких детей не уменьшается, а увеличивается; зараза растет и дает себя чувствовать везде. Ярким показателем может служить то, что и дети богатых и состоятельных людей не остаются в стороне, и до них, хотя и в иной форме, доходит волна разложения и разврата.

Весь наш индивидуальный хозяйственный строй, или, как принято называть его, буржуазный хозяйственный порядок, несет с собой не только непомерное богатство одним и неслыханную нужду и всякие лишения громадному большинству других людей, он не только заставляет терять силы, вырождаться, гибнуть с детства, но он не дает возможности человечеству и духовно совершенствоваться. Воспитание детей в этих условиях бессильно сделать многое. Мы учим детей бескорыстию, а вся жизнь наша говорит им на всех перекрестках о другом — о корысти, о конкуренции; мы говорим им о любви к ближним, а они уже на примере своей семьи видят, как благополучие одних строится на нужде и гибели других; мы учим их любить труд, а жизнь и действительность кричат о другом: у богатых все подносится, подается, развиваются безделье, лень, неумение ценить жизненные блага и человеческую работу, а у бедных часто получается так, что он хочет трудиться, но не может найти работы; мы говорим о ценности и достоинстве человеческой личности, а на наших глазах люди просят милостыню на улицах и иногда кончают самоубийством от нужды и безработицы; мы учим равенству и Богу, а в наших сырых и темных подвальных помещениях гибнут и чахнут люди, еще не начавшие жить. Как поверить человечности в таких условиях, когда отцы и матери, задавленные нуждой, — а у состоятельных повышенной потребностью в наслаждении личной жизнью — проклинают вновь появляющихся детей, видя в них лишнюю тяжесть в борьбе за жизнь, новых конкурентов, когда у матери-работницы вытравляется человеческое чувство и у нее при рождении мертворожденного или нежизнеспособного ребенка вырывается вздох облегчения. Ни для кого не секрет, как широко рас-

пространено уничтожение плода и даже детоубийство. Все это неизбежно несет с собой наш индивидуальный хозяйственный строй. Масса людей на этом пути прибавляет к ошибкам и грехам прежних поколений свои новые, и не будет ничего удивительного, если люди будут вырождаться.

Богатство растет, но оно малоплодотворно, потому что оно сильно повышает запросы людей к жизни, но не дает им достаточно широкого простора для удовлетворения их. Та культура, которой гордится современное человечество, созидалась и пока создается не всем народом, а главным образом состоятельными людьми. Из народной массы только немногие, осчастливленные случайностью или вынесенные собственной стойкой волей, пробились в ряды видных творцов культуры; вся же масса является только материалом и собирает только жалкие крохи от этой культуры, оплачиваемой в театрах, концертах и т. д. слишком дорогой ценой, чтобы быть доступной простой трудовой массе. Нуждаясь в отдыхе и наслаждении, она идет часто на путь разложения. Поглощенная заботами о скудном пропитании, масса не может пробиться к духовным интересам и пробудить в себе стремление к культурным удовольствиям. И вот получается так, что одни гибнут от излишества, а другие от нищеты, и горе человеческое не уменьшается, а увеличивается.

По существу, индивидуальный хозяйственный порядок почти не находит прямых защитников. Единственный довод, что он вырабатывает сильных, энергичных и предприимчивых людей, оказывается также совершенно ложным, как мы отметили раньше: у нас часто сильные и ценные люди гибнут, а слабые и бездарные оказываются на верхах общественной жизни. Те, кто все-таки предлагает мириться с современным экономическим строем, просто убеждают в том, что иной порядок или вовсе невозможен, или мыслим только в очень и очень отдаленном будущем. Они говорят о том, что в интересах культуры и духовного роста человечества необходимо предоставить известной группе людей досуг для творчества, а для этого на них и за них должны работать другие. Немецкий историк Трейтчке сказал знаменитую фразу: «Без рабов нет культуры, неизменен закон, что только меньшинству суждено наслаждаться идеальными благами культуры, масса трудится в поте лица своего».

Но Трейтчке, помимо крайней ошибочности и безнравственности его мысли, не замечает того, что и меньшинство его находится тоже под ударами ужасов нашего строя. Это показывает не только порча нравов и вырождение богатых, но и войны, неизменный спутник нашего хозяйственного строя; при нем гибель идет с двух сторон, со стороны нищеты и со стороны богатства. То, что в центр внимания выдвинулась фигура рабочего, вполне понятно, потому что на нем ярче всего отражаются тяжелые следствия экономического хаоса. В то время как продажа продуктов не касается непосредственно самой личности, продажа своей живой рабочей силы глубоко захватывает самую личность. Фабрикант берет не только время и силы, но он ставит рабочего в определенные условия и температуры, и воздуха, и положения, и судьба рабочего ставится в огромную зависимость от умения, доброй воли хозяина и положения рынка. В то время как рабочий изнывает в труде, фабрикант может в шампанском и дыму своих сигар уничтожить шансы на жизнь целого ряда семей рабочих. Безработица, стачка, кризис и т. д. являются ужасом не только для рабочего, но бьют всех стоящих за его спиной, детей и женщин, и стариков.

Что можно сказать в защиту нашего строя, в котором так необходимы тюрьмы, так велика нужда, преступность, нищенство, гибель детей, семьи, так велико порабощение подавляющего числа людей? Защищать его невозможно. Можно было бы ссылаться только на неизбежность его и невозможность заменить чем-либо иным, но и эти доводы никого не убеждают; жизнь повелительно заставляет искать выхода и более достойного существования для человечества. Проигрывать нам почти нечего, а выиграть мы можем много. Такой выход намечает *социализм*.

## II

«Социализм» — это слово произведено от латинского слова *socius*, что значит «товарищ», «друг». Название это возникло сравнительно недавно, в тридцатых годах прошлого столетия, но суть его возбуждала интерес и обсуждалась давно, например, в V и IV веке до Р. Х. у греческих философов, у софистов и у Платона. С тех пор мысль эта никогда не исчезала надолго, а появлялась все снова и снова, пока в XIX веке не приняла ясной

и обоснованной формы. В то время как буржуазный или индивидуалистический хозяйственный строй предоставлял каждого отдельного человека самому себе в его хозяйственной жизни, в борьбе за существование, социализм призывает исключить из этой области, насколько возможно, случайность и вести хозяйственную жизнь, экономическую борьбу за существование *товариществом*, сообща, организованно, общими усилиями. Социализм поэтому решительно отказывается от мысли, что дело общества в целом заключается только в оберегании индивида, и требует, чтобы организованное общество взяло в свои руки заботу об удовлетворении насущных потребностей человека, т. е. в социалистическом строе на место соревнования сил, фактически сводившего экономическую жизнь на жестокую и крайне невыгодную борьбу людей друг с другом, становится их согласованность и равномерное и целесообразное распределение их сил. Вот почему социалистическое государство можно было бы назвать также народно-трудовым государством.

Стремясь избавиться от хаоса и привести в порядок хозяйственную жизнь, социализм предлагает различные меры и принимает различные формы; социалистические партии в вопросе о путях достижения нового строя часто сильно расходятся друг с другом, но всем им обща теперь одна мысль: средства производства, т. е. то, что ведет к производству необходимых для человека благ, как-то: земля, ее недра, копи, леса, поля, фабрики, заводы — самое меньшее — те, которые вырабатывают все действительно нужное человеку, а по мнению многих социалистов, и все — все это должно принадлежать обществу и обслуживать интересы не отдельного лица, а интересы всех граждан.

При всех таких условиях общество сможет направить производство по надлежащему пути. Согласуясь с тем, что происходит в жизни данного государства, а то и всего мира, какими запасами оно обладает, чего много, чего мало, где нужно приложить больше рабочих рук, где можно сократить, переместить, ведя строгий точный учет народному хозяйству, оно сможет избежать ненужной бездельной траты сил в одной области и недостатка их в другой. Оно даст возможность освободить человека не только от бесчеловечной эксплуатации человеком же и от ужасов нищеты подавляющего большинства и животного существования, но оно сбросит вообще с человека лишнее

бремя труда, избавит его от повседневной тревоги за свое существование и даст ему возможность жить не только желудком, но и своей личностью. Оно откроет ему известный досуг и оградит его от преждевременного вымирания и вырождения. Уже при современных условиях социалисты находят вполне возможным на основании строго научных данных провести без вреда для хозяйственной жизни и с огромной пользой для трудящихся людей восьмичасовой рабочий день; при внесении же в хозяйственную жизнь большого порядка и организованности количество необходимых, *обязательных* рабочих часов в день может быть несколько сокращено и дальше. Но при этом все смогут вести уже вполне человеческую жизнь и не дрожать повседневно за свое существование и за существование своей семьи и детей. Конечно, социализм при этом считается с тем, что современная наука и техника облегчают многие тяжелые стороны нашей хозяйственной жизни и что эта наука и техника будут двигать и совершенствовать нашу жизнь все более и более.

Социализм должен привести не только к тому, что исчезнет непосредственная неуверенность в существовании, угнетающая человека теперь, но тогда исчезнут и те поводы, которые ведут сейчас к вражде, разложению, преступности и т. д. — ко всяким социальным бедам; тогда будет несравненно меньше поводов к зависти, хищничеству, злобе и т. п.

