

Е. ТРУБЕЦКОЙ

<Рец. на кн.:> С. Ф. Кечекьян.

Этическое мирозерцание Спинозы

Разбираемое сочинение С. Ф. Кечекьяна представляет собою попытку систематического изучения нравственного учения и философии права Спинозы. Задача, которую ставит себе автор, заключается не в том, чтобы проследить исторический генезис названных учений, а в том, чтобы ориентировать в них собственную мысль, углубить собственную свою точку зрения на нравственность и право.

Монография о спинозизме для г. Кечекьяна — не более как средство, чтобы определить свое отношение к целому типу философского мышления, которое в истории этических учений играет огромную роль. Автор различает два основных типа последних. — «Для одних систем, наряду с проблемой познания сущего, на ряду с проблемой бытия встает проблема оправдания сущего, проблема должного, на ряду с объектом — субъект. Это — тип дуалистический, исторически — Канто-Платоновский тип. Другие системы ставят знак равенства между сущим и должным (Sein=Sollen, wirklich=gut). Весь мир представляется им только объектом; для них единственный угол зрения — естественная причинность, в которой растворяется весь мир и в терминах которой строится всякая наука. Это — тип натуралистического мышления, тип монистический, исторически — Спинозо-Кантовский тип. В нем этика — техника человеческого благополучия; его высшая этическая мудрость — гипотетический императив» (стр. VII).

Через изучение Спинозы г. Кечекьян хочет прежде всего отдать себе отчет в ценности этики гипотетического императива вообще.

Основное отличие этого направления этики наш автор видит в том, что оно не признает никаких абсолютных целей и пытается заменить общеобязательность нравственной нормы всеобщностью естественного закона. «Оно отыскивает в природе человека какое-нибудь универсальное устремление и бессознательно возводит его в нравственный принцип (стр. IX)». Таково, напр., стремление к самосохранению, которое кладется Спинозой в основу его этики. Спиноза метафизически обосновывает всеобщность этого стремления, доказывая его вечную божественную необходимость. С точки зрения такого натуралистического мирозерцания все нравственное учение превращается в «этику гипотетического императива», т. е. «в систему условных предписаний для относительной этики, но всеобщей природной цели» (X).

Автор основательно показывает, что та же в сущности тенденция лежит в основе целого ряда мнимо-научных, позитивных этик нашего времени. В частности «марксистская мысль о железных законах социальной жизни, о необходимом и непреодолимом наступлении социалистического строя могла бы с успехом опереться на метафизику Спинозы, как она исторически опиралась на метафизику Гегеля» (XI). Такая попытка в недавнее время и в самом деле была сделана одним из современных теоретиков марксизма — Штерном.

Спинозизм для нашего автора вообще олицетворяет собою ту беспрестанно возрождающуюся в философии позитивно-реалистическую тенденцию в этике, против которой он считает нужным бороться. Рядом с этим, однако, он признает в нравственном учении Спинозы и положительные ценности, могущие иметь важное

значение для современной мысли. Так, напр., спинозистическая проповедь сильного разумом человека может послужить ценным противовесом против современного нивелирующего демократизма. Также и изучение философии права Спинозы может оказаться чрезвычайно полезным для ориентировки в современных проблемах — для исследования априорных условий права вообще и естественного права в частности.

Задача систематического изучения философских систем не может быть вполне отделена от задачи исторической: как и всякое вообще философское учение, система Спинозы представляет собою логическое продолжение и развитие некоторых предшествовавших ему течений мысли. Это вынуждает г. Кечекьяна остановиться на тех ближайших предшественниках Спинозы, без ознакомления с коими учение амстердамского философа не может быть понято. С одной стороны, Спиноза является непосредственным продолжателем Декарта; с другой стороны, его нравственное и правовое учение имеет много точек соприкосновения с продолжателем противоположного — бэконовского течения мысли — Гоббсом. Охарактеризовав этих мыслителей во введении к своему сочинению, автор тем самым вводит читателя «в круг проблем и идей, которым суждено было стать точками отправления для системы Спинозы». Прежде всего эта система продолжает начатое обоими родоначальниками новой философии дело — преодоление схоластики. Он доводит до конца выставленный Декартом против нее рационалистический принцип, но вместе с этим воспринимает в свою систему кое-какие элементы учения Гоббса, сочетававшего декартовский рационализм с бэконовским эмпиризмом в политике. У него же мы находим наиболее последовательное и крайнее выражение того натуралистического принципа, зародыши коего замечаются уже у упомянутых выше его предшественников. В отличие от Декарта и Бэкона Спиноза отождествляет Бога с природой. По словам г. Кечекьяна, он — первый и единственный философ, который изгнал из философии всякое другое рассмотрение кроме причинного, изгнал отовсюду понятие цели и тем утвердил в философском изучении безусловный монизм метода. Именно у него «этика и политика характеризуются полным изгнанием подлинного этоса, телеологии и теологии», чего нельзя сказать еще ни о Декарте, ни о Бэконе, ни о Гоббсе.

