

147
Г-45

УЧЕБНИКЪ НА СЪГОВОРНИКА

VI.

Г. ГРОДИНГЪ

СОВРЕМЕННАЯ

ФИЛОСОФИЯ

1 cp

№ 11716

Г-45

Зергунз Т.

Современная философия

С. И. Ермаков

Астар Сайланды

Ernazar ulb, Gengeldi

nbñ ökilil), Bergobiskil,

aj ulb, Pinqashq, ösirejip,

ak ulb, Giryvöiskil, Saruv

kylijs, Mysirep ulbe, Roçdestini

Tilenici ulb.

Rastop, Aldabergen ulb (Rijdir

ibsch), bşaq qbz Ajman ("Çaqa

er ujmdastbruvcsb), Doçaras ulb

raköpjiip, Embergen ulb, Çuvgan

satbq belim kezetiniñ redaktiri),

ss), Majman kelini (Almatdaqb

biqno (braktbrcb), Capenkep (sa

daktiri), Aznamaet ulb (Aqtebe

mbcsb).

Beken ulb. Baldarbn. Çarbr ul

11716

20

Г-45

Служебный
каталог

Ф. Френч

БИБЛИОТЕКА ДЛЯ САМООБРАЗОВАНИЯ,

издаваемая под редакцией

А. С. Бължина, Н. Д. Виноградова, А. Э. Вормса,
А. А. Кизветтера, проф. М. П. Коновалова, П. Н. Милокова,
проф. П. П. Новгородцева, В. Д. Соколова
и проф. А. П. Чупрова.

✓ ~~100~~
~~Г-45~~

VI.

Гаральдь Гефдингъ.

ПБФ

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Библиотечный каталог
С. Сорокин

86°

№11716

Областная
Библиотека
Г. ГОЛД.
Фундаментальное
отделение

Handwritten scribbles and marks on the left margin.

БИБЛИОТЕКА ДЛЯ САМООБРАЗОВАНИЯ,

ИЗДАВАЕМАЯ ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ

А. С. Бѣлкина, Н. Д. Виноградова, А. Э. Вориса, А. А. Гизееттера, проф. М. П. Коновалова, П. Н. Милюкова, проф. П. П. Новгородцева, В. Д. Соколова и проф. А. П. Чупрова.

Изданія Т-ва И. Д. Сытина.

ВЫШЛИ ВЪ СВѢТЪ:

- I. Проф. В. Минто. Дедуктивная и индуктивная логика. Перев. О. А. Котляревскаго, подъ редакціей В. Н. Иванова. XXIV+542. Ц. 1 р. 75 к. 5-е изданіе (13, 14 и 15 тысячъ экз.).
Перепечатано со 2-го изданія, рекомендованнаго Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія для фундаментальныхъ и ученическихъ (старшаго возраста) библиотекъ среднихъ учебныхъ заведеній, а Учебнымъ Комитетомъ при Святейшемъ Синодѣ—къ употребленію въ Духовныхъ Семинаріяхъ въ качествѣ полезнаго пособія при преподаваніи логики.
- II. История Греціи со времени Пелопонесской войны. Сборникъ статей. Перев. подъ редакціей Н. Н. Шамонова и Д. М. Петрушевскаго. Вып. I. XXV+451+IV. Вып. II. XX+502+VI. Ц. за оба вып. 3 р. 50 к.
Оба выпуска этой книги Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія одобрены для ученическихъ библиотекъ всѣхъ среднихъ учебныхъ заведеній (мужскихъ и женскихъ) старшаго возраста. Учебнымъ Комитетомъ по учрежденіямъ Императрицы Маріи одобрены для фундаментальныхъ библиотекъ среднихъ учебныхъ заведеній.
- III. Римская имперія. Сборникъ статей въ переводѣ А. С. Милюковой. XX+667. Ц. 2 р. 50 к.
- IV. И. Ремсенъ. Введеніе къ изученію органической химіи. Перев. Н. С. Дренгельна, съ измѣненіями и дополненіями проф. М. И. Коновалова. XXVII+517. Ц. 1 р. 75 коп. 2-е изданіе.
- V. Г. Шенбергъ. Положеніе труда въ промышленности. Перев. М. Соболева, подъ редакціей проф. А. И. Чупрова. XII+391+VI. Ц. 1 р. 60 к.
- VI. Г. Гейдингъ. Современная философія. Перев. съ нѣмецкаго А. П. Полтавановой. Подъ редакціей Д. В. Викторова. XXIV+268+XXX. Ц. 1 р. 50 к.
- VII. Б. Н. Чичеринъ. Политическіе мыслители древняго и новаго міра. Вып. I. XIV+469. Вып. II. 433. Ц. за оба вып. 3 р. 50 к.
- VIII. И. Ремсенъ. Введеніе къ изученію химіи (Неорганическая химія). Переводъ, подъ редакціей проф. М. И. Коновалова. XXIV+537. Ц. 1 р. 75 к. 3-е изданіе, исправленное и дополненное.
- IX. М. Ферварнъ. Общая физиологія. Перев. проф. М. А. Мензбира и Н. А. Иванцова. Вып. I. XX+518. Вып. II. VI+574. Ц. за оба вып. 4 р.
- X. Ф. Регельсбергеръ. Общее ученіе о правѣ. Перев. Н. А. Базанова, подъ редакціей проф. Ю. С. Гамбарова. XIV+295. Ц. 1 р. 40 к.
- XI. Манъ-Хендрикъ и Снодграссъ. Физиологія органовъ чувствъ. Перев. Н. В. Горюновича. XX+413. Ц. 1 р. 75 к.
- XIII. Русская исторія съ древнѣйшихъ временъ до Смутнаго времени. Сборникъ статей, надъ редакціей В. Я. Стороднева. Вып. I. XXVI+658. Ц. 2 р. 75 к.
- XIV. Г. Лоренцъ. Элементы высшей математики. Основаніе аналитической геометріи, дифференціального и интегральнаго исчисленій и ихъ приложеній къ естествознанію. Переводъ съ дополненіями, измѣненіями и историческимъ очеркомъ развитія математическаго анализа В. П. Шереметевскаго. Томъ I. XXXVI+751. Ц. 3 р. 2-е изданіе.—Томъ II. XXXI+595. Ц. 2 р. 50 к., для покупающихъ оба тома вмѣстѣ—5 р.
- XV. А. Р. Уоллэсъ. Дарвинизмъ. Съ портретомъ автора. Перев. проф. М. А. Мензбира, съ приложеніемъ его статьи: А. Уоллэсъ и его научное значеніе. XI+763. Ц. 3 руб.

- XVI. **В. Порритъ.** Современная Англія. Права и обязанности ея гражданъ. Перев. *О. В. Полторацкой.* XVI+368+XXII. Ц. 1 р. 60 к.
- XVII. **Т. Гексли и Г. Мартинъ.** Практическія занятія по зоологіи и ботаникѣ. Съ 342 рис. въ текстѣ. Перев. *И. А. Петровскаго, П. П. Сушкина и Н. К. Кольцова.* XXIV+762. II. 3 р. 50 к.
- XVIII. **Исторія Римской республики** по Моммсену. Перев. *Н. Н. Шамонова.* Вып. I. XXIIV+529. Ц. 2 р.
Книга эта Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія рекомендована для пріобрѣтенія въ фундаментальныя и ученическія (старшаго возраста) бібліотеки среднихъ учебныъ заведеній Министерства.
- XIX. **Б. Н. Чичеринъ.** О народномъ представительствѣ. XXVI+812. II. 3 р.
- XX. **Георгъ Майръ.** Закономѣрность въ общественной жизни. Пер. *Н. Н. Романова,* просмотрѣнный и дополненный *В. Э. Деномъ,* подъ редакціей проф. *А. И. Чупрова.* Съ приложеніемъ диаграммъ и картограммъ. XVIIII+480. Цѣна 2 р. 25 к.
- XXI. **Н. Лоніеръ.** Спектроскопъ и его примѣненія. Перев. *С. Г. Займовскаго,* подъ редакціей и съ дополненіемъ очерка: „О новѣйшемъ развитіи спектральныхъ изслѣдованій“ проф. *В. А. Михельсона.* Съ 85 рис. въ текстѣ и 3 цвѣтными спектральными таблицами. XX+234. Ц. 1 р. 75 к.
- XXII. **М. А. Ганчъ.** Краткое руководство по стереохиміи. Перев. *Э. В. Кикиной,* подъ редакціей проф. *М. И. Коновалова.* XXIV+246. Ц. 1 р.
- XXIII. **Т. Грантъ.** Греція въ вѣкъ Перикла. Перев. подъ редакціей *Н. Н. Шамонова.* Съ рисунками. XXIIV+358. Ц. 1 р. 60 к.
- XXIV. **М. Фостеръ и Л. Шоръ.** Физиологія для начинающихъ. Перев. *Д. Д. Бекарюкова.* Съ 111 рис. въ текстѣ. XXIII+330. Ц. 1 р. 50 к.
Книга эта Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія допущена въ ученическія бібліотеки среднихъ учебныъ заведеній Министерства и въ бесплатныя народныя читальни и бібліотеки.
- XXV. **В. Я. Желѣзновъ.** Очерки политической экономіи. 5-е изданіе, переизданное съ 4-го изданія безъ перемѣнъ. XXIII+832. Ц. 2 р. 50 к.
- XXVI. **Дайси.** Основы государственнаго права Англіи. Перев. *О. В. Полторацкой,* подъ редакціей проф. *П. Г. Виноградова.* XXXVI+658. Ц. 2 р.
- XXVII. **В. Ф. Икономовъ.** Наканунъ реформъ Петра Великаго. Очерки государственнаго, общественнаго и частнаго быта Московской Руси XVII вѣка. XXIII+304. Ц. 1 р. 25 к.
- XXVIII. **А. Н. Роджерсъ.** Краткое введеніе въ исторію новой философіи. Перев. *С. С. Зелинскаго,* подъ редакціей *Ю. И. Айхенвальда.* XX+224. Ц. 1 р.
- XXIX. **Г. Тардъ.** Преступникъ и преступленіе. Перев. *Е. В. Выставкиной,* подъ редакціей *М. Н. Гернета* и съ предисловіемъ *Н. Н. Полянскаго.* XX+324. Ц. 1 р. 25 к.
- XXX. **А. Берри.** Краткая исторія астрономіи. Перев. *С. Г. Займовскаго* подъ редакціей проф. *Р. Ф. Фогеля.* Съ 112 рис. и портретъ. XXXIX+606. II, 2 р. 50 к.
- XXXIII. **Д. Романсъ.** Духовная эволюція челоѣка. Перев. *Е. И. Вошнякъ,* подъ редакціей *Н. Д. Виноградова.* XXV+618. Ц. 2 р.
- XXXIV. **Проф. Ян. Самойловъ.** Введеніе въ кристаллографію. XXIV+209. Ц. 1 р. 25 к.