Социализм таким образом считает необходимым вести общественно (товарищески) организованную борьбу за существование в противоположность индивидуальному хозяйственному строю. Противники социализма упрекают его в том, что он отнимет у людей побуждения к энергии, к труду, что опасно освободить человека от всяких хозяйственных забот. Но это опасение ни на чем не основано: социализм вовсе не думает освободить человека от всяких забот — жизнь тогда стала бы невыносимо пустой и тягостной; это была бы новая крайность; а социализм просто одевает эти заботы в иную, более целесообразную форму: вместо заботы в одиночку — забота обществом, забота облегченная; социализм стремится прекратить борьбу людей друг с другом, объединить их силы и направить их в общественной, социализированной форме на борьбу с природой. Тогда та огромная масса сил, которая теперь уходит на бесполезную, ненужную борьбу людей друг с другом и пропадает

даром, освободится для осмысленного труда; она вовсе не уничтожается, а находит себе только новое применение.

Устраняя беспорядочную экономическую борьбу в своей стране, социалисты ясно отдают себе отчет еще и в другом. Современная хозяйственная жизнь сложилась так, что теперь нет замкнутых культурных государств, которые могли бы жить сами по себе. Все нуждаются друг в друге и в обмене разными благами; у нас не только общая наука, искусство, плодами которых мы пользуемся все, но и в промышленной жизни мы пользуемся очень многим, что привозится из других стран, и сами вывозим за границу многие продукты. Например, когда Германия оказалась в этой войне замкнутой со всех сторон, она стала бедствовать, и это, может быть, было самое страшное оружие против нее. Промышленные кризисы и крахи и в чужих странах для нас небезразличны, они при тесной хозяйственной связи все больше затрагивают интересы всего культурного человечества. Поэтому социализм вполне последовательно полагает, что переустройство одного государства неизбежно требует и поведет за собой переустройство других, что и здесь вместо конкуренции и борьбы друг с другом должна наступить согласованность и братство народов, потому что тогда исчезнет повод к вражде. Поэтому всякий искренний социализм признает братство народов, возможность полного мирного согласования их интересов и доброго сожительства. Он стремится прежде всего на экономической основе установить мир между отдельными людьми и между отдельными народами.

К этому миру, к любви к ближнему давно звали человечество религия, нравственность и великие учителя жизни, в этом сущность учения Христа и других религий, но человечество в общем и целом не находило в себе сил последовать этому призыву в действительности, потому что суровая жизнь и форма борьбы за существование, хозяйственный строй, недостаток технической и духовной культуры толкали его на иной путь и заставляли служить «дьяволу». Сила социализма заключается в том, что он построен не на одном нравственном призыве, не на одном обращении к совести людей, а он основывается на действительных интересах и стремлениях человека, на той же борьбе за существование, но только он ее *организует*, придает ей иную форму. Чтобы понять нравственные доводы и требова-

ния, надо во многих вопросах стоять на большой высоте культуры, образования и воспитания; часто интересы непосредственной жизни оказываются способными совсем заглушить их. Современное социалистическое движение построено на очень внимательном изучении этих насущных жизненных интересов трудящихся людей, их нужд и потребностей. Оно не отказалось от убеждений и призывов, обращенных к сознанию своего человеческого достоинства, но вся сила его, вся действительная мощь основана на том, что оно соединило и использовало доводы совести и самые трезвые хозяйственные интересы трудового человека. Как бы низко не стоял простой рабочий по своему образованию, но он ведет — и почти всегда — тяжелую борьбу за существование, эти интересы держат его крепко в своих руках. И вот социализм не только взывает к совести человека, но и с первых шагов выступает в ясной и решительной форме на защиту труда и рабочего. Он с не оставляющей никаких сомнений ясностью показывает трудовому человеку, что требование восьмичасового рабочего дня, достаточная оплата труда и т. д. — все это нужно не только для животного существования, но все это нужно для того, чтобы быть человеком.

Войдя с рабочим здесь в защите его от эксплуатации в непосредственную связь, социализм стремится показать и легко может показать простому человеку связь его интересов с общими. На этом пути социализм показывает трудящемуся, как ему важно защищать не только свои, но и чужие права; он ему показывает что его спутница, женщина, живет между тем же молотом и наковальней; он ему раскрывает глаза на тяжелые стороны детского фабрично-заводского труда; он ему поясняет истинное значение учения и воспитания; он рассказывает ему о том, что все люди и все народы — братья, уже не на понятном языке, а на живом убедительном примере человеческих потребностей и лишений — это то, что понятно каждому; он ему показывает, как глубоко он сам заинтересован в политических свободах, в том, чтобы народ сам решал свою судьбу, что только при этих условиях он избавится от угнетения, найдет труд и защиту своих интересов. Социализм неразрывно связывает свою судьбу с народным самоуправлением, с полным и ясно проведенным демократизмом. Все наши социалистические партии поэтому требуют установления демократической республики.

## III

Таковы общие мысли социализма; мы видим, что он несет старые лозунги свободы, равенства и братства, но только он не просто зовет к ним, а показывает, что они вполне осуществимы на пути той же борьбы за существование, лишь бы только эта борьба велась не в одиночку, индивидуально, а обществом, товарищески, социалистическим путем или, как говорят, коллективно. Социализм представлен у нас разными партиями. В конечной своей цели они почти все сходятся. От них отделяется только коммунизм, который учит, что надо не только передать обществу средства производства, поля, копи, фабрики и т. д., но что и продукты потреблять сообща, поровну, коммуной (обществом), например, питаться в общих столовых и вообще не иметь никакой собственности. Но большинство резко восстает против такой крайности и говорит только о социализации средств производства, а что касается продуктов производства, то каждый вправе располагать своей долей в разумных пределах по своему усмотрению. Главное, в чем расходятся отдельные социалистические партии, это в вопросе о том, какими путями добиться осуществления социалистического хозяйственного строя. Социал-демократы, которые следуют своему учителю Карлу Марксу, т. е. марксисты, убеждены, что постепенно в истории человечества крупный капитал все нарастает и поглощает мелких и средних собственников; он обращает их в *пролетариев*, т. е. людей, у которых нет ничего своего и которые живут тем, что продают свою рабочую силу. Число их растет все больше и больше, а богатство и капитал скопляется в руках немногих богачей. Наконец, положение станет настолько невыносимым, что произойдет катастрофа, социальная революция, полный переворот хозяйственного строя; частные капиталисты исчезнут, и трудовой народ будет целиком пользоваться тем, что он создает. При этом марксисты учат, что между капиталом и пролетариатом, между этими двумя *классами* не может быть никакого примирения. Социал-демократы чистого марксистского толка, особенно так называемые большевики, отклоняют и всякие реформы как частичные улучшения и склонны в момент, который покажется им назревшим, к применению открытой силы оружия не только в политической, но и социальной борьбе. На кре-

стьянство марксисты смотрят тоже как на собственников; они их называют тоже буржуазией, только мелкой.

От них откололись так называемые меньшевики, и особенно те социал-демократы, которые находят, что в жизни все идет несколько иначе, а именно: рабочие борются за свои права, и их положение не ухудшается, а может даже несколько улучшиться при помощи введения законов в защиту труда. И для социалистического переворота нет необходимости пройти тот путь резкого разделения на два класса, капиталистов и пролетариатов, на котором настаивал сам Маркс. Во всяком случае все мелкие собственники, лавочники, крестьяне с социал-демократической точки зрения буржуазны, т. е. они не пролетарии, не живут своим трудом в чистом виде; та армия, на которую социал-демократия полагает свои надежды и которая должна обновить весь мир, это пролетарии, наемные рабочие и, конечно, главное — фабрично-заводские рабочие как самый определенный тип пролетария. При этом социал-демократы-марксисты учат, что развитие нашей хозяйственной жизни неуклонно, с железной необходимостью ведет мир к социалистическому перевороту, к изъятию средств производства из частных рук и к полной политической и экономической самостоятельности народов. Они завершают свое учение указанием, что разделение народов существует только, пока капитализм не развился, а дальше с его развитием становится ясным, что есть только два рода людей, пролетарии и капиталисты, что промежуточные между ними слои неизбежно растворяются. А разъединение народов есть только наслоение на хозяйственных отношениях. Они считают, что экономический строй решает все; стоит ему перемениться — и все переменится, и нравственность, и политика, и т. д.

Рядом с социал-демократами становятся социалисты-революционеры (с.-р.). Они отделились от социал-демократов потому, что находят их понятие пролетария и учение чистого марксизма слишком узким. Уже у них начинает ясно проглядывать мысль, что экономические условия не всё, что социал-демократы неправильно отрицают за личной волей человека существенное значение, что сознательное человеческое стремление играет большую роль. Но самое главное — социалисты-революционеры считают, что крестьянство — это не буржуазия, что оно

хотя и живет землей, но живет своим трудом, не менее, если не более почетным, чем труд фабричного рабочего, и что крестьянство, мелкое хозяйство, не исчезает и призвано совершить социальную революцию с землей, как городские пролетарии и заводские рабочие произведут ее на заводах, фабриках и т. д. И социалисты-революционеры убеждены, что осуществление социалистического строя совершится не постепенным путем, а путем переворота, — потому они и называют себя революционерами. Они стремятся изъять землю из частных рук, передать ее народу, чтобы он обрабатывал ее на социалистических началах.