Переходя к самому Спинозе, г. Кечекьян совершенно справедливо указывает на невозможность понять его этику в собственном смысле слова вне связи с его теорией познания и метафизикой. Это заставляет нашего автора предпослать собственно этическому учению Спинозы три главы: 1) О теории познания и методологии Спинозы, 2) о его метафизике и, наконец, 3) о его антропологии и психологии. При этом г. Кечекьян обнаруживает глубокое знание как самой системы Спинозы, так и литературы о ней: единственный упрек, который можно ему здесь сделать, заключается в том, что названные части учения Спинозы излагаются им слишком подробно; для его целей было бы достаточно выяснить основные гносеологические, метафизические и психологические предпосылки разбираемого им учения, что привело бы к значительному сокращению вышеназванных трех глав.

Впрочем, этот недостаток разбираемой работы составляет оборотную сторону ее положительного качества. Связь этики Спинозы с прочими частями его учения выяснена автором с исчерпывающей полнотой. Прежде всего он чрезвычайно ярко освещает единство натуралистической методы, проходящее красной нитью всю разбираемую систему. Тут гносеология, метафизика и этика составляют одно целое — «Догматический рационализм, предполагающей тождество духа и тела в познании, производит, как свое следствие, учение о единстве методы истинного познания, методологический монизм». «Спиноза признает только один генетический метод, метод действующей причинности. Он знает только одну естественнонаучную необходимость, необходимость причин и следствий и не знает никакой необходимости целей, признает

только естественнонаучное познание действительности и не признает никакой оценки этой действительности». Логическое, действительное и благое тут отождествляются. Отсюда самая постановка задачи этики Спинозы. Говоря словами г. Кечекьяна, здесь «категория бытия поглотила категорию должного. Стремление вещей, их актуальность, движение, изменение, все это готово войти в систему Спинозы, но система ни на шаг не хочет отступать от категории бытия и причинности. Она хочет не высмеивать, оплакивать и презирать человеческую природу, а познавать ее так, как если бы дело шло о линиях, плоскостях и телах». Здесь этика Спинозы непосредственно примыкает к его антропологии и психологии: для него «душа человеческая есть часть природы. Как таковая, она может изучаться так же, как и вся остальная природа: только механически. Поэтому познание человеческой психики, рациональная психология, есть учение об аффектах или механика страстей».

Односторонне натуралистическая тенденция Спинозы при последовательном развитии приводит к совершенному отрицанию этики. Задача этики, по Спинозе, заключается в том, чтобы «составить идею человека, как образец человеческой природы, метод ее — брать людей такими, каковы они суть, а не такими, какими мы хотели бы их видеть». Нет ли здесь противоречия между заданием и методом? Как возможно и законна ли задача — составить идею-норму человека в пределах системы, которая принципиально отрицает нормативное рассмотрение и допускает лишь причинное изучение действительности? Г. Кечекьян отвечает на эти вопросы в целых трех главах своего исследования: 1) Постановка этической проблемы, 2) Решение этической проблемы и 3) Оценка нравственного учения Спинозы.

Прежде всего наш автор характеризует задачу этики, как он сам ее понимает; эта задача не имеет ничего общего с познанием действительности: она относится не к тому, что есть, а к тому, что должно быть. Ее область есть область безусловных ценностей. «Человек ставит себе цели, человек оценивает действительность, человек сознает нечто, как безусловный долг, — вот тот факт, от которого отправляется философская этика. Ее задача — внести закономерность в целеполагание людей, т. е. найти тот закон, которым обуславливается значимость целей, или, говоря проще и яснее, — найти ту последнюю цель, в которую упирается всякое целеполагание, т. е. найти то, что хорошо само по себе и служит целью безотносительно к чему-либо другому. Этика поэтому есть учение о высшем благе».