ПЕЧАТАЕТСЯ:

XXXV. **Сталло.** Понятія и теорія современной физики. Перев. *Г. А. Котляра.*

И. А. Бзнъ. Психологія. Томъ II. Перев. *С. И. Ершова.*

ГОТОВЯТСЯ КЪ ПЕЧАТН:

XII. **Лексисъ.** Экономія торговли. Перев. *Е. Д. Богданова,* подъ редакціей проф. *А. И. Чупрова.*

XIII. **Русская исторія съ древнѣйшихъ временъ до Смутаго времени.** Сборникъ статей, изд. подъ редакціей *В. Н. Сторожева.* Вып. II.

- XVIII. История Римской республики по Моммсену. Перев. *Н. Н. Шамогина*.
Вып. II.
XXXI. *Анри Мишель*. Идеи государства. Перев. *П. А. Рождественскаго*.
XXXVI. *А. Гейни*. Творцы геологии. Перев. *С. Г. Займовскаго*.

ИЛЛЮСТРИРОВАННАЯ СЕРИЯ:

- I. *Карль Федернъ*. Данте. Перев. съ нѣм. *В. М. Спаской*, подъ редакцией *М. Н. Розонова*. Съ многочисленными иллюстрациями.

БРОШЮРНАЯ СЕРИЯ:

ВЫПЛИ ВЪ СВѢТЪ:

- I. *В. Крункъ*. О происхожденіи химическихъ элементовъ. Перев. *А. В. Генеролова*, подъ редакцией и съ предисловіемъ проф. *М. И. Коновалова*. XVI+49. Ц. 50 к.
II. Проф. *М. И. Коноваловъ*. Практическія занятія по общей химіи. XXIII+98. Ц. 50 к.
IV. *Г. Еллинекъ*. Декларация правъ челоѣка и гражданина. Перев. съ нѣм. подъ редак. *А. Э. Вориса*. 3-о изданіе, дополненное. XX+86. Ц. 40 к.
V. *Ф. Гизель*. О радиоактивныхъ веществахъ и ихъ лучахъ. Перев. *А. Е. Чичибабина*, подъ ред. проф. *М. И. Коновалова*. XVI+48. Ц. 35 к.
VI. *И. Кантъ*. Вѣчный миръ. Перев. студентовъ *С. М. Роговина* и *Б. В. Чредина*, подъ ред. проф. гр. *Л. А. Камаповскаго*. XXIV+73. Ц. 40 к.

Изданія И. А. Баландина.

- I. *Е. Вармингъ*. Ойкологическая географія растений. Перев. подъ ред. прив. доцентовъ *М. Голенкина* и *В. Арнольди*. Съ дополненіями по русской флорѣ и 100 рис. въ текстѣ. XXII+522. Ц. 3 р. 50 к.
II. *А. Бэнъ*. Психологія. Перев. съ англійскаго подъ редакцией и съ предисловіемъ прив.-доцента *А. Бѣликина*. Томъ I Съ 13 рис. въ текстѣ. XXII+417. Ц. 2 р.
III. *А. Фишеръ*. Лекціи о бактеріяхъ. Перев. *А. В. Генеролова*, съ предисловіемъ и статьей: „Дыханіе и броженіе“ проф. *Н. Н. Худякова*. 29 рис. въ текстѣ. XVI+229+V+20. Ц. 1 р. 60 к.

КОМИССІЯ

ПО ОРГАНИЗАЦИИ ДОМАШНЯГО ЧТЕНІЯ.

состоящая при Учебномъ Отдѣлѣ О. Р. Т. З.

Удостоена серебряной медали на всемірной выставкѣ въ Парижѣ 1900 г.

Москва, Тверская, д. Т-ва И. Д. Сытина.

Программы домашняго чтенія на 1-й годъ систематическаго курса.

Изданіе восьмое, исправленное и дополненное.

Содержаніе: Предисловіе. — Правила для сношеній читателей съ Комиссіей. — Составъ Комиссіи и списокъ пожертвованій въ ея пользу. — Планы систематическаго чтенія на четыре года. — Программы на 1-й годъ.

I. Математика: 1) курсъ общеобразовательный (аналитическая геометрія), 2) курсъ специальный (элементарная математика). **II. Науки физико-химическія:** 1) физика (механический отдѣлъ, учене о теплотѣ, звукѣ и свѣтѣ), 2) химія (введеніе и неорганическая химія). **III. Науки биологическія:** введеніе, органиграфія дѣтковыхъ растений и учене объ устройствѣ человеческого тѣла. **IV. Науки философскія:** программа первая (психологія и логика), программа вторая (логика). **V. Науки общественно-юридическія:** 1) исторія и строеніе общества, 2) политическая экономія. **IV. Исторія:** 1) первобытная культура, 2) древній Востокъ, 3) Греція, 4) Римъ. **VII. Исторія литературы:** греческая и римская. **Списокъ нижнихъ магазиновъ и библиотекъ,** вошедшихъ въ соглашеніе съ Комиссіей относительно снабженія ея читателей книгами. Объявленія.

Цѣна 35 к., съ пересылкой—48 к., наложеннымъ платежомъ—65 к.

Программы домашняго чтенія на 2-й годъ систематическаго курса.

Изданіе третье, исправленное и дополненное.

Содержаніе: Предисловіе. — Правила для сношеній читателей съ Комиссіей. — Составъ Комиссіи и списокъ пожертвованій въ ея пользу. — Планы систематическаго чтенія на четыре года. — Программы на 2-й годъ.

I. Математика: 1) курсъ общеобразовательный (дифференціальное и интегральное счисленія), 2) курсъ специальный (аналитическая геометрія). **II. Науки физико-химическія:** 1) физика (учене объ электричествѣ и магнетизмѣ), 2) химія органическая, химія теоретическая и физическая. **III. Науки биологическія:** 1) анатомія растений, 2) споровыя растения, 3) сравнительная анатомія животныхъ, 4) гистологія и эмбриологія животныхъ. **IV. Науки философскія:** программа первая (исторія философіи), программа вторая (психологія съ педагогикой). **V. Науки общественно-юридическія:** 1) общее учене о правѣ, 2) государственное право (общее западныхъ державъ и русское), 3) экономическая исторія Англии. **VI. Исторія:** 1) всеобщая (Средніе вѣка), 2) русская (до Смутнаго времени). **VII. Исторія литературы:** 1) всеобщая литература (Средніе вѣка и эпоха Возрожденія), 2) русская литература (до XVII вѣка). **Списокъ нижнихъ магазиновъ и библиотекъ,** вошедшихъ въ соглашеніе съ Комиссіей относительно снабженія ея читателей книгами. Объявленія.

Цѣна 45 к., съ пересылкой—60 к., наложеннымъ платежомъ—77 к.

Программы домашняго чтенія на 3-й годъ систематическаго курса.

Изданіе третье, исправленное и дополненное.

Содержаніе: Предисловіе. — Правила для сношеній читателей съ Комиссіей. — Составъ Комиссіи и списокъ пожертвованій въ ея пользу. — Планы систематическаго чтенія на четыре года. — Программы на 3-й годъ.

I. Науки математическія. **II. Науки о природѣ неорганизованной (физико-химическія):** А. Астрономія, Б. Метеорологія и климатологія. **III. Науки о природѣ организованной (биологическія):** А. Общая физиологія, Б. Физиологія растений, В. Физиологія животныхъ. **IV. Науки философскія:** программа первая (теорія познанія и метафизика), программа вторая (исторія древней и средневѣковой философіи). **V. Науки общественно-юридическія:** 1) экономическая исторія Россіи, 2) экономія сельскаго хозяйства, 3) экономія промышленности, 4) экономія торговли, 5) гражданское право, 6) уголовное право. **VI. Исторія:** 1) всеобщая исторія (XVI, XVII и XVIII вв.), Программа А. Программа Б, 2) русская исторія (XVII и XVIII вв.). **VII. Исторія литературы:** 1) всеобщая литература: А. Испанская литература (XVII и XVIII вв.), Б. Английская литература (XVII и XVIII вв.), В. Итальянская литература (XVII и XVIII вв.). Г. Вѣкъ ложнаго

классицизма во Франціи. Д. Французская литература (XVIII в.). Е. Нѣмецкая литература (XVIII в.). Ж. Нѣмецкая литература (XVIII в.); 2) Русская литература XVIII в. Программы чтенія по отдѣльнымъ наукамъ. Этнографія. Чтеніе по отдѣльнымъ вопросамъ (темамъ). Отдѣльныя темы по общественнымъ наукамъ. Приложение: Параллельная программа по экономии сельскаго хозяйства. Дополнительный списокъ пособій. Списокъ книжныхъ магазиновъ и библиотекъ, вошедшихъ въ соглашеніе съ Комиссіей относительно снабженія ея читателей книгами. Объявленія.

Цѣна 60 к., съ пересылкой—85 к., положеннымъ платежомъ—95 к.

Программа домашняго чтенія на 4-й годъ систематическаго курса.

Изданіе третье, исправленное и дополненное.

Содержаніе: Предисловіе. — Правила для сношеній читателей съ Комиссіей. — Составъ Комиссіи и списокъ пожертвованій въ ея пользу. — Планы систематическаго чтенія на четыре года. — Программы на 4-й годъ.

I. Математика (спеціальныи курсъ): Теоретическая механика. II. Науки физико-химическія: Динамическая геологія. III. Науки биологическія: А. Палеонтологія. Б. Биогеографія. В. Теорія эволюціи и дарвинизма. Г. Самостоятельныя научныя работы по ботаникѣ. IV. Науки философскія: программа первая (этика), программа вторая (исторія новой философіи). Темы для письменныхъ работъ по исторіи новой философіи. V. Науки общественно-юридическія: Международное право. Соціальная политика. Финансовая наука. VI. Исторія: 1) Всеобщая исторія (эпоха французской революціи и XIX вѣкъ). Программа А. (полная). Программа Б. (сокращенная), 2) русская исторія (XIX вѣкъ). VII. Исторія литературы: Всеобщая литература. А. Нѣмецкая литература XIX в. Б. Французская литература XIX в. В. Англійская литература XIX в. Г. Итальянская литература XIX в. Д. Русская литература XIX вѣка. Списокъ книжныхъ магазиновъ и библиотекъ, вошедшихъ въ соглашеніе съ Комиссіей относительно снабженія ея читателей книгами. Объявленія.

Цѣна 60 к., съ пересылкой—74 к., наложеннымъ платежомъ—91 к.

Эпизодическія программы.