К тем же целям идут близкие к социалистам-революционерам *народные социалисты* (н. с.). Они наиболее широко и жизненно выявили суть социализма. Они прежде всего обнаружили широкую готовность считаться с действительным ходом вещей, нисколько в то же время не отказываясь от своих благородных социалистических целей. Они не навязывают своим последователям никакой веры в того или иного теоретика, будет ли это Маркс или кто другой. Они строго учитывают экономические отношения, они прекрасно сознают основную роль хозяйственных отношений и интересов, но они не считают их единственными. Они верят в человека и в основное значение его стремлений, идей и понимания. Они прямо заявляют ту мысль, которая должна составлять душу всякого социализма: «Для нас, — говорят они, — нет ничего выше и дороже человеческой личности». К ее всестороннему совершенствованию они и стремятся.

Второй пункт, крайне важный для них, это то, что они понятие трудового человека, которого должен оградить социализм, понимают еще шире и полнее, чем с.-р. Они подчеркивают, что им близки интересы *всех* трудящихся. «Нам, — говорят они, — одинаково близки и дороги интересы пролетариата и трудового крестьянства, чернорабочего и интеллигентного труженика». Они не защищают только один какой-либо класс, а стремятся служить интересам всего трудового народа. Если социал-демократы поглощены только фабрично-заводским пролетариатом, социалисты-революционеры выдвигают крестьянство, то народные социалисты считают важными и тех, и других, но прибавляют к ним еще и других трудящихся, живущих своими силами. С социалистами-революционерами их сближа-

ет то, что они для России считают в данный момент земельно-крестьянский вопрос основным, потому что наша родина — по преимуществу земледельческая страна. В этом вопросе с.-р. и н. с. пока не совсем сошлись в вопросе о том, отобрать ли землю в общенародную собственность с некоторым (очень ограниченным) вознаграждением частных владельцев или же отобрать ее безвозмездно: н. с. считают более правильным и экономным выкупить ее на общегосударственные средства, а с.-р. до сих пор склонялись к тому, чтобы конфисковать ее. Но этот вопрос еще и у тех, и у других будут решать партийные съезды. Можно было бы отметить еще некоторые оттенки, но мы в этой брошюре указываем только на самое главное.

#### IV

Как мы уже упомянули раньше, огромная и, надо думать, непобедимая сила современного социализма построена на том, что он обоснован научно и что он вырастает на почве неизбежных запросов и интересов трудового люда; он берет исходным пунктом их колею, он начинает с того, что доступно каждому и наболело у всех; это интересы борьбы за существование. Социализм обозначает нежелание оставить материальную сторону жизни в беспорядочном, хаотическом состоянии и стремление вывести ее на организованный путь. Но тут же кроется и большая опасность для социализма. Он опирается на определенный трудовой класс и борется против других. Здесь его борьба при поверхностном понимании может быть истолкована не в меру усердными друзьями, как и врагами, крайне узко, а именно интересами одного класса, классовым эгоизмом, думой только об одном классе. Притом, с точки зрения «естественных» условий, вполне понятно, что рабочий класс отстаивает свои интересы, но тогда так же неоспоримо понятно и то, что другие группы, мещане, крестьяне, интеллигенты и т. д., останутся или глубоко равнодушными к тому, чего требует рабочий, или же могут прямо восстать против него. Тогда все великое дело социализма сведется уже к вопросу о грубой силе и с него спадет ореол справедливости и общественной правды, которая освящала эти стремления на протяжении многих веков; тогда уже нельзя возмущаться эксплуатацией и бесчеловечностью, а кто сильнее,

тот и займет поле жизни, не заботясь о праве и справедливости, так сказать, со спокойной совестью; так как природа, естество знает только силу, а не право, о справедливости можно говорить только в обществе, и с нравственной человеческой точки зрения тогда социализм оказывается подсказанным только одним голым животным инстинктом борьбы.

И, наконец, возникает опасность, широко использованная противниками социализма, понять социализм так, как будто вся цель его добиться *сытости* и земного (животного) довольства всех людей. Противники его не щадили красок в обрисовке этой тяги социализма к земле и постоянно подчеркивали и подчеркивают, что он является настоящим отпрыском буржуазности, верхом мещанства, сытым тупым довольством своим переполненным желудком. Они утверждают, что в буржуазном строе пресыщаются землей только немногие, а в социалистическом строе все будут жить землей и земными интересами и не будут помышлять о небе, об истинно человеческом, ценном. Они говорят, что теперь, правда, многие бедствуют, но зато они не успокаиваются на земной жизни и ищут иной жизни и способны наслаждаться иными интересами, способны вырабатывать себе энергию и широкие культурные интересы.

Верно ли это? Если бы это было так, то это было бы лучшим ударом для социализма: жить ради сытости, жить ради животных целей было бы бессмысленно. Смутно или сознательно, но все-таки человек ищет в своей жизни не сытости только, а чего-то иного, а иначе у жизни человека нет никакого преимущества в смысле перед животным: кто кого съел, тот и прав. Но мы боремся за правду, мы зовем и убеждаем; социалисты, будучи раньше в небольшом числе, шли, тем не менее, смело на борьбу; почему? — потому что они верили в правоту своего дела, в его глубочайший справедливый смысл. Сытость же может быть только средством, но не целью; цель лежит в чем-то другом.

Нельзя не упомянуть еще об одном заблуждении многих друзей социализма, широко пользующихся словами «пролетарская правда», «пролетарский взгляд на мир (философия)», «пролетарская наука» и т. д. Если бы это было так, то тогда не было бы никакой правды, никакой науки или философии: правда для всех одна, или ее вовсе нет. А если мы учим, что у вас одна правда, а у меня другая, то, значит, кто-нибудь из нас ошибается или

даже оба: если вы называете деревянный стол золотым, а я медным, то мы оба ошибаемся, а стол остается самим собой, для всех одинаковым.

Вот почему важно защитить социализм не только от врагов, но и от близоруких друзей; необходимо ясно понять его смысл; хотя всех мировых вопросов он решить не может, но стремления социализма не только человечны, но и человечно благородны. Для мирового течения, каким хочет и должен быть социализм, нужна и мировая точка зрения, а не маленькая домашняя узость. Стоит ему, как мощному потоку, не найти своего истинного русла, и он потопит все окружающее. Мы никогда не должны забывать, что сила социализма велика в созидании счастья человека, но если она окажется вне своего правильного русла, она может принести и много бед. Мы не можем ограничиться тем, что пробудим у массы людей сознание своих шкурных интересов и инстинкт самосохранения, но мы должны облагородить их, иначе темная масса уйдет с головой в заботу о своем желудке и о себе и знать ничего не захочет.

Теперь больше, чем когда-либо, нам важно вспомнить, что избавление человека от эксплуатации и стремление обеспечить ему посильный труд и человеческое существование диктуются не только естественным ходом вещей, материальными интересами, но что во главе всего для нас, людей, стоят интересы нравственные и духовные.

Прежде всего социализм, правильно понятый, совершенно чужд узкого классового эгоизма, т. е. думы трудящегося только о самом себе. Это ясно из того, что при новом хозяйственном порядке он обеспечивает всех, а не себя одного. Всякий групповой интерес должен оцениваться и действительно оценивается и пользуется успехом в зависимости от того, насколько он приближается к общим интересам; чем он ближе к общему благу, тем выше его ценность, тем вернее его успех. И вот социализм пользуется рабочими как ядром своей армии; он просто правильно считает, что они под влиянием своего положения скорее всех пойдут за новым учением, но, защищая их, мы твердо знаем, что мы защищаем *общечеловеческое* дело. Социализм не филантропия, не благотворительность, внушенная жалостью к изнуренному рабочему, он не заплата на старых порядках, а он стремится перестроить хозяйственную жизнь так, чтобы не было классово-

вой борьбы, не было умирающих с голоду и пресыщенных, чтобы всем были даны человеческие условия жизни; он стремится не один класс отстоять, а соблюсти интересы *всех* трудящихся в широком смысле слова. Поэтому каждого новичка в социализме надо научить понимать эту сторону социализма, рассказать ему, что социализм не только защищает его интересы и интересы его класса, но что цель его — *все* люди, *все* человечество, что в конечном счете у него *сверхклассовая* цель.

История социалистических движений ярко подтверждает нам этот общечеловеческий характер стремлений социализма. Если бы это было дело только рабочего, то он был бы один, и из других классов никто не пришел бы к нему. Но мы знаем, как еще в глубине веков, до Р.Х., сутью социализма интересовались ученые и философы, как о нем мечтали и писали писатели, вышедшие и из дворян, и из крестьян, и из духовного сословия. Мы знаем, как много борцов за социалистические идеи дала наша дворянская и недворянская интеллигенция; мы знаем — сколько даровитых жизней она отдала по тюрьмам и виселицам за великое общечеловеческое дело; мы знаем, как много сделали в этом отношении наша литература и писатели, вышедшие почти все из родовой и состоятельной буржуазии. И если мы спросим себя, что же привлекло их туда, в чем обаяние социализма, то ясно, что они пошли на этот путь, увлеченные сознанием не классового, *общечеловеческого* характера социалистического дела, его широтой, заложенной в нем великой идеей *справедливости*; они руководились твердым убеждением, что рабочий сумеет выйти из своих узких интересов, что он поймет свою мировую, общечеловеческую задачу и, где понадобится, пойдет на самопожертвование. Тут социализм всецело становится на почву идеи братства и людей, и народов. Социализм готов силой защищать обиженных, но он по существу никогда не может и не должен вступать на путь какого бы то ни было насилия; он только защищается от насилия, в остальном твердо полагаясь *на силу правды*, свободного слова и убеждения.