Автор основательно указывает, что с этой точки зрения у Спинозы этики в собственном смысле этого слова быть не может: «тот, кто ставит своей задачей объяснить мир из одного основоположного единства, кто проповедует монизм бытия и монизм метода, тот должен отрицать правомерность этической проблемы». Этика, растворенная в категориях естествознания, перестает быть этикой. Во что же превращается этика у Спинозы?

Г. Кечекьян отмечает прежде всего, что изучаемый им философ отвергает все необходимые предпосылки философской этики. «Спиноза не признал никакого «категорического императива», отказался принять идею абсолютного блага, и этим отвергнул возможность построить то «царство целей», которое составляет объект философской этики. Если же при этом он не захотел ограничиться теоретической психологией, то ему ничего не оставалось, как построить рядом с царством природы царство средств, которое целиком опирается на первое и в сущности вмещается в него. Этика гипотетического императива есть единственный последовательный выход для всех, кто, желая сохранять предпосылки натурализма, предпринимает построение этики».

Этика Спинозы есть этика условных велений. Она не претендует на моральную всеобщность, т. е. на безусловную обязательность своих предписаний. Всеобщность цели самосохранения, к которой по природе стремятся люди, для него есть всеобщность закона природы, а не заповеди. Она не ставит перед человеком цели, а задается лишь

вопросом о том, какими средствами он лучше всего достигает той цели сохранения и увеличения своего бытия, к которой все люди стремятся по природе.

Понятно, что с своей натуралистической точки зрения, Спиноза не может допустить и другого необходимого предположения нравственности-свободы; он — сторонник самого строгого механического детерминизма. Если он и допускает возможность свободы человека, то только в смысле разновидности естественной необходимости. Когда я определяюсь единственно необходимостью моей природы, я свободен; когда же я определяюсь внешней мне необходимостью другого, я не свободен. Человек свободен лишь тогда, когда он определяется к действию внутренним влечением собственного разума, а не чем-либо посторонним.

Отвергнув необходимые предпосылки всякой этики, Спиноза, тем не менее, пытается обосновать собственное этическое учение и потому, понятное дело, впадает в целый ряд внутренних противоречий. Вскрывая эти противоречия в обстоятельном и превосходно написанном анализе, г. Кечекьян убедительно показывает, что мы имеем здесь не случайную непоследовательность одного философа, а внутренние противоречия всякой натуралистической этики вообще, в качестве таковых в высшей степени поучительные.

С одной стороны, «Спиноза строит свое нравственное учение, как выразился бы Ницше, “по ту сторону добра и зла”. Последовательно и бесстрашно он уничтожает все обычные моральные предпосылки и упраздняет в своей этике все категории морали. Он элиминирует из своей системы понятия добра и зла, греха и заслуги, награды и добродетели и становится лицом к лицу с голой и бездушной природой» (152). С этой точки зрения, казалось бы, все в природе одинаково хорошо, ибо все одинаково естественно; в самом деле, Спиноза неоднократно утверждает, что «добро и зло не обозначают ничего положительного в вещах», что добро и зло суть те же естественные аффекты радости и печали, которые необходимо возникают у каждого человека, только осознанные и познанные в своих причинах». С другой стороны, однако, оказывается, что не всякая радость есть добро и не всякая печаль есть зло. Более того, не все оказывается добром в самой природе: вопреки логике своей системы Спиноза не может удержаться от морализирующего к ней отношения. — «Считая полноту реальности и мощи за благо, а недостаток ее за зло, Спиноза производит оценку реальности и тем выходит за пределы натуралистического познания. В области познания действительности все формы бытия и все виды реальности равнозначны. Если же делается попытка одну форму обозначить как подлинное бытие, а другой отказать в этом значении, то уже нарушена основоположная точка зрения натурализма, для которого все, что существует, существует одинаково необходимо, и никакая действительность не может квалифицироваться, как недостаточное бытие и несовершенная, неполная реальность». Система Спинозы хочет быть совершенным монизмом: вместо того, как показывает г. Кечекьян, вследствие бессознательного привнесения этической точки зрения, в этой системе самое понятие бытия двоятся: «природа распадается надвое: на подлинную природу, действительно необходимую, и природу мнимую, которая представляет собою недостаток бытия, недостаток реальности. Один вид действительности квалифицируется как блаженство, свобода, совершенство, добродетель, высшее благо, добро; другой вид действительности — как рабство, несовершенство и зло».