Серія I. Содержаніе: „Пирамида“ (Древній Египетъ). М. О. Гершензона. — „Средневѣковый городъ“. А. К. Джигелегова. — „Исторія французской революціи“. М. Н. Коваленскаго. — „Смутное время въ Московскомъ государствѣ“. Н. Н. Алябьева. — „Исторія кодификаціи гражданскаго права въ Россіи“. В. А. Краснокутскаго и К. К. Нотгафта. — „Растительныя сообщество Средней Россіи“. А. О. Флерова. — „Валленштейнъ“ Шиллера. А. О. Лютера. — „Байронъ и его время“. II. С. Кюгана. — „Новгородскія былины“. Н. М. Мендельсона. — „Городское хозяйство и городскіе финансы“. II. II. Гензеля. — „Факторы преступности“. Н. Н. Полянскаго. — „Основы судебной реформы 1864 г. въ Россіи“. С. В. Позднышева. — „Вопросъ о смертной казни въ старой и новой литературѣ“. С. В. Позднышева. Изданіе 2-е. Цѣна 20 к., съ перес. — 31 к., налож. платежомъ—41 к.

Серія II. Содержаніе: „Корея“. А. А. Борзова. — „Японія“ М. И. Коваленскаго и С. Г. Григорьева. — „Право войны“. А. С. Яценко. — „Средневѣковая исторія Англій“. Д. М. Петру-

шевскаго. — „Горе отъ ума“ Грибоѣдова. *Ю. И. Айхенвальда.* — „Анна Каренина“, романъ гр. Л. Н. Толстого. *И. Н. Розанова.* — „Дарвинизмъ“. *Н. К. Кольцова.* Цѣна 15 к., съ перес.—19 к., налож. платежомъ—36 к.

Сборникъ программъ для чтенія по вопросамъ государственнаго строя.

Содержаніе: Предисловіе. Ч. I. Историческія программы—1) Программы по всеобщей исторіи и 2) Программы по русской исторіи, Ч. II. Программы по вопросамъ государственнаго строя—I. Общая часть. 1. Общее ученіе о правѣ. 2. Исторія философіи права. 3. Государственное право: а) Общее государственное право, б) Государственное право западныхъ державъ и в) Русское государственное право. II. Отдѣльныя программы: 1. Общее ученіе о государствѣ. 2. Государственныя формы. 3. Правовое государство. 4. Раздѣленіе властей. 5. Судъ въ правовомъ государствѣ. 6. Земское самоуправленіе. 7. Политика Аристотеля. 8. Средневѣковая исторія Англіи. 9. Старый порядокъ и революція. 10. Земскіе соборы. 11. Планъ государственнаго преобразованія Сперанскаго и 12. Добавочный списокъ пособій къ программамъ № 1, 2 и 3. Цѣна 50 к., съ пересылкой—68 к., наложеннымъ платежомъ—85 к.

Отчетъ Комиссіи по организаціи домашняго чтенія за 1896 г. съ приложеніемъ статистическихъ матеріаловъ объ ея дѣятельности за 1895 и 1896 гг. Ц. 30 к., съ пересылкой—43 к., налож. платежомъ—53 к.

А. В. Горбуновъ. Одинъ изъ опытовъ University Extension въ Россіи. Отчетъ о дѣятельности Комиссіи за 1897 г. Цѣна 15 к., съ пересылкой—17 к.

„Памяти **Ө. И. Буслаева**“. Съ портретомъ его. Изд. Учеб. Отд. Общ. Распростр. Технич. Знаній. М. 1898 г. Цѣна 75 к.

Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія книга эта рекомендована для фундаментальныхъ и ученическихъ, старшаго возраста, библиотекъ среднихъ учебныхъ заведеній, для библиотекъ учительскихъ институтовъ и семинарій, для учительскихъ библиотекъ нашихъ училищъ и для бесплатныхъ народныхъ читаленъ.

„Тридцать лѣтъ жизни Учебнаго Отдѣла Общества Распространенія Техническихъ Знаній“. Съ 5 портретами и 15 біографіями. Составилъ **А. Е. Грузинскій.** М. 1902 г. Ц. 1 р.

СКЛАДЪ ИЗДАНИЙ: Моснва, Тверская, д. Т-ва И. Д. Сытина.

ГАРАЛЬДЪ ГЕФДИНГЪ.

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФІЯ.

ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКАГО

А. П. Поливановой.



Типографія Т-ва И. Д. Сытина, Пятницкая ул., соб. домъ.
МОСКВА.—1907.

ОТЪ РЕДАКЦИИ «БИБЛИОТЕКИ ДЛЯ САМООБРАЗОВАНІЯ».

За послѣднія десятилѣтія въ русскомъ обществѣ замѣчается несомнѣнное усиленіе интереса къ самообразованію. Оживленіе издательской дѣятельности, устройство въ провинціи курсовъ и публичныхъ лекцій, появленіе въ Москвѣ и Петербургѣ кружковъ спеціалистовъ, ставящихъ своей задачей помощь самообразованію, — все это дѣлаетъ очевиднымъ, что потребность въ серіозномъ чтеніи сознается у насъ все болѣе расширяющимися общественными кругами. Къ сожалѣнію, популяризація знаній, необходимыхъ для всякаго образованнаго человѣка, все еще далеко не идетъ вровень съ этимъ быстрымъ усиленіемъ спроса на чтеніе со стороны жаждущей просвѣщенія публики. Оригинальныхъ популяризаторовъ у насъ еще слишкомъ мало, а выборъ переводныхъ произведеній далеко не всегда дѣлается лицами, которыя соединяли бы въ себѣ пониманіе потребностей современнаго русскаго читателя съ хорошимъ знаніемъ иностранной популярной литературы. Отъ этого на нашемъ книжномъ рынкѣ такъ часто появляются книги, нужныя только тѣмъ, кто могъ бы прочесть ихъ и въ иностранномъ подлинникѣ, и, наоборотъ, многихъ книгъ, которыя были бы нужны всякому образованному человѣку, на русскомъ языкѣ

не существуетъ. Въ результатъ одинаково страдаютъ и интересы издателей, и интересы читающей публики.

Въ послѣднее время, однако, въ издательское дѣло замѣтно проникла свѣжая струя. Старыя и вновь возникающія фирмы издають множество популярныхъ книгъ для чтенія и самообразованія. Къ этого рода изданіямъ принадлежитъ и «Библіотека для самообразованія». Но среди другихъ подобныхъ изданій она занимаетъ свое особое мѣсто въ связи съ той спеціальной цѣлью, которую она преслѣдуетъ. Эту цѣль, долженствующую сообщить всѣмъ выускамъ «Библіотеки для самообразованія» нѣкоторое внутреннее единство, редакція считаетъ нужнымъ особенно подчеркнуть.

«Библіотека для самообразованія» находится въ самой тѣсной связи съ московской «Комиссіей по организаціи домашняго чтенія», начавшей свою дѣятельность при «Учебномъ отдѣлѣ Общества распространія техническихъ знаній» въ 1893 году, и редакторы «Библіотеки для самообразованія» обыкновенно состоятъ членами Комиссіи.

Составляя свои «программы» систематическаго чтенія, Комиссія, какъ видно изъ ея проспекта, имѣетъ въ виду соединить общедоступность чтенія съ его серіозностью и основательностью. Съ этой цѣлью въ каждой программѣ указанъ тотъ *необходимый минимумъ* познаній, безъ усвоенія котораго ознакомленіе съ соответствующимъ отдѣломъ науки нельзя признать сколько-нибудь основательнымъ. *Всѣ* книги, необходимыя для пріобрѣтенія такого минимума познаній, указаны *на русскомъ языкѣ*, и почти всѣ онѣ доставляются читателямъ Комиссіей на льготныхъ условіяхъ (см. «Правила для сношеній съ Комиссіей»,

перепечатанныя въ концѣ настоящаго тома). Относительно способа усвоенія *необходимыхъ* пособій даны въ программахъ ближайшія указанія. Все указанія Комиссіи дѣлаются такъ, чтобы ими могли воспользоваться лица трехъ категорій: 1) лица, вовсе не имѣвшія возможности пріобрѣсти правильнаго средняго образованія, но болѣе или менѣе привыкшія читать серіозныя книги популярно-научнаго содержанія; 2) лица, окончившія курсъ средней школы, но не получившія вышаго образованія, и 3) лица, окончившія высшую школу, которыя пожелали бы съ помощью Комиссіи освѣжить забытыя знанія, пополнить пробѣлы или пріобрѣсти новыя свѣдѣнія въ незнакомыхъ имъ отдѣлахъ наукъ. При составленіи «программъ», Комиссія имѣла въ виду нѣкоторый средний уровень читателей. Этотъ средний уровень характеризуется въ глазахъ Комиссіи не столько количествомъ пріобрѣтенныхъ свѣдѣній, сколько извѣстной привычкой къ серіозному чтенію. Умѣнье читать серіозную книгу есть необходимое условіе успѣшности самообразованія. Къ сожалѣнію, это умѣнье принадлежитъ къ числу навыковъ, которые трудно передать съ помощью однихъ письменныхъ сношеній. Комиссіи поневолѣ приходится предполагать, что у ея читателей этотъ навыкъ уже пріобрѣтенъ.

Содержаніе книжекъ, издаваемыхъ въ «Библіотекѣ для самообразованія», находится въ прямой зависимости отъ намѣченныхъ Комиссіей цѣлей, какъ онѣ охарактеризованы въ приведенныхъ выдержкахъ изъ ея проспекта. Редакція «Библіотеки для самообразованія» предполагаетъ вводить въ свою серію только такія книги, изъ которыхъ каждая давала бы необхо-

димый минимумъ познаній, безъ усвоенія котораго ознакомленіе съ соответствующимъ отдѣломъ науки нельзя признать сколько-нибудь основательнымъ. Другими словами, «Библіотека для самообразованія» будетъ состоять изъ ряда пособій, признанныхъ Комиссіей «необходимыми» для усвоенія ея «программъ», но не существовавшихъ до сихъ поръ въ русской популярной литературѣ или же вышедшихъ изъ продажи, а также изданныхъ въ неудовлетворительномъ переводѣ. Съ подобными пробѣлами постоянно принуждена считаться всякая программа для самообразованія; и чѣмъ она общѣе и энциклопедичнѣе, тѣмъ пробѣловъ оказывается больше, и тѣмъ необходимѣе становится создать литературу, специально приспособленную для самообразовательныхъ цѣлей, какъ ихъ ставить та или другая программа. Англійскія и американскія Общества содѣйствія самообразованію уже стали на этотъ путь — созданія специально приспособленныхъ къ программамъ пособій. Подборъ такихъ пособій и представляетъ «Библіотека для самообразованія». Въ тѣхъ случаяхъ, когда въ заграничной популярной литературѣ имѣются вполнѣ подходящія сочиненія, редакція издаетъ переводы ихъ; если же подходящихъ пособій не имѣется, редакція издаетъ сборники, хрестоматіи, компиляціи или оригинальныя произведенія, приспособленныя къ программамъ Комиссіи. Такимъ образомъ для руководителей «домашняго чтенія» и ихъ читателей облегчается зависимость отъ случайнаго наличнаго состава популярной литературы, имѣющейся на русскомъ языкѣ, а читающая публика, вообще, получаетъ рядъ общедоступныхъ руководствъ по всѣмъ отраслямъ общеобразовательныхъ знаній.