Итак, по самой своей сущности социализм, правильно понятый, чужд узких интересов, эгоизма и насилия. Сила его — в его вере в правоту своего общечеловеческого дела, счастливо поддерживаемой действительными запросами трудового человека. Этим самым уже сказано, что он ищет и признает не «пролетар-

скую правду», а правду вообще; но только он учит, что истина лежит на том пути, на какой он зовет всех людей.

При этом социализм носит по существу своему определенно культурно-воспитательный характер. Он в своем современном виде учит, что новый хозяйственный порядок мыслим только при условии высокоразвитой промышленности и техники, что он требует высокой духовной культуры от всего трудового народа. Серьезные социалисты всех оттенков стремятся показать, что тьма и невежество могут родить только рабство и животную жизнь, что самое появление пролетариата, этого наиболее подвижного ядра социалистической армии, возможно только в культурных условиях; одним словом, социализм не только не отрывается от образования и развития, но он просто немыслим без достаточно высокой степени культуры. Социалисты знают, что чем люди более отстали от культуры, тем они больше зависят от случая, от природы, тем хуже они понимают свои интересы, тем легче их поработить. Чем они культурнее, тем они лучше и благороднее понимают свои и общие интересы, тем легче их организовать, установить порядок и человеческие отношения, лишь бы только это не была полукультура, которая часто получается теперь и которая очень опасна, как всякая остановка и задержка на полдороге, как всякая переходная ступень.

Как освободительное социально-политическое движение, социализм знает, что его судьба связана неразрывно с расцветом и успехами образования, науки и всех видов культуры. Тот восьмичасовой рабочий день, на котором настаивают все социалисты, нужен не только для освобождения трудящегося человека от истощения, но и для того, чтобы он мог отдать остаток своих сил своему образованию, чтобы он мог пробудить в себе духовные интересы, т. е. интерес к добру, к красоте, к истине, иными словами — интерес к человечеству, к науке, литературе, искусству, музыке, театру и т. д., к чему кто будет чувствовать склонность. Социалисты потому и выдвинули в первую очередь требование восьмичасового рабочего дня и потому так энергично настаивают на нем, что, по их убеждению, освободившееся время пойдет на самообразование, на организацию, на *культурный* отдых и откроет простор для ясного понимания социалистических идей, а чтобы хорошо понять их, недоста-

точно быть просто грамотным, надо читать и думать. Современный социализм зовет к науке и культуре; недаром он называет себя научным.

Уже одно это ясно показывает, что социализму напрасно навязывают заботу только об одной сытости. Для сытости ни образования, ни учения не надо. Но социалисты зовут не только взрослых учиться и читать, стараются отвлечь их от водки, пьянства и разврата, зовут к культурным удовольствиям, к организации, к свету, к просвещению, но они везде требуют, чтобы детям народа дана была полная возможность бесплатно пройти не только народную школу, но и повышенную, чтобы они все получили хорошее образование, а более даровитые могли бы учиться и дальше. Все социалисты считают необходимым теперь же избавить детей вплоть до 16-летнего возраста от наемного труда; они требуют этого не только для того, чтобы дать им окрепнуть и вырасти здоровыми, но и для того, чтобы дать им образование, просветить их, а потом уже пустить в жизнь. По тем же основаниям в интересах человеческого достоинства социалисты требуют, чтобы женщины в период беременности и кормления ребенка освобождались от работ с сохранением содержания или же жили бы это время на общественный счет, т. е. они требуют страхования материнства, потому что в защите нуждается не только женщина в это время, но от ее жизни и здоровья зависит жизнь и здоровье ее ребенка.

Как ни шатки заявления многих социалистов о семье, но, без сомнения, истинный социализм не только не угрожает уничтожить ее, но он должен принести ей большое оздоровление, потому что он устраняет почти все то, что разрушало и разрушает современную семью: эксплуатацию детей и родителей, их ранний разброд, нужду, пьянство, невежество, а у богатых — излишество, распущенность и у тех и других тяжелое положение женщины, которой при новом строе будут обеспечены и права матери, и права жены. Социализм и здесь выступает решительным противником рабства и хочет предоставить тем, кто не может жить вместе, беспрепятственную возможность разойтись, но с соблюдением прав слабой стороны и главное — интересов детей. Семью разрушал и разрушает современный хозяйственный строй; мы вправе думать, что с устранением его при социализме семья может только окрепнуть.

Но и на этом социализм не останавливается. Он не просто нуждается в культуре, но весь смысл его выливается в стремление служить культуре человечества. В самом деле, до сих пор образование и хорошее воспитание были доступны только состоятельным людям, потому что бесплатно учиться нельзя, а образование стоит дорого. И вот получается так, что образование стало как бы привилегией состоятельных слоев народа, и в результате только из их среды главным образом и выходят те люди, которые творят культуру, т. е. писатели, ученые, художники, государственные люди и т. д. Но состоятельных людей несравненно меньше, чем несостоятельных, и выходит так, что лучшие люди выбираются только из меньшинства, а меж тем в народе пропадает даром много талантов; о них никто и не знает; так человек и умрет, сам о себе не ведая, потому что тьма, нужда и невежество мешают пробудиться и развиться его способностям. Вот социализм и стремится дать всем людям одинаковую возможность получить образование; он хочет всех детей поставить в хорошие условия, т. е. он не только ничего не отнимает у теперешнего меньшинства, но он дает и большинству благоприятные условия, чтобы развить свои дарования. *При социализме отбор лучших сил будет таким образом производиться из всего народа, и ясно, как это должно поднять всю культуру.*

Итак, социализм стремится накормить всех, уравнивает всех в «хлебе земном» не для того, чтобы и духовно — т. е. умом и сердцем — всех подстричь под одну гребенку, но, наоборот, весь его смысл и вся его цель в том, чтобы дать каждому возможность выявить *свое* лицо, *свою* личность, *свои* дарования. Теперь часто ученый, писатель и т. д. умирает с голоду и не может сделать и десятой доли того, что он мог бы дать, а тогда он может беспрепятственно развиваться и творить; при социализме все трудящиеся, хорошо понимая свои интересы, будут в высшей степени заботиться о том, чтобы наука и искусства развивались как можно лучше и чтобы талантливые люди шли вперед. Хозяйственный коллективизм, т. е. социалистически хозяйственный строй, неизбежно и необходимо послужит индивидуализму, т. е. тому, чтобы каждый человек развил свои хорошие особенности, свою личность. Разница будет только в том, что в теперешних условиях только немногие творят культуру и могут жить человеческой жизнью, а масса живет во тьме, а при социализме и масса будет

культурна и высших творцов культуры будет больше и по качеству, и по количеству. Можно сказать поэтому, что всякий социализм аристократичен, потому что он хочет избавиться от грубости, невежества, бессознательности и от всего того, что приписывается теперь толпе.

Социализм хочет организовать материальную сторону жизни так, чтобы она не мешала человеку стать настоящей *личностью*. Таким образом *идея человеческой личности венчает весь смысл социализма*; из нее и рождается тот благородный подъем и жар негодования против угнетателей, которые так сильно чувствуются в социализме. Инстинкт сам по себе способен подвинуть на борьбу, и мы его используем, но он не может дать и не дает сознательного одухотворения, вдохновения, без чего не совершается ничто великое. Это дает великая идея человеческой личности и человеческого достоинства.

Об этом истинные социалисты не должны забывать ни на минуту. Среди сторонников многие впадают в тяжкое заблуждение, направляя социализм только на материальную сторону и даже придавая ему враждебный культуре и интеллигенции характер (синдикалисты во Франции и отчасти большевики в России). Выходит так, что религия часто учит только умирать и жить для смерти, учит только небу; заблуждающиеся социалисты учат только земле; истинный же социализм хочет соединить небесное и земное: земное — как средство, как путь, а небесное — как цель и смысл. Вот это он и выражает в своем идеале человека, полной человеческой личности.

Социализм не только не враждебен религии, но наоборот: он создает возможность каждому верить и религиозно просвещаться по-своему; социализм только ищет и тут свободы, борется против насилия и религиозного угнетения. Все мы знаем, что истинная вера нуждается в свободе, как в воздухе. Социализм и дает ее, но он предоставляет это совести каждого; *поэтому он друг религиозной веры*.

Если мы обо всем этом забудем, то мы окажемся настоящей буржуазией, потому что мы будем жить только желудком, будем тупеть и прозябать в своем сытом довольстве. Социализм же зовет вперед весь народ и через народ к великому расцвету, к расцвету *человеческой личности*.