Вместе с тем падает и та относительная, условная точка зрения, которую г. Кечекьян называет точкой зрения гипотетического императива. Автор разбираемой работы доказывает, как, незаметно для самого Спинозы, в его систему вторгается отвергнутый ею безусловный критерий. Отступая от натуралистической точки зрения, Спиноза «утверждает единый для всех путь добра и самому понятию добра и зла придает значение безусловного и неоспоримого масштаба. Условный, гипотетический тон теряет свою силу и превращается в проповедь сурового и трудного пути, никем не

желаемого, никем не достигаемого, но тем не менее хорошего для всех». Требование жизни, согласной с разумом, как норма обязательная для всех, — в этике Спинозы является основным; между тем оно явно выходит за пределы натуралистического рассмотрения и гипотетического императива, как и всякое вообще требование по форме своей безусловное, всеобщее.

В итоге критика натуралистической этики приводит г. Кечекьяна к положительному выводу о том, чем должна быть философская этика. «Итак», говорит он, «этика должна быть наукой не только о должном, но и наукой о должном самом по себе, а не для чего-нибудь другого. В этом ее отличие от некоторых практических дисциплин и от тех мнимых «этических» систем, которые приносят в науку жалкие суррогаты под почтенною в наши дни эгидою научного натурализма».

Не довольствуясь отрицательной критикой спинозизма, которая по контрасту выясняет идеал этики, как она должна быть, наш автор старательно отыскивает те положительные ценности, которые содержатся в этике Спинозы, несмотря на ее в корне ложную методу. Вопреки натуралистической метафизике Спинозы, которая растворяет личность в субстанции, его этика возвращает личности ее значение. Г. Кечекьян показывает, как эта этика проникнута высоким представлением о достоинстве личности, несмотря на то, что в метафизике Спинозы нет места ни для личности, ни вообще для самостоятельных единичных существ.

С той же точки зрения наш автор оценивает и философию права Спинозы, также насквозь пропитанную натурализмом. Тут соображения его приобретают тем больший интерес, что литература, посвященная этому отделу учения Спинозы, довольно бедна, несмотря на множество заглавий: кроме солидного, но устаревшего исследования Зигварта, с которым г. Кечекьян коренным образом расходится, она состоит частью из небольших журнальных статей, частью из незначительных по содержанию диссертаций.

Тут заслуга г. Кечекьяна заключается прежде всего в выяснении самого содержания учения Спинозы. Он пользуется чрезвычайно удачным приемом: особенности Спинозы он освещает путем сопоставления его построений с философией права и государства Гоббеса; именно внешнее сходство обоих учений, часто вводившее в заблуждение исследователей, дает ему случай ярко оттенить глубокое принципиальное различие между ними: основные черты спинозизма здесь чрезвычайно рельефно выступают по контрасту. При всем кажущемся сходстве с Спинозой Гоббс стоит на чисто нормативной точке зрения. Для него естественный закон — предписание правого разума, всегда заложенное в душе человека, но не всегда выполняемое. Это — закон моральный и божественный в смысле обращенного к человеку требования. При сопоставлении учения Спинозы с этой точкой зрения резко выступает его натурализм. В отличие от Гоббса у него *lex naturalis* есть «закон природы в смысле чистого естествознания, понятие никоим образом не моральное, не телеологическое, не правовое». Оба учения сходятся в терминологии и заключены в одинаковую скорлупу. Для обоих *lex naturalis* — закон Божий. Но благодаря контрасту в основных метафизических представлениях за сходством выражений скрываются диаметрально-противоположные понятия. «Для Гоббса, согласно трансцендентному понятию Бога, Бог есть творец и законодатель мира, предписывающий законы людям уже в их естественном состоянии, для Спинозы, согласно его имманентному понятию Бога, естественные законы могут быть только законами божественной природы. Для Гоббса от Бога проистекают только написанные им в сердцах людей разумные предписания, для Спинозы от Бога происходит вся природа и, следовательно, всякая отдельная вещь в ее необходимости и закономерности». Исходя отсюда, автор вполне правильно объясняет и основное расхождение в государственном учении обоих философов, отмеченное самим Спинозой. У Гоббса естественное право индивида исчезает в государстве, ибо оно целиком переносится на власть. У Спинозы, наоборот, «естественное право остается навсегда неприкосновенным»; это объясняется тем, что у