Благодаря содѣйствию издательской фирмы Т-ва И. Д. Сытина, редакція имѣетъ возможность придать книжкамъ «Библиотеки для самообразованія» внѣшній видъ, соотвѣтствующій европейскимъ изданіямъ этого рода, не поднимая въ то же время цѣны изданія выше обыкновенной. Небольшой форматъ и прочный переплетъ должны отвѣчать назначенію «Библиотеки для самообразованія», цѣль которой — дать рядъ основныхъ пособій, предназначенныхъ для постояннаго употребленія.

ОТЪ РЕДАКЦІИ.

Съ любезнаго согласія проф. Гефдинга, вниманію русской публики предлагаются въ настоящемъ изданіи лекціи о современной философіи, читанныя проф. Гефдингомъ въ Копенгагенскомъ университетѣ въ 1902 г. Въ основу русскаго перевода положенъ вышедшій въ 1905 г. нѣмецкій переводъ, сдѣланный при участіи самого автора.

Лекціи о современной философіи служатъ дополненіемъ къ двумъ томамъ «*Исторіи новой философіи*» того же автора, переводъ которой также печатается въ нашемъ изданіи. Имя проф. Гефдинга хорошо знакомо русской публикѣ. Его «Исторія новой философіи» рассчитана на тотъ же кругъ читателей, какъ и другія его сочиненія, на которыя онъ неоднократно ссылается въ этихъ лекціяхъ, и которыя пользуются у насъ широкимъ распространеніемъ — его «*Психологія*», вышедшая нѣсколькими изданіями, «*Философія религіи*», «*Этика*», «*Философскія проблемы*». Въ исторіи философскаго образованія русскаго общества просвѣтительное вліяніе сочиненій проф. Гефдинга будетъ имѣть свою долю.

ПРЕДИСЛОВІЕ АВТОРА КЪ РУССКОМУ ИЗДАНІЮ.

(ПЕРЕВОДЪ).

Въ исторіяхъ философіи изложеніе обрывается въ большинствѣ случаевъ на такомъ моментѣ, который отдѣляется отъ современности цѣлымъ поколѣніемъ. И, однако, вполне естественно желаніе, особенно въ средѣ учащейся молодежи, познакомиться съ направленіями и стремленіями современности. Поэтому въ 1902 году я прочелъ рядъ лекцій въ Копенгагенскомъ университетѣ о современной философіи. Эти лекціи предлагаются теперь вниманію русской публики, при чемъ я сожалею, что, не владея русскимъ языкомъ, я не имѣлъ возможности захватить своимъ изслѣдованіемъ и область русской мысли.

Старанія мои были направлены на то, чтобы давать скорѣе характеристики, чѣмъ подробные рефераты. Особенно я стремился къ выясненію вопроса, какую форму принимаютъ философскія проблемы теперь, послѣ того какъ и романтизмъ и позитивизмъ нашли свое завершеніе. — Позволю себѣ за-

мѣтить, что въ письмахъ ко мнѣ наиболѣе выдающихся мыслителей, рассматриваемыхъ въ настоящей книгѣ, сообщается, что въ общемъ въ моихъ характеристикахъ схвачено существенное.

Гаральдъ Гефдингъ.

Копенгагенъ,
29 авг. 1906 г.

О Г Л А В Л Е Н І Е.

	Стр.
Предисловіе автора къ русскому изданію	XVIII
Введеніе	1

ГРУППА ПЕРВАЯ.

Объективно-систематическое направлѣніе.

I. Вильгельмъ Вундтъ.

1. Ходъ развитія	7
2. Психологическая проблема	16
а) Физиологія и психологія	16
б) Особенности душевной жизни	19
в) Элементы душевной жизни	22
3. Проблема познанія	27
а) Наивный и критическій реализмъ	27
б) Воспріятіе, разсудокъ, разумъ	29
4. Проблема бытія	35
а) Метафизика и эмпирія	35
б) Идеи	36
в) Критическія замѣчанія	40
5. Этическая проблема	43
а) Исторія и этика	43
б) Общество и личность	45
в) Этика и метафизика	48

II. Роберто Ардиго.

1. Итальянская философія послѣ Возрожденія	49
2. Ходъ развитія Ардиго	53
3. Ученіе о развитіи и познаніи	58
4. Психологія	62
5. Этика	66

III. Францискъ Гербертъ Брэдли.

1. Идеализмъ въ новѣйшей англійской философіи . . .	70
2. Брэдли и философія	72
3. Явленіе и реальность	78
4. Характеристика и критика	83

IV. Альфредъ Фулье и современная французская философія.

1. Введеніе (Тэнъ, Ренанъ).	87
2. Эволюціонная философія Фулье	101
3. Философія прерывистости	108
4. Шарль Ренувье	109
5. Эмиль Бутру	121

ГРУППА ВТОРАЯ.

Гносеологически-біологическое направленіе.

Введеніе	127
--------------------	-----

I. Философствующіе естествоиспытатели.

1. Джемсъ Клерлъ Максвелль	129
2. Эрнстъ Махъ	136
3. Генрихъ Герцъ	144
4. Вильгельмъ Оствальдъ	149

II. Естественная исторія проблемъ.

Рихардъ Авенариусъ	153
------------------------------	-----

ГРУППА ТРЕТЬЯ.

Философія цѣлности.

Введеніе	167
--------------------	-----

I. Жанъ Марія Гюйо.

А. Критика англійской этики	172
Б. Этика	174
В. Эстетика	178
Г. Философія религіи	180

II. Фридрихъ Ницше.

А. Характеристика и біографія	184
Б. Сочиненія Ницше	197
В. Культурно-историческая точка отправления	205
Г. Цѣль истории и соціальный дуализмъ	207
Е. Возстаніе рабовъ въ морали	214
Ж. Философское обоснованіе соціального дуализма	219
З. Последнее „Да“—и смерть Заратустры	222

III. Рудольфъ Эйненъ.	230
-------------------------------	-----

IV. Вильямъ Джемсъ.

А. Три точки зрѣнія	248
Б. Природа религіознаго опыта	255
В. Важнѣйшіе типы	257
Г. Основная мысль религіи	261
Д. Нѣкоторыя замѣчанія по поводу религіозной фило- софіи Джемса	262
Примѣчанія.	

Поправки:

На стр. 49, двѣнадцатая строка снизу, вмѣсто *чисто-эмпири-
ческую* читай *чисто-объективную*.

На стр. 67, тринадцатая строка снизу, вмѣсто *Лесли Сте-
фенъ* читай *Лесли Стивенъ*.

ВВЕДЕНІЕ.

Въ своемъ изложеніи исторіи новой философіи я остановился на 1880 году. Этимъ годомъ я ограничилъ свое изслѣдованіе по многимъ причинамъ. Во-первыхъ, къ этому времени дебаты, происходившіе между обоими крупными направленіями мысли девятнадцатаго столѣтія, между романтизмомъ и позитивизмомъ, и ихъ взаимодѣйствіе нашли себѣ нѣкоторое предварительное завершеніе. Оба направленія развили свои выводы и отчасти нашли свои коррективы. На характерныхъ точкахъ зрѣнія Лотце и Спенсера, на вновь выдвигавшейся критической философіи мысль могла временно остановиться въ своемъ движеніи. На ряду съ этимъ начинаютъ обнаруживаться, правда, новыя исканія; но они не успѣли еще отлиться въ ясно очерченныя и характерныя направленія. Во-вторыхъ, изложеніе и оцѣнка современныхъ направленій мысли подлежатъ инымъ условіямъ, чѣмъ обработка явленій философскаго характера, данныхъ намъ въ исторически завершенныхъ формахъ. Психологическое и біографическое освѣщеніе не такъ легко осуществимы здѣсь, а тѣмъ не менѣе въ предѣлахъ философіи никакъ нельзя обойтись безъ такого освѣщенія, въ виду тѣсной взаимной связи между мышленіемъ и личностью.

Поэтому способъ обработки долженъ быть здѣсь иной, чѣмъ тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о направленіяхъ болѣе рѣшительнымъ образомъ относящихся къ прошлому. И, въ - третьихъ, мои собственные, болѣе самостоятельныя философскія работы начинаются приблизительно съ 1880 года,— обстоятельство, въ силу котораго объективное отношеніе къ чужимъ работамъ, появлявшимся съ этого времени, становится для меня также болѣе затруднительнымъ.

Выступая съ попыткой дать характеристику тѣхъ философскихъ исканій послѣдней четверти вѣка, которыя я считаю наиболѣе важными, я хорошо сознаю, что вліяніе личнаго фактора должно будетъ сказаться здѣсь въ большей степени, чѣмъ въ моемъ, вышедшемъ ранѣе сочиненіи. Дѣйствіе этого фактора должно будетъ сказаться какъ въ выборѣ представителей, такъ и въ изложеніи и оцѣнкѣ. Вотъ то основаніе, почему я издаю эту книгу, какъ самостоятельное сочиненіе, а не какъ третью часть «Исторіи новой философіи».

Какъ на одну изъ особенностей попытокъ философскаго мышленія, принадлежащихъ новѣйшему времени, можно указать здѣсь же, въ самомъ началѣ, на тотъ фактъ, что классифицировать эти попытки еще труднѣе, чѣмъ философскія системы прежнихъ временъ. Чѣмъ основательнѣе изучаешь философію, тѣмъ болѣе убѣждаешься, какъ недостаточны всѣ обычные рубрики, всѣ эти многочисленные «измы». И мышленіе, и бытіе слишкомъ разносторонни по своей сущности и дѣйственности, чтобы можно было устанавливать такой внѣшній распорядокъ. Снова и снова подтверждается въ особенности то, насколько всякое философское теченіе есть одновременно и

работа мысли, и знаменіе времени. Философія есть не только изслѣдованіе тѣхъ или иныхъ проблемъ, но и симптомъ. И именно теперь она проявляетъ себя въ такомъ двойномъ видѣ съ особенной рельефностью. Отчасти въ самомъ бытіи раскрываются передъ нами, съ возрастающей глубиной и возрастающимъ многообразіемъ, все новыя и новыя стороны, отчасти все болѣе и болѣе обращаетъ на себя вниманіе тотъ фактъ, что ко всякому акту мысли примѣшивается участіе субъективныхъ факторовъ, окрашивающихъ его. Въ томъ и другомъ отношеніи — что можно было бы назвать объективной и субъективной стороной философіи — современная философская мысль отличается болѣе рѣзко выраженными чертами, чѣмъ философія прежняго времени. Болѣе рѣзко, чѣмъ прежде, подчеркивается необходимость наблюденія, анализа, критики, объективной связи, и болѣе рѣзко, чѣмъ прежде, подчеркивается субъективный выборъ и точекъ зрѣнія и точекъ отправленія и заключительныхъ мыслей.