## ПРИЛОЖЕНИЕ



HEINRICH RICKERT  
GUTACHTEN ZUR DISSERTATION VON  
MOSES RUBINSTEIN «DIE LOGISCHEN  
GRUNDLAGEN DES HEGELSCHEN SYSTEMS  
UND DAS ENDE DER GESCHICHTE»  
(1905)<sup>1</sup>

Die Schrift bearbeitet ein Thema, das bei dem Wachsen des Interesses für Geschichtsphilosophie eine mehr als rein historische Bedeutung hat. Es handelt sich um die Frage, ob Hegel durch die logisch-metaphysischen Grundlagen seines Systems nicht zu der Konsequenz hätte kommen müssen, dass, nachdem der „Weltgeist“ in der Philosophie vollkommen zum Bewusstsein seinen selbst gekommen ist, auch die Weltgeschichte eigentlich zu Ende sei, oder in ihrem weiteren Verlauf wenigstens nichts wesentlich Neues mehr hervorbringen könne. Der Verfasser zeigt sich in seiner Untersuchung mit dem Hegelschen System wie auch der Philosophie des deutschen Idealismus überhaupt wohl vertraut, und auch die modernen geschichtsphilosophischen Bewegungen sind ihm gut bekannt, so dass es ihm gelungen ist, in der historischen Darstellung zugleich das systematisch Bedeutsame herauszuarbeiten, nämlich einen Beitrag zur Lösung der Frage zu geben, wie weit auf metaphysischen Boden überhaupt eine Philosophie der Geschichte möglich ist. Seine Ausführungen mögen an dieser oder jener Stelle anfechtbar sein. Insbesondere scheinen mir <...> zu einseitig die Elemente hervorgehoben, auf Grund deren, es möglich ist, dass Hegel der angedeuteten absurden Konsequenz entgeht. Aber die Art, wie der Verf<asser> seine Ansicht begründet, ist durch-

<sup>1</sup> Heinrich Rickert: Gutachten Moses Rubinstein. Das Universitätsarchiv Freiburg i. Br. (Akte B 42/1480).

М. М. РУБИНШТЕЙН

weg scharfsinnig und beachtenswert, er zeigt auch Kuno Fischer gegenüber, dem besten Hegelkenner unserer Zeit, eine anerkennenswerte Selbstständigkeit, seine Darstellung ist überall klar und auch seine Sprache für einen Ausländer recht gewandt. Ich empfehle daher die Zulassung des Kandidaten zur mündlichen Prüfung.

*Freiburg, i. B. D. 23. Mai 1905.*

ГЕНРИХ РИККЕРТ

ОТЗЫВ НА ДИССЕРТАЦИЮ М. М. РУБИНШТЕЙНА:  
«ЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СИСТЕМЫ  
ГЕГЕЛЯ И КОНЕЦ ИСТОРИИ» (1905)

Настоящее сочинение посвящено разработке темы, которая ввиду растущего интереса к философии истории имеет не только историческое значение. Речь идет о том, не принужден ли был Гегель в силу логико-метафизических оснований своей системы сделать вывод, что после того, как «Мировой дух» пришел в философии к полному осознанию самого себя, должна прекратиться и мировая история, или, по крайней мере, она не может в своем дальнейшем развитии породить что-либо существенно новое. В своем исследовании автор обнаруживает хорошее знание системы Гегеля и немецкого идеализма в целом. Кроме того, он достаточно осведомлен и о современных направлениях философии истории, так что ему удалось выделить систематически значимое в историческом отношении, а именно — внести вклад в решение вопроса о том, насколько вообще возможно построение философии истории на метафизической основе. Его рассуждения могут в чем-то вызвать возражения, особенно односторонним представляется мне подчеркивание тех моментов, благодаря которым Гегелю удастся избежать вышеназванных абсурдных выводов. Но способ обоснования авторских воззрений представляется весьма пронизательным и заслуживающим внимания. Также он проявляет по отношению к Куно Фишеру, лучшему знатоку Гегеля в наше время, достойную признания самостоятельность, его изложение везде отличается ясностью, а владение языком обнаруживает похвальную для иностранца тонкость. В связи с этим я рекомендую допустить кандидата к устному экзамену.

*Фрайбург им Брайсгау, 23.05.1905.*

## СПИСОК ОСНОВНЫХ ТРУДОВ М. М. РУБИНШТЕЙНА

### МОНОГРАФИИ И БРОШЮРЫ

- Идея личности как основа мировоззрения: Критич.-философск. очерк. М.: Тип. С. А. Кинеловского, 1909. — 124 с.
- Обзор лекций «по педагогической психологии». Калуга: тип. Калужск. губ. земства, 1912. — 5 с.
- Очерк педагогической психологии в связи с общей педагогикой. М.: Изд-во К. И. Тихомирова, 1913. — 594 с.
- Эстетическое воспитание детей. М.: Практ. знания, 1915. — 130 с.
- История педагогических идей в ее основных чертах. М.: Тип. И. Иванова, 1916. — 267 с.
- Общественное или семейное воспитание? М.: Задруга, 1916. — 120 с.
- Очерк педагогической психологии в связи с общей педагогикой. 2-е изд. М.: Изд-во К. И. Тихомирова, 1916. — 613 с.
- Социализм и его истинный смысл. М.: Книгоиздательство А. М. Михайлова, 1917. — 32 с.
- Эстетическое воспитание детей. 2-е изд. М.: Практ. знания, 1917. — 155 с.
- Общественное или семейное воспитание? 2-е изд. М.: Задруга, 1918. — 100 с.
- Основы трудовой школы. Иркутск: Гос. изд. (Иркутск. отд.), 1920. — 84 с.
- Очерк педагогической психологии в связи с общей педагогикой. 3-е изд. М.: Задруга, 1920. — 540 с.
- Платон — учитель. Иркутск: Тип. В. С. Лебедева, 1920. — 122 с.
- Основы трудовой школы. Чита: Типография ДВСПС, 1921. — 98 с.
- История педагогических идей в ее основных чертах. 2-е изд. Иркутск, 1922. — 304 с.

- Проблема я как исходный пункт философии. Иркутск: Тип. Окр. воен.-ред. совета ВСВО, 1923. — 37 с. (Отт. из «Труды профессоров и преподавателей Иркут. гос. ун-та». Вып. 5).
- Жизненные комплексы в трудовой школе. Критическое обоснование комплексного преподавания. М.: Гос. изд., 1924. — 116 с.
- Эстетическое воспитание детей. 3-е изд. М.: Изд-во В. В. Думнов, насл. бр. Салаевых, 1924. — 118 с.
- Жизненные комплексы в трудовой школе. Критическое обоснование комплексного преподавания. 2-е изд. М.: Работник просвещения, 1925. — 101 с.
- Социально-правовые представления и самоуправление у детей. М.: Право и жизнь, 1925. — 183 с.
- Рубинштейн М. М., Шингарев А. Н. Методы коллективного труда. М.: Мир, 1925. — 104 с.
- Опыт применения Дальтонского принципа / Под ред. и с предисл. проф. М. М. Рубинштейна. М.: Мир, 1925. — 319 с.
- Трудовая школа в свете истории и современности. / Под ред. и с предисл. проф. М. М. Рубинштейна. Л.: Сеятель, 1925. — 277 с.
- Половое воспитание с точки зрения интересов культуры. М. — Л.: Моск. акц. изд. о-во, 1926. — 126 с.
- Рубинштейн М. М., Игнатьев В. Е. Психология, педагогика и гигиена юности. М.: Мир, 1926. — 264 с.
- О смысле жизни. Ч. 1. Л.: Типолит. «Вестник Ленингр. Совета», 1927. — 198 с.
- О смысле жизни. Философия человека. Ч. 2. М.: Тип. Иванова, 1927. — 269 с.
- Основы общей методики. М.: Мир, 1927. — 176 с.
- Педагогическая психология в связи с общей педагогикой. 4-е изд. М.: Мир, 1927. — 311 с.
- Проблема учителя. М. — Л.: Моск. акц. изд-ское о-во, тип. «Красной газеты» им. Володарского в Лгр., 1927. — 173 с.
- Юность по дневникам и автобиографическим записям. М.: Высш. педагогич. курсы при Моск. высш. технич. уч-ще, 1928. — 276 с.
- Методика тренировки учащегося шофера на тренажере. Вводный очерк. М.: Гострансиздат, 1934. — 22 с.
- Методика обучения шоферов-водителей с помощью тренажера. М. — Л.: Гос. транс. изд., 1935. — 59 с.

- Вопросы рационализации обучения шоферов. М. –Л.: Гострансиздат, 1936. – 64 с.
- Рубинштейн М. М. и др. Дошкольная педагогика. М.: Учпедгиз, 1946. – 352 с.
- Воспитание читательских интересов у школьников. М.: Учпедгиз, 1950. – 215 с.
- Проблема учителя. М.: Academia, 2004. – 176 с.