первого естественное право сводится к правилам, которые могут быть нарушены, тогда как у второго оно — неуклонно действующий закон природы, который, как таковой, не может быть упразднен государством.

Мысля право реалистически, Спиноза отождествляет его с мощью. Г. Кечекьян показывает, что в праве этот натурализм столь же несостоятелен, как и в нравственности. «Очистив свою систему от телеологии, Спиноза элиминировал ее тем самым от этики и права, согласно немецкой поговорке: вместе с водой выплеснул из ванны и ребенка. Если каждая вещь имеет право настолько, насколько простирается ее мощь, если каждая вещь постольку следует праву, поскольку следует свойствам своей природы, то право здесь оказывается совершенно ничего не выражающим и излишним понятием». Утверждения, что большие рыбы имеют право пожирать малых или что яблоня имеет право расти, явно бессмысленны. Очевидно, что право, при таком на него воззрении, становится бессодержательным значком для обозначения всякого естественного бытия и состояния.

Критикою спинозизма автор иллюстрирует общее положение философии права, и таким образом приходит к определенному догматическому результату: понятие права и силы вообще несводимы одно к другому; вслед за И. А. Ильиным г. Кечекьян утверждает, что эти понятия движутся «во взаимно индифферентных в методологическом отношении рядах» Существуют другие методологические ряды, где право может рассматриваться как сила: например, социология может изучать его как общественное явление, психология — как психическое переживание. Поскольку оно действует в общественной жизни и в субъективной психике, оно может рассматриваться, как сила. Но для существа права этот признак тем не менее несуществен, так как право остается правом совершенно независимо от того, обладает или не обладает оно силой или реальным действием в жизни.

К сожалению, в формулировку этой совершенно верной мысли у г. Кечекьяна вкрадывается некоторая неточность.

Указывая на то, что в научном изучении право может вводиться в ряд реальных явлений, психологических и социологических, или даже рассматриваться как метафизическая реальность, он замечает: «во всех этих смыслах понятие права может сближаться или даже совпадать с понятием силы. Другой вопрос, насколько значительно и ценно в познавательных целях такое сближение, дающее весьма бледное и общее определение». Тут автор, очевидно, делает противнику без всякой нужды уступку, которая не вяжется с его общей точкой зрения. Если определение права, как силы по существу неверно, как на этом совершенно правильно настаивает г. Кечекьян, то едва ли последовательно рядом с этим называть его только малоценным или бледным; если оно малоценно и бледно, то оно не ложно, а только неполно, недостаточно. Тогда, значит, признак силы не должен быть исключен из понятия права, а должен быть только дополнен другим признаком.

В действительности, даже в качестве объекта исторического, психологического или социологического исследования право в понятии своем не может совпасть с понятием силы, так же как геометрическое понятие «шара» не может совпасть с понятием шарообразного физического тела. Для понятия права признак силы так же несуществен и посторонен, как признак «вещественности» для геометрического понятия шара. Как физическое исследование о каких-либо шарообразных телах, очевидно, не должно отождествлять их с самым понятием шара, так и исследования социологические, психологические и т. п., имеющие дело с теми или другими явлениями силы, облеченной в форму права, или с отдельными нормами, обладающими силой, не должны принимать свой предмет за сущность права вообще: ибо право остается правом совершенно независимо от того, обладает или не обладает оно силой. Силой могут обладать отдельные правовые нормы, которые в этом качестве могут быть введены в соответствующие реальные ряды, став предметами исторического, социологического

или психологического рассмотрения. Само же право, как таковое, право вообще, ни в каком рассмотрении не может оказаться силой.