И тѣмъ не менѣе (что, быть можетъ, особенно характерно) эта двойственность не считается, собственно говоря, непримиримымъ противорѣчіемъ; скорѣе питается тихая увѣренность, что въ конечномъ результатѣ объективное и субъективное движенія мысли совпадутъ.

Личностью философскаго мыслителя руководятъ въ его изслѣдованіяхъ то болѣе объективныя, то болѣе субъективныя основанія. Вильгельмъ Вундтъ и Эрнстъ Махъ перешли отъ естествознанія къ философіи, и даже такіе естествоиспытатели, какъ Клеркъ Максвелль и Генрихъ Герцъ, которые не хотятъ выходить изъ границъ своей спеціальности, чув-

ствують тѣмъ не менѣе потребность отдать себѣ отчетъ въ первыхъ предпосылкахъ, которыя они кладутъ въ основу своихъ изслѣдованій, и приходятъ такимъ путемъ въ соприкосновеніе съ философіей. Роберто Ардиго переходитъ постепенно отъ католическаго богословія къ разработкѣ критической и позитивной философій: продолжительная работа мысли, безъ рѣзкаго разрыва, незамѣтно приводитъ его къ своеобразной позитивной точкѣ зрѣнія. Фридрихъ Ницше начинаетъ въ роли филолога и историка культуры: но проблема культуры уже въ томъ видѣ, въ какомъ она предстала передъ нимъ въ узкой исторической рамѣ, будитъ въ немъ страстную работу мысли, ведущую его чрезъ стадію рѣзкой критики и полемики къ идеальному построенію, въ которомъ фантазія и чувство вступаютъ въ союзъ съ мышленіемъ. Для Вилльяма Джемса, первыя занятія котораго относились къ области медицины, исходнымъ пунктомъ его философскихъ исканій служитъ психологическій интересъ, а именно—интересъ къ тѣмъ психическимъ явленіямъ, которыя связаны съ волей, вѣрой и надеждой, и поэтому психологія религіи должна была заинтересовать его ближайшимъ образомъ. У такихъ людей, какъ Ф. Г. Брэдли, Рихардъ Авенариусъ, Жанъ-Марія Гюйо и Рудольфъ Эйкенъ, философское стремленіе пробудилось, повидимому, болѣе непосредственно, хотя и у нихъ оно проявляется въ индивидуально различныхъ формахъ. Собственно говоря, всѣ мы философствуемъ, хотя въ силу различныхъ внутреннихъ и вѣншихъ условій лишь немногіе изъ насъ доходятъ до связной работы мысли. «Изъ ста умствующихъ выходитъ одинъ мыслитель».

Для удобства подраздѣленія важнѣйшихъ философскихъ явленій послѣдней четверти истекшаго столѣтія можно разбить ихъ на три группы или направления.

Систематическое направление представлено группой мыслителей, задача которыхъ состоитъ преимущественно въ томъ, чтобы пролить свѣтъ на проблему бытія, которые, слѣдовательно, заняты построеніемъ связнаго міросозерцанія. Сюда относятся такіе мыслители, какъ Вундтъ, Ардигò, Брэдли и Фулье. Во *второмъ, философски-біологическомъ направленіи*, на первомъ планѣ стоитъ проблема познанія, и все стремленія сосредоточены здѣсь на томъ, чтобы найти простѣйшіе пути, могущіе удовлетворять требованія мышленія, причемъ само мышленіе разсматривается, какъ одинъ изъ спеціальныхъ видовъ жизни, слѣдующій общимъ ея законамъ. Сюда относятся естествоиспытатели Максвелль, Герцъ и Эрнстъ Махъ; это направление получило характерное развитіе въ попыткѣ Рихарда Авенаріуса дать естественную исторію проблемъ. Третье направленіе занято главнымъ образомъ проблемой цѣнности. Эта *философія цѣнности* отмежевала себѣ основныя этическія и религіозныя проблемы и стремится освѣтить ихъ или рѣшить съ новыхъ точекъ зрѣнія. У Гюйо и Ницше преобладаетъ субъективный факторъ. У Рудольфа Эйкена этотъ интересъ совпадаетъ съ нѣкотораго рода умозрѣніемъ, пытающимся показать необходимость объективныхъ силъ, дабы субъективность не оказалась висящей совершенно въ воздухѣ. Вилльямъ Джемсъ разрабатываетъ проблему цѣнности въ своемъ изслѣдованіи, посвященномъ психологін религін: онъ

старается дать всестороннее освѣщеніе природы религіозной жизни путемъ описанія различныхъ религіозныхъ типовъ.

Во всѣхъ трехъ группахъ психологическое наблюдение и анализъ играютъ важную роль, такъ что то четырехчленное дѣленіе философскихъ проблемъ, которое я историческимъ путемъ нашелъ въ своей «Geschichte der neueren Philosophie» *) и которое я старался ближе опредѣлить и обосновать въ сочиненіи «Philosophische Probleme» **), находитъ себѣ и здѣсь подтвержденіе.

Характеристика трехъ названныхъ группъ современныхъ мыслителей дастъ, надѣюсь я, возможность ориентироваться въ мірѣ современной мысли.

*) Г. Герфдингъ: „Исторія новой философіи“. Печатается въ „Библиотекѣ для Самообразования“.

**) Г. Герфдингъ: „Философскія проблемы“.

ГРУППА ПЕРВАЯ.

Объективно-систематическое направлѣніе.

I. Вильгельмъ Вундтъ.

1. Вундтъ являетъ собою крупный примѣръ огромной работоспособности нѣмцевъ. Ни одинъ изъ современныхъ философовъ не могъ бы превзойти его обиліемъ знаній, способностью объединять свои разнообразныя познанія общей точкой зрѣнія, неутомимымъ стремленіемъ къ точности и ясности какъ въ частностяхъ, такъ и въ цѣломъ. У него нѣтъ тонкости и задушевности Лотце; онъ шире и тверже опирается на почву дѣйствительности и не рискуетъ уходить въ метафизическую область такъ далеко, какъ Лотце. По сравненію со Спенсеромъ, онъ болѣе идеалистъ. Отъ широкой и прочной основы опыта онъ восходитъ къ вершинѣ мышленія,—вершинѣ, которую романтическая философія считала уже достигнутой, но которую Вундтъ, одушевляемый въ этомъ отношеніи критическимъ направлѣніемъ Канта, считаетъ лишь высшимъ наблюдательнымъ пунктомъ, нужнымъ намъ для того, чтобъ имѣть возможность оріентироваться.

Вундтъ родился 16 августа 1832 года близъ Маннгейма. Онъ изучалъ медицину, и именно занятія физиологіей привели его къ философіи. Въ его

Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung (1859 — 1862 г.) изслѣдуется, главнымъ образомъ, вліяніе движеній глаза на воспріятіе пространства. Въ 1861 году на сѣздѣ естествоиспытателей въ Шпейерѣ онъ читалъ докладъ о *физиологическомъ времени*, т.-е. о времени, необходимомъ для воспріятія и передачи чувственного впечатлѣнія. Въ *vorlesungen über die Menschen — und Tierseele* *) (1863 г., 3 изд. 1897) на ряду съ экспериментально-физиологическимъ методомъ примѣняется и методъ этнологическій. Пробывъ нѣсколько лѣтъ въ Гейдельбергѣ въ качествѣ экстраординарнаго профессора физиологіи, онъ въ 1874 г. замѣстилъ Альберта Ланге по кафедрѣ индуктивной философіи въ Цюрихѣ, но уже въ слѣдующемъ году занялъ мѣсто профессора философіи въ Лейпцигѣ, гдѣ и протекала до сихъ поръ его дѣятельность. Жизненное поприще Вундта совпадаетъ съ ходомъ его научныхъ занятій. Его личность не выступаетъ особенно замѣтно въ его трудахъ, но на того, кому приходится сталкиваться съ нимъ въ жизни, она дѣйствуетъ своей мягкой теплотой, открытой сердечностью и тихимъ интеллектуальнымъ одушевленіемъ.

Не задолго до своего перехода въ Лейпцигъ Вундтъ издалъ свою *Физиологическую психологію* (1874), которая на ряду съ «Элементами психофизики» Фехнера является основнымъ сочиненіемъ по экспериментальной психологіи. Оно подробно излагаетъ методы и знакомитъ съ физиологическими основами психологіи, и только тѣ отдѣлы психологіи, которые такимъ

В. Вундтъ: *Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ*. Пер. Н. Я. Розенбаха. Спб., 1897 г.

путемъ могутъ получить особое освѣщеніе, разработаны въ немъ подробно. Описаніе и анализъ оттъе-няются экспериментомъ на задній планъ. Болѣе равномѣрное изложеніе дано Вундтомъ позднѣе въ его *Grundriss der Psychologie* *) (1896).

Въ Лейпцигѣ онъ устроилъ психологическую лабораторію, первое университетское учрежденіе такого рода, и началъ издавать журналъ *Philosophische Studien* (20 томовъ отъ 1883 — 1903). Самъ Вундтъ въ своей статьѣ *Ueber psychophysische Kausalität und das Princip des psychophysischen Parallelismus* (*Philos. Studien* 1894, стр. 122—124) очень интересно рассказываетъ о томъ вліяніи, какое эти занятія экспериментальной психологіей оказали на его переходъ отъ физиологій къ философіи. Они убѣдили его въ самостоятельности психологіи по отношенію къ физиологій и метафизикѣ, самостоятельности, которую защищали уже англійская школа и Кантъ. Если бы меня спросили, — пишетъ онъ, — въ чемъ состояла и продолжаетъ состоять для меня психологическая цѣнность экспериментальныхъ наблюденій, то я сказалъ бы, что подъ ихъ вліяніемъ у меня сложилось и все болѣе и болѣе укрѣплялось совершенно новое представленіе о природѣ и связи душевныхъ процессовъ. Когда я впервые приступалъ къ психологическимъ проблемамъ, я раздѣлялъ общій, естественный для физиолога предразсудокъ, что образованіе чувственныхъ воспріятій является исключительно слѣдствіемъ физиологическихъ свойствъ нашихъ органовъ чувствъ. Сначала на дѣятельности чувства зрѣнія (особенно по отношенію къ представленію

В. Вундтъ: „Очеркъ Психологій“. Пер. подъ ред. проф. Н. Я. Грота. М., 1897 г.