#### СТАТЬИ И РЕЦЕНЗИИ

- Логические основы системы Гегеля и конец истории // Вопросы философии и психологии. 1905. № 5. С. 695–764.
- Rubinstein M. M. Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte // Kant-Studien. 11 (1906). S. 40–108.
- Генрих Риккерт // Вопросы философии и психологии. 1907. № 1. С. 1–61.
- К вопросу о русских студентах в немецких университетах // Московский еженедельник. 1908. № 39. С. 38–48.
- Рец. на кн: Петцольд И. Проблема мира с точки зрения позитивизма. Пер. с нем. Р. Л., под ред. и с предисл. П. Юшкевича // Русская мысль. 1908. № 4. (3-я паг.). С. 103–105.
- Рец. на кн.: Риккерт Г. Философия истории. Пер. с нем. С. Гессена // Критическое обозрение. 1908. № 8. С. 35–38.
- Рец. на кн.: Тарновский Е. Индивидуализм и социализм // Русская мысль. 1908. № 11. (3-я паг.). С. 247–249.
- Рец. на кн.: Тарновский Е. Революция и нравственность // Русская мысль. 1908. № 11. (3-я паг.). С. 249–250.
- Рец. на кн.: Грузенберг С. Пессимизм как вера и миропонимание: Опыт критического анализа и классификации основоположений и выводов пессимизма // Русская мысль. 1908. № 12. (3-я паг.). С. 273–274.
- К вопросу о методологии и гносеологии Декарта // Вопросы философии и психологии. 1909. № 2. С. 143–169.
- Философия и общественная жизнь в России: набросок // Русская мысль. 1909. № 3. (2-я паг.) С. 180–190.
- К характеристике современной философии // Русские ведомости. М., 1909. 19 июня. С. 3.

- Правоверное ученичество или философская самобытность? // Русские ведомости. М., 1909. 11 октября. С. 3.
- Рец. на кн.: Зеринг Л. Метерлинк как философ и поэт. Пер. с нем. М. Кадиш // Русская мысль. 1909. № 1. (3-я паг.). С. 14–15.
- Рец. на кн.: Авенариус Р. Человеческое понятие о мире. Пер. с нем. // Русская мысль. 1909. № 4. (3-я паг.). С. 102–103.
- Философия ценности как продукт времени // Куда мы идем? Настоящее и будущее русской интеллигенции, литературы, театра и искусств. М., 1910. С. 129–139.
- Спор о прагматизме. Участники: Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. А. Котляревский, Л. М. Лопатин, С. В. Лурье, М. М. Рубинштейн, П. Б. Струве, А. К. Топорков, кн. Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, В. М. Хвостов // Русская мысль. 1910. № 5. (2-я паг.). С. 121–156.
- Rubinstein M. M. Das Wertsystem Hegels und die entwertete Persönlichkeit // Kant-Studien. 15 (1910). S. 263–269.
- Женский вопрос как проблема культуры // Вестник воспитания. 1911. № 6. С. 120–140.
- К вопросу о трансцендентной реальности // Вопросы философии и психологии. 1911. № 1. С. 19–54.
- Философия истории в романе Л. Н. Толстого «Война и мир» // Русская мысль. 1911. № 7. (2-я паг.). С. 78–103.
- Рец. на кн.: Бурдо Л. Вопрос о смерти и его различные решения. Пер. с фр. Е. Предтеченского // Русская мысль. 1911. № 8. (3-я паг.). С. 308–309.
- Рец. на кн.: Очерки по истории педагогических учений (под общей редакцией проф. А. П. Нечаева); Демков М. И. Педагогика западноевропейская и русская // Русская мысль. 1911. № 11. (3-я паг.). С. 421–422.
- Педагогика или педагогическая психология // Вопросы философии и психологии. 1912. № 3. С. 418–436.
- Вопрос о совместном обучении в свете современной педагогики // Вестник воспитания. 1912. № 5. С. 59–94.
- Детские игры и их социально-жизненное значение. // Вестник воспитания. 1912. № 8. С. 90–108.
- Rubinstein M. M. Psychologie und Schule in Russland // Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung. 6 (1912). S. 607–609.
- Очерк конкретного спиритуализма Л. М. Лопатина // Логос. 1911–1912. № 2 / 3. С. 243–280.

- Нравственный характер и пути к его воспитанию // Вестник воспитания. 1913. № 2. С. 1–62.
- О религиозном воспитании // Вестник воспитания. 1913. № 1. С. 75–123.
- О целях и принципах педагогики // Вопросы философии и психологии. 1913. № 1. С. 1–38.
- Память // Энциклопедический словарь Т-ва «Бр. А. и И. Гранат и К<sup>о</sup>». Под ред. проф. Ю. С. Гамбарова и др. 7-е изд. М., 1913. Т. 31. Стб. 76–80.
- Педагоги без педагогики // Вестник воспитания. 1913. № 6. С. 114–127.
- Унылая жизнь и бодрая философия // Вестник воспитания. М., 1913. № 5. С. 18–25.
- Рец. на кн.: Соколов П. История педагогических систем // Вестник воспитания. 1913. № 6, Разд. 2. С. 1–9.
- Из истории идей всеобщего обучения // Вестник воспитания. 1914. № 3. С. 7–28.
- Об эстетическом воспитании детей // Вестник воспитания. 1914. № 1. С. 29–81.
- Памяти И. Г. Фихте. (К 100-летию юбилею со дня смерти) // Вестник воспитания. 1914. № 2. С. 1–7.
- Рец. на кн.: Проф. Титченер Э. Учебник по психологии. Пер. с нем. прив.-доц. А. П. Болтунова // Вестник воспитания. 1914. № 4. Разд. 2. С. 1–3.
- Педагогические идеи Платона // Вопросы философии и психологии. 1914. № 4. С. 400–461.
- Университет и воспитание. (Речь, произнесенная на заседании студ. науч.-пед. кружка при Моск. Ун-те 14 октября 1914 г.) // Вестник воспитания. 1914. № 9. С. 69–94.
- Рец. на кн.: Хвостов В. Женщина и человеческое достоинство // Вестник воспитания. 1914. № 9, Разд. 2. С. 8–11.
- Жизнь в понимании К. Д. Ушинского // Вестник воспитания. 1915. № 1. С. 68–89.
- Винovat ли Кант? // Русские ведомости. М., 1915. 11 февраля. С. 5.
- Война и дети // Вестник воспитания. 1915. № 2. С. 1–32.
- Кризис семьи как органа воспитания // Вестник воспитания. 1915. № 3. С. 33–81.

- Общественное или семейное воспитание // Вестник воспитания. 1915. № 4. С. 39–75.
- Пасынки университета (О подготовке молодых ученых) // Вестник воспитания. 1915. № 9. С. 161–173.
- Рец. на кн.: Ананьин С. Интерес по учению современной психологии. Педагогические воззрения Платона и Аристотеля // Вестник воспитания. 1916. № 2. Разд. 2. С. 1–7.
- Рец. на кн.: Проф. Яроцкий А. И. Ценность религии с биологической точки зрения // Вестник воспитания. 1915. № 3. Разд. 2. С. 1–3.
- Рец. на кн.: Шаррельман Г. Живая вера в преподавании // Вестник воспитания. 1915. № 4. Разд. 2. С. 1–2.
- Рец. на кн.: Штерн В. Методы испытания умственной одаренности. Пер. с нем. прив.-доц. А. П. Болтунова // Вестник воспитания. 1915. № 6. Разд. 2. С. 1–2.
- Война и идеал воспитания (К вопросу о национализме в педагогике) // Вестник воспитания. 1916. № 3. С. 32–72.
- Проблема смысла жизни в философии Канта // Вопросы философии и психологии. 1916. № 4. С. 252–270.
- Рец. на кн.: Кричевская Е. Письма о материнстве // Вестник воспитания. 1916. № 3. Разд. 2. С. 14–15.
- Рец. на кн.: Канель В. Я. Вопросы воспитания в свете социальной гигиены // Вестник воспитания. 1916. № 8. Разд. 2. С. 1–5.
- Рец. на кн.: Болтунов А. П. Метод анкеты в педагогическом и психологическом исследовании // Вестник воспитания. 1916. № 9. Разд. 2. С. 1–2.
- Современное образование и нравственность // Вестник воспитания. 1917. № 1. С. 1–45.
- Великое соединяет! (О неотложных задачах текущего момента) // Вестник воспитания. 1917. № 3. С. 1–22.
- Учитель или программа? // Вестник воспитания. 1917. № 4–5. С. 27–42.
- Основная задача философии // Сборник трудов профессоров и преподавателей государственного Иркутского университета. Отд. I. Науки гуманитарные. Иркутск, 1921. Вып. II. С. 47–55.
- Рец. на кн.: Каплун С. Охрана труда и ее органы. // Печать и революция. М., 1922. № 6. С. 183–186.

М. М. РУБИНШТЕЙН

Рождение героя // Советская педагогика. 1943. № 10. С. 43–48.

Жизнепонимание — центральная задача философии // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. Сост. п. В. Алексеев. М., 1990. С. 61–73.<sup>1</sup>

Ценностная система Гегеля и обесцененная личность // Философия: в поисках онтологии. Самара, 2003. С. 165–174.<sup>2</sup>

#### ПЕРЕВОДЫ

Виндельбанд В. О свободе воли. Двенадцать лекций Вильгельма Виндельбанда. Авториз. перев. с нем. М. Рубинштейна. М.: И. И. Фондаминский, 1905. — 177 с.

Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. Авториз. перев. с нем. М. Рубинштейна. М.: Звено, 1910. — 150 с.

Наторп П. Культура народа и культура личности. 6 лекций. Пер. с нем. М. Рубинштейна. СПб.: Тип. О. Богданова, 1912. — 189 с.