В дальнейших четырех главах, посвященных философии права Спинозы, автор излагает его учение о естественном состоянии и общественном договоре, о государстве, о различных формах государственного устройства и в частности о наилучшем (рациональном) устройстве государства. Наконец, последняя его глава содержит в себе заключительные замечания.

В названных главах мы находим прежде всего чрезвычайно интересное освещение тех противоречий, в которые впадает Спиноза вследствие невозможности построить правовое и государственное учение на натуралистической основе. Особенно интересны здесь замечания, касающиеся учения Спинозы о происхождении государства. Помимо этого ценным в разбираемой работе представляется обстоятельное исследование эволюции в воззрениях Спинозы за двадцать лет, отделяющих его «Богословско-Политический» от просто «Политического» трактата. Тут ясно показывается, как переход от теистического к пантеистическому пониманию Бога необходимо влечет за собой переход от нормативной к натуралистической точке зрения в праве. Исследование это, вполне самостоятельное, приобретает тем большее значение, что недостаточно точное различие двух стадий в развитии Спинозы доселе было источником немалой путаницы в истолковании его учения.

Излагая учение Спинозы о государстве, автор рядом метких замечаний освещает либерализм этого учения, столь резко контрастирующий с абсолютизмом Гоббса. Этот либерализм неожиданно, но тем не менее убедительно приводится им в связь с реально-психологической концепцией права у Спинозы.

Воспроизводить те интересные подробности, какими изобилуют главы г. Кечекьяна о правовом и государственном учении Спинозы, значило бы чрезмерно удлинять настоящую рецензию. Поэтому я прямо перехожу к заключительным замечаниям автора.

Тут он подводит итоги своему исследованию и дает его основной мысли дальнейшее развитие, высказывая ряд основательных соображений о методе, который, в противоположность доньше господствующему натурализму, должен быть применяем в философии права.

Обнаружив в спинозизме крушение натуралистического монизма в метафизике и этике, он выводит отсюда общее заключение, которое должно быть признано ценным для философии права вообще: «пока мы будем оставаться в пределах последовательного натурализма, мы не сможем создать понятий права и неправа»: поток естественных явлений протекает по ту сторону наших этических оценок. «Природа, живое и наглядное обнаружение силы, совершенно индифферентна и безучастна к обнаружению права. В природе все можно с равным правом обозначить как правое и неправое».

Исследование построений Спинозы дает блестящее подтверждение этой мысли. В доказательство несостоятельности натурализма, как философии права, автор ссылается на Спинозу, у которого, благодаря последовательному проведению этой точки зрения, в сущности «могут быть лишь степени права, но не может быть противоположности права и неправа, так как каждая вещь обладает некоторой степенью права. Уничтожив противоположность права и неправа, Спиноза может говорить лишь о субъективном праве и упраздняет идею права в объективном смысле, которого он никак не в состоянии был бы объяснить».

Имеем ли мы здесь дело с заблуждением, уже пережитым философско-юридической мыслью? Г. Кечекьян основательно показывает, что нет. Натурализм, смешивающий право с тем или другим естественным явлением, и потому разрушительный для права, остается и доньше господствующим направлением.

По г. Кечекьяну, вопрос о праве и в наши дни всего чаще «решается таким образом. Юридическое берется в качестве одного из классов природных процессов, и