пространства) я научился понимать тотъ актъ творческаго синтеза, который постепенно становился для меня руководящимъ началомъ и въ дѣлѣ психологическаго пониманія развитія высшихъ функцій воображенія и разсудка, въ чемъ старая психологія не могла оказать мнѣ никакого содѣйствія. Затѣмъ, когда я перешелъ къ изслѣдованію временныхъ отношеній теченія представленій, для меня открылось новое пониманіе развитія волевыхъ функцій (имѣю въ виду вліяніе подготовки и напряженія на сокращеніе фізіологическаго времени) — внѣшнихъ изъ внутреннихъ, сложныхъ изъ простыхъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ мнѣ открылось пониманіе тѣсной связи всѣхъ психическихъ функцій, разъединяемыхъ искусственными отвлеченіями и такими названіями, какъ представленіе, чувство и воля, словомъ: я понялъ нераздѣльность и внутреннюю однородность душевной жизни на всѣхъ ея ступеняхъ».

Такимъ путемъ Вундтъ пришелъ къ понятію синтеза, къ которому Кантъ въ свое время пришелъ путемъ анализа функцій разсудка и воспріятія пространства и времени. Подъ именемъ творческаго синтеза» онъ понимаетъ особаго рода объединеніе и сложеніе; продуктъ этого сложенія получаетъ такія свойства, какими не обладалъ ни одинъ изъ элементовъ, взятыхъ въ отдѣльности. Нерѣдко Вундтъ не замѣчаетъ того, что это понятіе, хотя и очень подходящее для описанія особенной природы душевныхъ процессовъ, не даетъ еще объясненія. Онъ особенно подчеркиваетъ моментъ активности при синтезѣ, что постепенно заставляло его (въ позднѣйшихъ изданіяхъ Психологіи) смотрѣть на волю, какъ на центральное явленіе душевной жизни.

Занятія психологіей не были, однако, единственнымъ путемъ, приведшимъ Вундта отъ естествознанія къ философіи. Въ качествѣ естествоиспытателя онъ обратилъ вниманіе на то, что всѣ наши знанія о природѣ опираются на извѣстныя предпосылки. Невольно являлся поэтому вопросъ, чтó же служитъ основаніемъ самыхъ этихъ предпосылокъ, которыми все обосновано для насъ? Этимъ путемъ возникаетъ теорія познанія. Сочиненіе *Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Kausalprinzip*, глава изъ философіи естествознанія (Эрлангенъ, 1866 г.) разсматривало этотъ вопросъ. Здѣсь Вундтъ пытался вывести аксіомы физики изъ положенія, что все имѣетъ свое основаніе, присоединяя къ этому положенію еще другое—что всякое явленіе природы есть движеніе. Это второе положеніе обосновывается у него въ свою очередь тѣмъ, что движеніе есть измѣненіе простѣйшее, такъ какъ движущаяся вещь измѣняетъ только свое положеніе въ отношеніи къ другимъ вещамъ, не теряя при этомъ обязательно какія-либо изъ своихъ свойствъ. Здѣсь Вундтъ не уяснилъ еще себѣ гносеологическихъ трудностей, связанныхъ съ такимъ взглядомъ, который, по сравненію съ его позднѣйшей теоріей знанія, имѣетъ нѣсколько догматическій характеръ.

Двумя различными путями Вундтъ былъ приведенъ такимъ образомъ къ философіи. Въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ онъ продолжалъ углублять и расширять свое понятіе философіи.

Ислѣдованіе проблемы познанія побудило Вундта заняться разработкой его большого сочиненія по логикѣ (*Logik, eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*).

1880—83, 2. Aufl. in 3 Bänden 1893—1895). Важность и цѣнность этого сочиненія опредѣляются именно тѣмъ, что въ немъ обработанъ богатый матеріалъ изъ области спеціальныхъ наукъ. Вундтъ разсматриваетъ науку скорѣе какъ исторически данный фактъ въ духовной жизни человѣчества, чѣмъ какъ извѣстное стремленіе, возможность и оправданіе котораго подлежатъ изслѣдованію. Эта черта характерна для всей философіи Вундта. Это сообщаетъ его труду по логикѣ скорѣе характеръ энциклопедіи, чѣмъ изслѣдованія принципіальныхъ вопросовъ. Быть можетъ, въ формальномъ и принципіальномъ отношеніи слѣдуетъ отдать предпочтеніе сочиненіямъ по логикѣ *Зиварта*, *Шуппе* и *Вэнно Эрдмана*, но ни одно изъ нихъ не обладаетъ такой полнотой реальныхъ данныхъ, какъ сочиненіе Вундта.

Принадлежащее Вундту изложеніе *Этики**) (1886 г., 3. Aufl. 1902) имѣетъ характеръ аналогичный съ тѣмъ, какой имѣетъ его логика. Подобно наукѣ онъ разсматриваетъ и этическое, какъ такой фактъ, который отдѣльные индивидуумы должны признавать и преемственно поддерживать, и не входить въ разсмотрѣніе тѣхъ трудностей, какія содержитъ въ себѣ требованіе этого признанія, какъ скоро возникаетъ вопросъ объ опредѣленномъ обоснованіи его. *Этика* Вундта имѣетъ своимъ основаніемъ коллективную психологію: послѣдняя показываетъ, какъ этическіе принципы возникаютъ изъ историческихъ и соціальныхъ связей, въ которыхъ протекаетъ жизнь всякаго человѣка. О мѣстѣ, какое занимаетъ этика въ философіи Вундта въ ея цѣломъ, я буду говорить поздиѣе.

*) В. Вундтъ: „Этика“. Сиб., 1887—1888 г.

Главный философский труд Вундта—его *System der Philosophie* *) (1889 г., 2. Aufl. 1897). Въ этомъ сочиненіи и его искусство изложенія достигаетъ своей вершины. Здѣсь онъ даетъ резюмирующее изложеніе философіи въ ея цѣломъ и ея проблемъ. Къ этому сочиненію примыкаетъ *Einleitung in die Philosophie* *** (1901),—введеніе, которое въ сравненіи съ предыдущими сочиненіями даетъ, однако, нѣкоторые новые отбѣнки въ точкѣ зрѣнія Вундта. Наибольшее мѣсто въ этомъ сочиненіи отводится характеристикѣ различныхъ направленій въ исторіи философіи.

Къ философіи приводитъ, по мнѣнію Вундта, извѣстная интеллектуальная потребность, которая все болѣе и болѣе выступаетъ въ своемъ отличіи отъ потребности религіозной, нисколько не устраниая, однако, послѣдней. Философіей называется такое жизненопиманіе и міросозерцаніе, которое удовлетворяетъ какъ требованіямъ разсудка, такъ и требованіямъ чувства. Въ новѣйшее время удовлетвореніе этой интеллектуальной потребности не составляетъ уже, какъ у древнихъ грековъ, задачу исключительно одной только философіи. Отдѣльныя науки, развиваясь постепенно, подѣлили между собою опытъ. Ихъ можно раздѣлить на три группы. Математика есть ученіе о числахъ, пространствахъ и движеніи. Естествознаніе—ученіе о процессахъ и предметахъ природы. Наука о духѣ дѣлится на психологію, филологію и исторію. Отличіе этихъ трехъ группъ

*) В. Вундтъ: „Система философіи“. Пер. А. М. Водена. Сиб., 1902 г.

**) В. Вундтъ: „Введеніе въ философію“. Перев. подъ ред. кн. С. И. Трубецкаго М., 1902 г.

другъ отъ друга состоитъ, впрочемъ, не только въ различіи ихъ объектовъ, но — и особенно — въ различіи усвояемыхъ ими точекъ зрѣнія. Развитие всѣхъ этихъ наукъ сильно способствовало росту интеллектуальнаго интереса. Философія не можетъ, какъ это полагала романтическая спекуляція, пренебрегать наукой; ея задача — устанавливать согласнымъ образомъ связь между познаніями, добытыми отдѣльными науками, такъ чтобы ни одна изъ спеціальныхъ точекъ зрѣнія не получала односторонняго господства, и такъ чтобъ устанавливалась гармонія между интеллектуальными интересами и этическими потребностями. По мнѣнію Вундта, можно исторически показать, какъ наши понятія, развившись первоначально изъ древней философіи, возвращаются, пройдя среду спеціальныхъ наукъ, обратно къ философіи.

Философію Вундтъ дѣлитъ на ученіе о познаніи и ученіе о принципахъ. Къ *ученію о познаніи* относятся ученіе о мышленіи (формальная логика) и исторія и теорія познанія (реальное ученіе о познаніи). *Ученіе о принципахъ* имѣетъ общую часть, которую Вундтъ называетъ метафизикой, и которая, по его замѣчанію, служитъ завершеніемъ, а не началомъ философіи, и двѣ спеціальныя части: философію природы и философію духа.

Согласно этому должны бы существовать только двѣ философскія проблемы: проблема познанія и проблема бытія. *Этика* отводится мѣсто въ ученіи о принципахъ, какъ одной изъ спеціальныхъ вѣтвей философіи духа (на ряду съ эстетикой и философіей религіи); но самостоятельныхъ проблемъ и способовъ ихъ изслѣдованія она не имѣетъ. Однако,

здѣсь у Вундта замѣчается нѣкоторое колебаніе. Въ своей характеристикѣ философскихъ направленій (въ *Einleitung in die Philosophie*) онъ опредѣленно различаетъ три проблемы, ставя на ряду съ гносеологической и метафизической проблемами этическую проблему. Проблема гносеологическая имѣетъ своимъ объектомъ человѣка, какъ существо познающее, этическая—человѣка, какъ существо волящее, а метафизическая проблема касается обѣихъ сторонъ его существа. Это согласно также и съ его пониманіемъ философіи, которой надлежитъ привести къ соглашенію интеллектуальные интересы съ этическими потребностями,—задача, предполагающая самостоятельность этической проблемы.

Психологія относится къ спеціальнымъ наукамъ на ряду съ филологіей и исторіей и не причисляется къ философіи. Въ собственной психологіи Вундта, однако, ясно выражено различіе между спеціальными экспериментальными изслѣдованіями и тѣми психологическими точками зрѣнія, которыя имѣютъ значеніе для «философіи духа», особенно для ея общей части, которая должна дать связную общую концепцію духовнаго бытія и становленія. Онъ готовъ признать далѣе, что психологія должна занимать среди отдѣльныхъ наукъ исключительное положеніе, благодаря тому, что она стоитъ въ болѣе непосредственномъ отношеніи къ философскому ученію о познаніи, чѣмъ какая-либо другая наука, такъ какъ каждый актъ познанія есть эмпирически данный духовный процессъ и, какъ таковой, подлежитъ обсужденію психологіи. Отсюда слѣдуетъ, что мы имѣемъ право говорить объ особой психологической проблемѣ и, слѣдовательно, можемъ воспользоваться

названными выше четырьмя философскими проблемами для расчлененія нашего изложенія философіи Вундта.