<sup>1</sup> Отрывок из статьи «Основная задача философии» // Сборник трудов профессоров и преподавателей государственного Иркутского университета. Отд. I. Науки гуманитарные. Иркутск, 1921. Вып. II. С. 47–55. (Прим. ред.)

<sup>2</sup> Пер. с нем.: Rubinstein M. M. Das Wertsystem Hegels und die entwertete Persönlichkeit // Kant-Studien. 15 (1910). (Прим. ред.)

СПИСОК ИЗДАНИЙ, ЦИТИРУЕМЫХ  
М. М. РУБИНШТЕЙНОМ

- Аристотель*. Этика. СПб., 1908.
- Авенариус, Р.* Критика чистого опыта: в популярном изложении А. Луначарского. М., 1905.
- Алексеев, С. А. (Аскольдов)*. Мысль и действительность. М., 1914.
- Бергсон, А.* Соб. соч. в 5 т. СПб., 1914.
- Бергсон, А.* Материя и память. Исследование об отношении тела к духу. СПб., 1911.
- Бергсон, А.* Смех в жизни и на сцене. СПб., 1900.
- Бердяев, Н. А.* Два типа мирозерцания (По поводу книги С. Л. Франка «Предмет знания») // Вопросы философии и психологии. 1916. № 4. С. 302–315.
- Бердяев, Н. А.* Смысл творчества: опыт оправдания человека. М., 1916.
- Бердяев, Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. СПб., 1901.
- Бережков, Ф.* Субъективны ли чувственные качества // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. 1891–1916. Статьи по философии и психологии. М., 1916.
- Бинз, А.* Душа и тело. М., 1910.
- Бруно, Дж.* Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914.
- Булгаков, С. Н.* Философия хозяйства. М., 1912.
- Булгаков, С. Н.* Софийность твари (космодицея) // Вопросы философии и психологии. 1916. № 2–3. С. 79–194.
- Булгаков, С. Н.* Трансцендентальная проблема религии // Вопросы философии и психологии. 1914. № 4. С. 580–652.
- Бэн, А.* Психология. СПб., 1887.
- Вильман, О.* Дидактика как теория образования в ее отношениях к социологии и истории образования. Т. 1–2. М., 1904–1908.

- Виндельбанд, В.* О свободе воли. Двенадцать лекций Вильгельма Виндельбанда. М., 1905.
- Виндельбанд, В.* Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб., 1904.
- Вышеславцев, Б. П.* Этика Фихте. М., 1914.
- Грановский, Т. Н.* Т. Н. Грановский и его переписка. Т. 1–2. М., 1897.
- Грот, Н. Я.* О научном значении оптимизма и пессимизма как мировоззрений. Одесса, 1884.
- Гуссерль, Э.* Философия как строгая наука // Логос. 1911. № 1. С. 1–56.
- Декарт, Р.* Метафизические размышления. СПб., 1901.
- Джемс, В.* Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911.
- Джемс, В.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. СПб., 1910.
- Достоевский, Ф. М.* Записки из мертвого дома. СПб., 1894.
- Зеньковский, В. В.* Проблема психической причинности. Киев, 1914.
- Зиммель, Г.* Истина и личность: (Из книги о Гете) // Логос. 1912–1913. № 1–2. С. 37–52.
- Ильин И. А.* Проблема оправдания мира в философии Гегеля // Вопросы философии и психологии. 1916. № 2–3. С. 280–355.
- Ильин, И.* Философия как духовное делание // Русская мысль. 1915. № 3. С. 112–128.
- Кант И.* Критика практического разума. СПб., 1908.
- Кант И.* Религия в пределах только разума. СПб., 1908.
- Карлейль, Т.* Sartor Resartus. М., 1902.
- Короленко, В. Г.* Очерки и рассказы. Кн. 5. М., 1915.
- Котляревский, С. А.* Философия конца. Трубецкой Е. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. I–II // Вопросы философии и психологии. 1913. № 4. С. 313–338.
- Кошелев, А. И.* Записки Александра Ивановича Кошелева. Берлин, 1884.
- Кронер, Р.* Философия «Творческой эволюции» (А. Бергсон) // Логос. 1910. № 1. С. 86–117.
- Лало, Ш.* Введение в эстетику. М., 1915.
- Лапшин, И.* Опровержение солипсизма // Ученые записки основанные Русской учебной коллегией в Праге. Прага, 1924. Т. 1. Вып. 1: Философские знания. С. 13–67.

- Лапшин, И. И.* Проблема чужого я в новейшей философии. СПб., 1910.
- Лейбниц, Г.-В.* Избранные философские сочинения. М., 1908.
- Лопатин, Л. М.* Вл. С. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой // Вопросы философии и психологии. 1913. № 5. С. 375–419.
- Лопатин, Л. М.* Настоящее и будущее философии // Вопросы философии и психологии. 1910. № 3. С. 263–305.
- Лопатин, Л. М.* Неотложные задачи современной мысли // Вопросы философии и психологии. 1917. № 1. С. 1–80.
- Лопатин, Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 1–2. М., 1886–1891;
- Лопатин, Л. М.* Положительные задачи философии. 2 – е изд. Ч. 1. М., 1911.
- Лопатин, Л. М.* Философские характеристики и речи. М., 1911.
- Лосский, Н. О.* Мир как органическое целое // Вопросы философии и психологии. 1915. № 2. С. 99–152.
- Лосский, Н. О.* Обоснование интуитивизма. Пропедевтическая теория знания. СПб., 1906.
- Маковельский, А. О.* Досократики. Ч. 1–3. Казань, 1914–1919.
- Милль, Д. С.* Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1900.
- Новгородцев, П. И.* Об общественном идеале // Вопросы философии и психологии. 1916. № 4. С. 440–511.
- Пассек, Т. П.* Из дальних лет. Воспоминания. Т. 1–3. СПб., 1905–1906.
- Пирсон, К.* Грамматика науки. СПб., 1911.
- Покровский, М.* Идеализм и законы истории // Правда. 1904. № 2–3.
- Пылин, А. Н.* История русской литературы. Т. 1–4. СПб., 1898–1899.
- Религиозно – философская библиотека. Вып. 20. О цели и смысле жизни. М., 1909.
- Ремке, И.* О достоверности внешнего мира для нас // Новые идеи в философии. 1913. № 6. С. 66–98.
- Риккерт, Г.* О понятии философии // Логос. 1910. № 1. С. 19–61.
- Риккерт, Г.* Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911.
- Риккерт, Г.* Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени. СПб., 1922.
- Роллан, Р.* В стороне от схватки. Петроград, 1919.

- Скабичевский, А.* Очерки умственного развития нашего общества. 1825–1860 // Отечественные записки. № 12. 1870. С. 85–123.
- Соловьев, В. С.* Русская идея. М., 1911.
- Соловьев, В. С.* Собр. соч. В 15 т. СПб., 1873–1877.
- Спенсер, Г.* Статьи о воспитании. СПб., 1914.
- Станкевич, Н. В.* Переписка Н. В. Станкевича. 1830–1840. М., 1914.
- Толстой Л. Н.* Сочинения графа Л. Н. Толстого. М., 1887.
- Трубецкой, Е. Н.* Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917.
- Трубецкой, Е. Н.* Мировая бессмыслица и мировой смысл // Вопросы философии и психологии. 1917. № 1. С. 81–113.
- Трубецкой, Е. Н.* Мирозерцание Вл. С. Соловьева. В 2 т. М., 1913.
- Умов, Н.* Недоразумения в понимании природы // Научное слово. 1904. № 10. С. 21–31.
- Флоренский, П. А.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914.
- Флоровский, Г.* К обоснованию логического релятивизма // Ученые записки, основанные Русской учебной коллегией в Праге. Прага, 1924. Т. I. Вып. 1: Философские знания. С. 93–125.
- Франк, С. Л.* Предмет знания. (Об основах и пределах отвлеченного знания). СПб., 1915.
- Франк, С. Л.* Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб. 1910.
- Фребель, Ф.* Избранные сочинения. М., 1906.
- Фришгейзен-Келер, М.* Учение о субъективности чувственных качеств и его противники // Новые идеи в философии. Существует ли внешний мир? 1913. № 6. С. 1–65.
- Хвостов, В. М.* Очерки истории этических учений. Курс лекций. М., 1912.
- Шестов, Л. И.* Memento mori. (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля.) // Вопросы философии и психологии. 1917. № 4–5. С. 1–68.
- Шпет, Г. Г.* Мудрость или разум? // Мысль и слово. Вып. 1. 1917.
- Шпет, Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914.
- Штайнер, Р.* Истина и наука. Пролог к «Философии свободы». М., 1913.