внимание исследователя направляется на то, чтобы придать этому классу признаки, отличающие его от смежных классов однородных явлений. Эти признаки усматриваются в особенностях психических переживаний, если право берется, как психическая реальность (Петражицкий, Ленинг), или в особенностях внешней организации силы, если право берется, как социальная реальность (Гумплович, Меркель), в особенностях социальной психологии, если право берется, как факт коллективной психологии (общее признание, общая воля, принуждение) и т. д. Во всех этих случаях право принимается за естественный объект, за «часть природы», и понятие «юридического» образуется, как одно из понятий научного естествознания. В этом состоит коренной грех господствующего направления правоведения». Автор указывает на общую уродливость всякого определения права, построенного методом естественных наук. Такое определение неизбежно «будет придавать значение признакам, совершенно несущественным с точки зрения естественнонаучного знания и, наоборот, ступшевывать признаки явлений, для естественной науки определяющие границы классов, в результате чего получатся сборные с точки зрения научной классы, в которых либо будут объединены самые противоположные естественнонаучные классы, или части классов под общей кличкой «права», либо, наоборот, класс будет образован правильно с естественнонаучной точки зрения и тогда он будет включать в себя не только юридически правомерные, но и юридически неправомерные процессы (?), так как со стороны природы нельзя ждать критериев для их различения». «Вместе с этими понятиями юридически правомерного и неправомерного мы явно выходим за пределы безразличной природы и вступаем в область телеологических понятий. Этим путем, т. е. путем телеологического образования понятий, и может быть конституировано понятие «юридического», как особого объекта познания, особой реальности, отличной от реальности физической, психической или социальной, как таких». В противоположность методологическому монизму Спинозы автор считает признание методологического дуализма необходимым условием для познания права в его сущности. В натуралистических попытках наших дней, как и в спинозизме, он видит «результат не критического перенесения методов естествознания в ненадлежащую область».

Заключительная глава разбираемого исследования изобилует интересными иллюстрациями этих мыслей, в числе которых выделяется основательный разбор естественно-правовых воззрений Спинозы, которые, в соответствии с общим заданием работы г. Кечекьяна, сопоставляются с современным естественно-правовым течением. Не имея возможности воспроизводить этих интересных рассуждений, я в заключение могу всецело присоединиться к пожеланию, резюмирующему общий вывод автора; «юридическая наука должна проникнуться духом критицизма и освободиться от догматического усвоения методов естественных наук. Вместо того чтобы подражать приемам построения естественных наук и черпать истины из логики естествознания, юристы должны озаботиться выработкой собственной логики юридических наук».

В итоге в работе г. Кечекьяна мы имеем не только образцовую монографию об этике и философии права Спинозы, но вместе с тем и ценное для нашей науки методологическое исследование. Выше мне уже приходилось указывать на некоторые ее недостатки: мы видели, что, увлекаясь сопоставлением спинозизма с современными учениями, г. Кечекьян преувеличил близость этой метафизической по существу системы с антиметафизическим позитивизмом новейшего времени; с другой стороны, он выразил свое отношение к методологическому плюрализму в не совсем точной формуле, которая представляет собою напрасное отступление от последовательного проведения его в общем правильной точки зрения. К этому, пожалуй, можно прибавить, что выражение «методологический дуализм», которым автор характеризует свою позицию в противоположность Спинозе, не совсем удачно. Г. Кечекьян противопоставляет методу причинного рассмотрения, господствующему в естествознании, метод рассмотрения нормативного, который должен господствовать в этике, и в этом он совершенно прав.

Но можно ли на этом основании называть его точку зрения «методологическим дуализмом»? Исчерпываются ли с точки зрения самого г. Кечекьяна все, методы в философии этими двумя? Сводится ли к одному из них метод математической дедукции или метод трансцендентальный, которому сам автор дает столь широкое применение в философии? Раз сам г. Кечекьян в своей работе неоднократно высказывается за методологический плюрализм, что совершенно соответствует его основной мысли, — выражение «методологически дуализм» должно быть оставлено, как совершенно ей несоответствующее.

В общем эти недостатки — незначительные и легко поддающиеся исправлению, — не затемняют выдающихся достоинств разбираемой работы, которая должна быть признана превосходной и по замыслу и по выполнению. В заслугу автору должен быть поставлен замечательно удачный выбор темы: задаваясь задачей уяснить себе ценность натуралистического метода в философии права, он не мог сделать лучшего выбора, чем система Спинозы, которая, действительно, представляет собою классический образец этого метода. Далее, в выполнении своей задачи г. Кечекьян обнаружил несомненный критический талант, сильный не только в разрушении, но и в созидании, большую ясность и объективность мысли и редкую для начинающего писателя зрелость. В разбираемом сочинении мы имеем солидный научный труд, который изобличает в авторе даровитого исследователя. Остается прибавить к сказанному, что сочинение г. Кечекьяна легко и изящно написано; для усовершенствования его философского стиля ему можно было бы посоветовать только еще уменьшить количество иностранных выражений, которое, впрочем, у него не может названо быть чрезмерным.