2. Исторіи экспериментальной психологіи должно быть предоставлено указать и опредѣлить значеніе Вундта въ дѣлѣ разработки методовъ и организаціи этой дисциплины. Здѣсь Вундтъ на ряду съ Фехнеромъ, настоящимъ основателемъ этой специальности, является самымъ значительнымъ изслѣдователемъ. Но въ то время какъ Фехнеръ (на что было указано Вундтомъ въ его рѣчи, посвященной памяти Фехнера) не имѣлъ, собственно, ясно выраженного психологическаго интереса, занимаясь лишь тѣми изслѣдованіями, которыя касались вопроса о порогѣ сознанія и которыя благодаря этому могли, по его мнѣнію, пролить свѣтъ на отношеніе матеріальнаго и духовнаго, Вундтъ имѣетъ болѣе широкіе психологическіе интересы, а кромѣ того психологія, взятая въ цѣломъ, имѣетъ у него важное значеніе для философіи въ рядѣ различныхъ пунктовъ. Я остановлюсь подробнѣе на трехъ такихъ пунктахъ, а именно: на отношеніи психологіи къ физиологіи, на своеобразныхъ особенностяхъ душевной жизни и на элементахъ душевной жизни.

а) Отношеніе психологіи къ физиологіи пріобрѣтаетъ неизбежно философское значеніе, такъ какъ для опредѣленія отношенія между духовнымъ и матеріальнымъ вопросъ этотъ является рѣшающимъ. Вундтъ разсматриваетъ этотъ вопросъ не только въ своей «Психологіи» и «Системѣ философіи», но и въ упомянутой уже выше статьѣ «Ueber psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus».

Въ противоположность Фехнеру Вундтъ не считаетъ психофизическаго параллелизма полнымъ рѣшеніемъ проблемы. Различіе наукъ, думаетъ онъ, покоится скорѣе на различіи точекъ зрѣнія, чѣмъ на различіи объектовъ, а потому одинъ и тотъ же объектъ можетъ встрѣчаться въ весьма различныхъ наукахъ. Психологія и фізіологія разсматриваютъ одинъ и тотъ же объектъ съ различныхъ точекъ зрѣнія. Но необходимость различныхъ точекъ зрѣнія не доказываетъ того, чтобы были даны различные самостоятельные объекты. Если мы прослѣдимъ развитіе духовнаго начала шагъ за шагомъ отъ низшихъ ступеней до высшихъ, то вынуждены будемъ предположить, что эта лѣствица подготовлена въ бессознательной природѣ, и что природа представляетъ, слѣдовательно, процессъ саморазвитія духа. Слѣдовательно, Вундтъ является, въ концѣ-концовъ, сторонникомъ совершенно идеалистическаго толкованія. «Параллелизмъ» есть для него лишь вспомогательная гипотеза, а не окончательная точка зрѣнія. Но въ качествѣ предварительной гипотезы параллелизмъ необходимъ, такъ какъ мы не можемъ не предполагать, что между причиной и слѣдствіемъ должна существовать нѣкоторая однородность, и потому воздѣйствіе духовнаго на матеріальное и обратно являлось бы чудомъ. Въ связи съ этимъ Вундтъ придаетъ также большое значеніе закону сохраненія физической энергіи, который требуетъ для всякаго увеличенія или уменьшенія физической энергіи физическихъ эквивалентовъ, чѣмъ исключается обычное ученіе о взаимодействіи.

Много разъ приходилось Вундту завѣрять, что онъ никогда не измѣняетъ этой точки зрѣнія, даже

№ 11716

Областная
Библиотека
Фундаментальная

тогда, когда высказывается, повидимому, въ противорѣчїи съ нею. По его словамъ, тамъ, гдѣ дѣло не касается принципіальныхъ вопросовъ, онъ пользуется популярнымъ способомъ выраженія съ тѣмъ же правомъ, съ какимъ послѣдователь Коперника говорить о восходѣ и заходѣ солнца. Миѣ кажется, однако, что трудность, которую находятъ въ этомъ пунктѣ у Вундта, проистекаетъ не только отъ того или иного способа выраженія. Именно, есть два пункта, въ которыхъ онъ опредѣленно устанавливаетъ исключенія изъ параллелизма. Во-первыхъ, по его мнѣнію, связь элементовъ сознанія другъ съ другомъ не можетъ быть разсматриваема съ фізіологической точки зрѣнія; только отдѣльные элементы. а не связи ихъ, имѣютъ фізіологическіе корреляты. Во-вторыхъ, нѣтъ такого коррелята и для того сознанія цѣнности, которое связывается съ душевными явленіями.—Первое ограниченіе параллелизма обусловливается незаконнымъ употребленіемъ различія. проводимаго между формой и матеріей, между связью и элементомъ. Понятіе элемента означаетъ всегда лишь приближеніе къ чисто данному, и поэтому между связью и элементами можно различать лишь въ весьма грубыхъ чертахъ и только относительно. Кромѣ того, связь есть совершенно такое же фактически данное, какъ и элементы. Второе ограниченіе обусловливается незаконнымъ разъединеніемъ цѣнности и того, съ чѣмъ она связана. Тотъ фактъ, что нѣчто чувствуется, какъ цѣнное, есть такой же психическій процессъ, какъ и всякій другой. Или, если угодно, цѣнность есть такой же психическій элементъ или психическое качество, какъ цвѣтъ или тонъ. Дѣлать эти исключенія было бы поэтому,

думается мнѣ, непослѣдовательно. Если Вундтъ такъ усиленно настаиваетъ на нихъ, то происходитъ это, конечно, отъ его стремленія охранить самостоятельность психологін. Прежде, думаетъ онъ, этой самостоятельности угрожали захваты со стороны спиритуализма; въ настоящее время слѣдуетъ особенно опасаться захватовъ со стороны матеріализма. ¹

Вѣрное пониманіе теоріи Вундта затрудняется въ особенности слѣдующимъ обстоятельствомъ: признавая, что физическая энергія въ мірѣ постоянна, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ говоритъ о возрастаніи энергіи въ духовной области. Между тѣмъ изъ главныхъ мѣстъ этой части его ученія видно, что подъ ростомъ духовной энергіи онъ понимаетъ отчасти образованіе новыхъ психическихъ качествъ, отчасти привхожденіе новыхъ цѣнностей. ² Мнѣ представляется болѣе вѣрнымъ говорить о концентраціи и организаціи энергіи, а не объ ея ростѣ. Психическая цѣнность предполагаетъ вообще концентрацію, а не возрастаніе энергіи. Съ другой стороны, именно принципъ сохраненія психической энергіи необходимъ для пониманія такихъ болѣзненныхъ состояній, какія происходятъ отъ односторонняго направленія и раздѣленности сознанія.

б) По мнѣнію Вундта, на всѣхъ ступеняхъ душевной жизни и во всѣхъ формахъ ея проявленія выступаютъ такія качества, благодаря которымъ она является чѣмъ-то противоположнымъ матеріальной жизни природы, хотя послѣдняя и составляетъ внѣшнюю, чувственно воспринимаемую сторону ея. Въ различныхъ изложеніяхъ своихъ взглядовъ Вундтъ перечисляетъ эти особенности нѣсколько различно.

Однако, важнѣйшими ихъ чертами вездѣ являются слѣдующія три, которыя мы теперь и обсудимъ.

а) Всякое душевное содержаніе есть процессъ, дѣятельность, находящаяся въ непрерывномъ взаимодействіи съ другими процессами и опредѣляемая предшествующими процессами. Душа не есть «вещь» или «субстанція», а дѣятельность, активность. Это понятіе души Вундтъ называетъ актуальнымъ въ противоположность субстанціальному понятію души, котораго придерживаются, каждый по-своему, какъ спиритуализмъ, такъ и матеріализмъ.³ Сущность души проявляется въ непрерывной связи всѣхъ душевныхъ процессовъ. Эта связь дѣлаетъ невозможнымъ для насъ представлять себѣ душу по аналогіи съ матеріальнымъ атомомъ, къ чему постоянно бываетъ склоненъ спиритуализмъ. Во всѣхъ тѣхъ пунктахъ, гдѣ мы можемъ наблюдать душевную жизнь, и чѣмъ точнѣе мы производимъ наши изслѣдованія, мы всегда находимъ непрерывность. Законнымъ является поэтому предположеніе, что непрерывность простирается и за предѣлы возможнаго психологическаго наблюденія; въ качествѣ вспомогательнаго понятія употребляется при этомъ безсознательное.

б) Другая особенность душевной жизни состоитъ въ способности порождать путемъ объединенія данныхъ элементовъ качественно новое содержаніе. Для обозначенія этой особенности можетъ служить понятіе творческаго синтеза. Она проявляется въ каждомъ чувственномъ воспріятіи, а наиболѣе наглядно при образованіи представленія пространства — въ томъ, какъ это послѣднее образуется путемъ взаимодействія ощущеній зрѣнія, осязанія и движенія, и въ тембрѣ тоновъ, порождаемомъ взаимодействіемъ оберто-

новъ и основныхъ тоновъ. Сначала эта особенность была открыта въ области высшихъ душевныхъ процессовъ, при возникновеніи образовъ фантазіи, понятій и идей. Творческій синтезъ представляетъ собою, однако, такую особенность, которая наблюдается какъ въ области самыхъ элементарныхъ, такъ и въ области высшихъ душевныхъ процессовъ. Также и въ этомъ отношеніи сказывается непрерывность душевной жизни.

Въ выраженіи «творческій синтезъ» Вундтъ придаетъ особенное значеніе слову «творческій». Онъ (какъ уже было отчасти упомянуто) не указываетъ отчетливо той проблемы, которая кроется въ этомъ, и предѣловъ того объясненія, которое дается этимъ. Въдѣ то качественно новое, что привходитъ, на примѣръ, когда, согласно генетической теоріи, путемъ синтеза разнородныхъ ощущеній, возникаетъ пространственная форма, или, когда, на примѣръ, какая-нибудь гениальная идея складывается на основѣ мотивовъ, которые она приводитъ въ совершенно новую связь,—это новое не становится болѣе понятнымъ оттого, что оно будетъ названо порожденіемъ творческаго синтеза. Это выраженіе можетъ быть справедливо употребляемо для описанія новаго въ продуктѣ по сравненію съ факторами и хорошо подходитъ для выдѣленія этого новаго; но оно оставляетъ открытой большую проблему и потому не должно быть употребляемо, какъ окончательное рѣшеніе вопроса.