- Штумпф, К.* Душа и тело // Новые идеи в философии. Душа и тело. 1913. № 8. С. 91–107.
- Эйнштейн, А.* Эфир и принцип относительности. Петроград, 1922.
- Энциклопедический словарь.* Изд. Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Т. 40. СПб., 1897.
- Юм, Д.* Трактат о человеческой природе. Юрьев, 1906.
- Яковенко, Б. В.* К критике теории познания Риккерта // Вопросы философии и психологии. 1908. № 3. С. 379–412.
- Яроцкий, А. И.* Идеализм как физиологический фактор. Юрьев, 1908.
- Яроцкий, А. И.* Ценность религии с биологической точки зрения. Юрьев, 1915.
- Barth, P.* Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre. Leipzig, 1912.
- Bergson, H.* Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris, 1908.
- Bergson, H.* L'Évolution créatrice. Paris, 1910.
- Bruno, Giordano.* De Immenso et Innumerabilibus (Lib. 1, 2, 3). Napoli, 1879.
- Bruno, Giordano.* De Immenso et Innumerabilibus (Lib. 4, 5, 6, 7, 8). Napoli, 1884.
- Busse, L.* Philosophie und Erkenntnistheorie. Leipzig, 1894.
- Tulii Ciceronis, M.* De divinatione et defato libri. Francofurti ad Moenum, 1828.
- Cohen, H.* Ethik des reinen Willens. Berlin, 1907.
- Descartes, R.* Philosophische Werke. Leipzig, 1904–1905.
- Dühring, E. C.* Der Wert des Lebens: eine Denkerbetrachtung im Sinne heroischer Lebensauffassung. Leipzig, 1881.
- Erdmann, B.* Logik. Halle, 1892.
- Eucken, R.* Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. Leipzig, 1913.
- Eucken, R.* Die Lebensanschauung der großen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. Leipzig, 1909.
- Fichte, J.-G.* Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Jena, 1794.
- Fichte, J.-G.* Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Leipzig, 1862.

- Fichte, J.-G.* Werke. Auswahl in sechs Bänden. Leipzig, 1908–1912.
- Die Anweisung zum seligen Leben. Bd. 5.
  - Die Bestimmung des Menschen. Bd. 3.
  - Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Bd. 1.
  - Grundlage des Naturrechts. Bd. 2.
  - Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Bd. 4.
  - Reden an die deutsche Nation. Bd. 5.
  - Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. Bd. 2.
  - Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Bd. 3.
  - Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Bd. 2.
- Fischer, K.* Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 1–8. Mannheim, 1865–1893.
- Foerster, F. M.* Schule und Charakter. Beiträge zur Pädagogik des Gehorsams und zur Reform der Schuldisziplin. Zürich, 1907.
- Frischeisen-Köhler, M.* Über die Grenzen der Erziehung // Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik. Leipzig, 1912. S. 521–529.
- Gaudig, H.* Die Idee der Persönlichkeit und ihre Bedeutung für Pädagogik // Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik. Leipzig, 1912. S. 19–30; 113–135; 497–500.
- Gisycski, G. von.* Grundzüge der Moral. Leipzig, 1883.
- Haym, R.* Hegel und seine Zeit. Berlin, 1857.
- Hegel, G. W. F.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Bd. 1–19. Berlin 1832–1942.
- Die Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Die Logik. Bd. 6. 1840.
  - Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Bd. 8. 1833.
  - Phänomenologie des Geistes. Bd. 2. 1832.
  - Vorlesungen über die Naturphilosophie. Bd. 7. 1842.
  - Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Bd. 9. 1840.
  - Die Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Seyn. Bd. 3. 1833.
  - Die Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen. Bd. 4. 1834.
  - Die Wissenschaft der Logik. Die subjektive Logik, oder: Die Lehre vom Begriff. Bd. 5. 1834.
- Hessen, Sergius.* Über individuelle Kausalität. Freiburg, 1909.

- Heussler, H.* Francis Bacon und seine geschichtliche Stellung: ein analytischer Versuch. Breslau, 1889.
- Höffding, H.* Religionsphilosophie. Leipzig, 1901.
- Kant, I.* Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Leipzig, 1912.
- Kant, I.* Briefe. Leipzig, 1911.
- Kant, I.* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Leipzig, 1897.
- Kant, I.* Kant's Gesammelte Schriften. Berlin.  
 – Kritik der praktischen Vernunft. Bd. 5. 1913.  
 – Kritik der reinen Vernunft. Bd. 4. 1911.
- Kant, I.* Kants populäre Schriften. Berlin, 1911.
- Kant, I.* Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Leipzig, 1900.
- Kant, I.* Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Leipzig, 1903.
- Kant, I.* Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus. Königsberg, 1759.
- Kant, I.* Über Pädagogik. Leipzig, 1875.
- Kant, I.* Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Leipzig, 1881.
- Kern, B.* Das Problem des Lebens in kritischer Bearbeitung, Berlin, 1909.
- Kretzschmar, J. R.* Die freie Kinderzeichnung in der wissenschaftlichen Forschung // Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik. Leipzig, 1912. S. 380–394.
- Lask, E.* Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen, 1914.
- Lask, E.* Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form. Tübingen, 1911.
- Leibniz, G. W.* Die Theodicee. Bd. 1–2. Leipzig, 1883.
- Liebmann, O.* Zur Analysis der Wirklichkeit: philosophische Untersuchungen. Straßburg, 1880.
- Lotze, H.* Metaphysik: drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie. Leipzig, 1912.
- Lotze, H.* Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit; Versuch einer Anthropologie. Bd. 1–3. Leipzig, 1856–1864; Bd. 3. Leipzig, 1872.
- Lucretius Carus, Titus.* De rerum naturae libri sex. Leipzig, 1914.
- Medicus, F. J. G.* Fichte. 13 Vorlesungen geh. an der Universität Halle. Berlin, 1905.

- Meumann, E.* Intelligenz und Wille. Leipzig, 1908.
- Mill, J. S.* Utilitarianism. London, 1874.
- Müller, G. E.* Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit. T. 1–3. Leipzig, 1911–1913.
- Münsterberg, H.* Grundzüge der Psychologie. Leipzig, 1900.
- Münsterberg, H.* Philosophie der Werte: Grundzüge einer Weltanschauung. Leipzig, 1908.
- Natorp, P.* Sozialpädagogik. Stuttgart, 1899.
- Nietzsche, F.* Werke. Bd. I–XI. Leipzig, 1906.
- Also sprach Zarathustra. Bd. VII.
  - Ecce homo. Bd. XI.
  - Menschliches, Allzumenschliches. Bd. III.
  - Schopenhauer als Erzieher. Bd. II.
  - Versuch einer Selbstkritik. Bd. I.
  - Der Wille zur Macht. Bd. X.
  - Wir Philologen. Bd. II.
- Rauber, A.* Homo sapiens ferus oder die Zustände der Verwilderten und ihre Bedeutung für Wissenschaft, Politik und Schule: biologische Untersuchung. Leipzig, 1885.
- Reichwein, A.* Kritische oder skeptische Pädagogik. Die Erziehung. Leipzig, 1927. S. 177–200.
- Rickert, H.* Der Gegenstand der Erkenntnis. Freiburg, 1892.
- Rickert, H.* Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Tübingen, 1902.
- Rickert, H.* Probleme der Geschichtsphilosophie. Heidelberg, 1905.
- Rickert, H.* System der Philosophie. Bd. 1. Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen, 1921.
- Rickert, H.* Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik. Halle, 1909.
- Sanchez, F.* Quod nihil scitur. De divinatione per somnum ad Aristotelem. In libr.: Aristotelis Physiognomicon Commentarius. Roterodami, 1649.
- Scheler, M.* Vom Ewigen im Menschen. Leipzig, 1921.
- Schopenhauer, A.* Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Bd. I–VI. Leipzig, 1891.
- Aphorismen zur Lebensweisheit. Bd. IV.
  - Epiphilosophie. Bd. II.

- Nachträge zur Lehre von der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. Bd. V.
- Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I–II.
- Schuppe, W.* Grundriss der Erkenntnistheorie. Berlin, 1910.
- Seneca, Lucius Annäus.* Ausgewählte Schriften des Philosophen Lucius Annäus Seneca. Leipzig, 1884.
- Simmel, G.* Hauptprobleme der Philosophie. Leipzig, 1910.
- Simmel, G.* Philosophische Kultur: gesammelte Essays. Leipzig, 1911.
- Simmel, G.* Die Probleme der Geschichtsphilosophie: eine erkenntnistheoretische Studie. Leipzig, 1907.
- Sigwart, C.* Logik. Bd. 1–2. Tübingen, 1921.
- Volkelt, J.* Arthur Schopenhauer: seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. Stuttgart, 1907.
- Windelband, W.* Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften. Bd. 1–2. Leipzig, 1899.
- Wundt, W.* Grundzüge der physiologischen Psychologie. Bd. 1–3. Leipzig, 1908–1911.
- Wundt, W.* Logik. Bd. 1–3. Stuttgart, 1906–1908.
- Zeitler, J.* Nietzsche's Ästhetik. Leipzig, 1900.

М. М. Рубинштейн

О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ

Труды по философии ценности, теории  
образования и университетскому вопросу

Под редакцией

*Н. С. Плотникова и К. В. Фараджева*

Том II

Корректор *Е. Макеева*

Оформление серии *В. Коршунов*

Верстка *С. Зиновьев*

Формат 70 × 100 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная  
Усл. печ. л. 30,3. Уч.-изд. л. 31,2. Тираж 900 экз.  
Заказ №

Издательский дом «Территория будущего»  
125009, Москва, ул. Б. Дмитровка, 7/5, стр. 2

Отпечатано в ГУП ППП «Типография „Наука“»  
121099 Москва, Шубинский пер., 6