γ) Къ только-что названнымъ особенностямъ тѣсно примыкаетъ третій признакъ душевной жизни. По мнѣнію Вундта, нигдѣ душевная активность не обнаруживается столь ясно, какъ тамъ, гдѣ то или

другое явленіе посредствомъ процесса, который можно назвать «относящимъ анализомъ», расчленяется и разлагается на отдѣльныя составныя части. Это расчлененіе никогда не происходитъ такъ, чтобы части выступали затѣмъ какъ самостоятельныя единицы; оно происходитъ такъ, что эти части сохраняютъ свое отношеніе къ цѣлому и получаютъ присущее имъ значеніе именно въслѣдствіе опредѣленнаго мѣста, занимаемаго ими внутри цѣлаго. Въ качествѣ пояснительнаго примѣра Вундтъ пользуется тѣмъ способомъ, съ помощью котораго мы можемъ на всемъ полѣ зрѣнія (Blickfeld) особенно выдѣлять какую-нибудь точку фиксаціи, заставляя падать раздраженіе, соотвѣтствующее этой точкѣ, на мѣсто наиболѣе яснаго зрѣнія сѣтчатки. Различающее вниманіе, которое проявляется въ относящемъ анализѣ, Вундтъ называетъ *интерцепціей*. Благодаря интерцепціи, части какого-нибудь цѣлаго образа могутъ проходить передъ нами постепенно, не теряя своей связи съ цѣлымъ. Такъ, для говорящаго мысль до расчлененія отдѣльныхъ частей ея является однимъ цѣлымъ; для художника его произведеніе представляется законченнымъ цѣлымъ, прежде чѣмъ отдѣльныя части различены и выполнены. Этимъ путемъ достигается возрастающая ясность и отчетливость.

в) Активная сторона душевной жизни обратила на себя вниманіе Вундта первоначально при изслѣдованіи чувственнаго воспріятія и представленія. Это изслѣдованіе привело его къ понятію интерцепціи, о которомъ я уже предварительно упоминалъ,—одному изъ самыхъ трудныхъ понятій его философіи.

Апперцепція — это такая активность, которая проявляется не только въ области представлений, но также и во всякомъ чувствѣ, поскольку удовольствіе и неудовольствіе опредѣляются отношеніемъ содержанія представлений къ психической дѣятельности; она проявляется также и въ томъ, что въ болѣе тѣсномъ смыслѣ называется волей. Если Вундтъ въ качествѣ пояснительнаго примѣра пользуется различіемъ между полемъ зрѣнія (Blickfeld) и точкой фиксаціи (Blickpunkt), то по этому поводу слѣдуетъ между прочимъ, замѣтить, что апперцепція, согласно его теоріи, не только различаетъ, — въ тѣхъ случаяхъ, напримѣръ, когда въ цѣлой связи впечатлѣній фиксируется какой-нибудь отдѣльный пунктъ, но и объединяетъ — какъ при образованіи всякаго понятія и сужденія. Она составляетъ противоположность преимущественно пассивнымъ и непривольнымъ процессамъ, напр., простой ассоціаціи представлений.

Вундтъ высказывается противъ той психологической теоріи, которая хочетъ свести все въ сознаниі къ внѣшней ассоціаціи самостоятельныхъ представлений, противъ такъ-называемой association-psychology. Онъ утверждаетъ, что при всякой ассоціаціи дѣйствуетъ апперцепція, такъ что дѣленіе на ассоціацію и апперцепцію есть, собственно, нѣкотораго рода абстракція, къ которой дѣйствительность можетъ болѣе или менѣе приближаться. Не легко, однако же, согласить съ этимъ все относящіяся сюда замѣчанія Вундта. Вундтъ говоритъ вмѣстѣ съ тѣмъ и о такихъ простыхъ ассоціаціонныхъ процессахъ, при которыхъ воля не имѣетъ совершенно никакого вліянія; характеризуются они полнымъ отсутствіемъ

вліянія воли на способъ ихъ появленія. Если онъ далѣе предполагаетъ, что въ мозгу существуетъ особый «апперцепціонный центръ», то тѣмъ самымъ признается, повидимому, также, что апперцепція въ сравненіи съ ассоціаціями и другими болѣе пассивными процессами должна быть самостоятельнымъ процессомъ. ⁴ Вопросъ становится еще болѣе запутаннымъ, благодаря тому, что въ апперцепціи проводится, въ свою очередь, различіе между активной и пассивной апперцепціей. Активная апперцепція характеризуется тѣмъ, что она опредѣляется какимъ-нибудь предваряющимъ представленіемъ и допускаетъ болѣе чѣмъ одну возможность, тогда какъ пассивная апперцепція опредѣляется чувственнымъ впечатлѣніемъ и совершается только въ одномъ опредѣленномъ направленіи.

Я не могъ убѣдить себя въ необходимости вводить въ психологію это понятіе. Въ самомъ дѣлѣ, понятіе вниманія содержитъ въ себѣ все, что даетъ опытъ. Какъ актъ непроизвольный (приблизительно соотвѣтствуетъ пассивной апперцепціи Вундта), вниманіе дѣйствуетъ при всякомъ чувственномъ воспріятіи (напр., при фиксаціи какой-нибудь отдѣльной точки въ полѣ зрѣнія), а также и при всякой ассоціаціи представленій (такъ какъ появленіе того или другого представленія зависитъ въ значительной степени отъ господствующаго чувства и интереса). Какъ актъ произвольный, вниманіе (приблизительно соотвѣтствуетъ активной апперцепціи Вундта) проявляется тамъ, гдѣ акту вниманія предшествуетъ ожиданіе или стремленіе воспринять или представить себѣ нѣчто вполне опредѣленное. И задача психологіи состоитъ въ томъ, чтобы прослѣдить дѣятель-

ность вниманія во всѣхъ ея спеціальныхъ градаціяхъ и формахъ, начиная отъ самыхъ элементарныхъ до самыхъ высокихъ.

Существенное въ теоріи апперцепціи Вундта сводится къ тому, что она выдвигаетъ значеніе внутреннихъ центральныхъ условій психической дѣятельности въ противоположность внѣшнимъ и периферическимъ условіямъ. Особенно подчеркивается у Вундта тотъ фактъ, что характеръ и способы самодѣятельной переработки и воспріятія нами чувственныхъ впечатлѣній и представленій опредѣляются всей предшествующей исторіей развитія жизни сознанія. Я предпочелъ бы выразить это такъ: степень и направленіе вниманія опредѣляются потребностью и стремленіемъ жизни на данной ступени развитія, а эта потребность и это стремленіе въ свою очередь опредѣляются предшествовавшимъ ходомъ жизни.

Трудности апперцепціонной теоріи Вундта стоятъ, вѣроятно, въ связи съ тѣмъ обстоятельствомъ, что понятіе апперцепціи образовалось у него отчасти экспериментальнымъ путемъ, а именно на опытахъ, относившихся къ подготовленному и сознательному вниманію, отчасти по историческимъ образцамъ (преимущественно по Канту и Лейбницу), у которыхъ въ основѣ ученія объ апперцепціи лежали также функціи яснаго и отчетливаго сознанія. Благодаря этому, отношеніе ясно сознательныхъ функцій душевной жизни къ полусознательнымъ, произвольныхъ къ произвольнымъ получило извѣстную неясность. Неясность эта осталась и послѣ того, какъ позднѣе Вундтъ настолько расширилъ понятіе объ апперцепціи, что оно стало распространяться у него на всю душевную жизнь. Понятіе апперцепціи не под-

вергалось при этомъ измѣненіямъ, требуемымъ его большимъ объемомъ. Изъ цѣлаго ряда сочиненій Вундта и отдѣльныхъ изданій ясно видно, что Вундтъ стремится отвести понятію активности, какъ выраженію дѣятельности и стремленія, опредѣляемыхъ изнутри, преобладающее мѣсто въ психологін. Понятіе воли все болѣе и болѣе представляется ему типичнымъ, центральнымъ понятіемъ. по аналогін съ которымъ слѣдуетъ понимать все остальное содержаніе душевной жизни. Во второмъ изданіи своей «Логикѣ» Вундтъ называетъ свою психологическую концепцію «волютаризмомъ», — выраженіе, заимствованное имъ по собственному его заявленію у *Фридриха Паульсена*. у котораго оно употребляется въ противоположность интеллектуализму старой психологін. ⁵ Однако, психологія Вундта даже въ ея позднѣйшихъ формахъ (въ «Grundriss», въ третьемъ изданіи «Menschen — und Tierseele» и въ пятомъ изданіи «Physiologische Psychologie») не излагается, какъ психологія воли, которая слѣдила бы за развитіемъ воли отъ одной ступени къ другой и разсматривала бы остальные элементы сознанія въ ихъ отношеніи къ ней. Попытки въ этомъ направленіи, представляющія не малый интересъ, принадлежатъ *Фридриху Гюблю*. *Альфреду Фулье* и *Г. Ф. Стауту*. Что же касается Вундта, то онъ даже не причисляетъ волю къ элементамъ жизни сознанія. Онъ разсматриваетъ явленія воли, какъ наиболѣе сложныя и спеціальныя формы жизни сознанія, относя къ психическимъ «элементамъ» только ощущенія и чувства. Это объяснимо исключительно тѣмъ, что Вундтъ, начавъ свои занятія психологіей съ чувственнаго воспріятія

и связанныхъ съ нимъ интеллектуальныхъ функцій, въ дальнѣйшемъ развитіи своихъ взглядовъ пришелъ къ сознанію принципиальнаго значенія психической активности, но не могъ при этомъ сдѣлать активность главнымъ, все обусловливающимъ элементомъ. Отношеніе между элементарными и сложными психическими явленіями остается у него всегда неяснымъ. ⁶ Оправданіемъ тѣхъ трудностей, которыя представляетъ такимъ образомъ изученіе психологическихъ сочиненій Вундта, служить, согласно этому толкованію, именно его сорокалѣтняя непрерывная и неутомимая работа, начавшаяся съ того момента, когда онъ изъ области естествознанія попалъ въ область философіи. На этомъ пути Вундтъ, благодаря своей всесторонности и обилію знаній, пролилъ свѣтъ на массу явленій, чего, быть можетъ, нельзя было бы сдѣлать при болѣе прямолинейномъ и рѣзко очерченномъ изложеніи.

3. Что касается проблемы познанія въ обработкѣ Вундта, то въ настоящемъ изложеніи я остановлюсь, главнымъ образомъ, на его *System der Philosophie*,— сочиненіи, въ которомъ, по моему мнѣнію, рѣшающіе пункты выдѣлены наиболѣе ясно и точно.

а) Уже въ обычномъ, научно еще несформированномъ, познаніи отчетливо обнаруживаются важнѣйшіе мыслительные процессы. Познаніе бываетъ отчасти описательное, отчасти повѣствовательное: оно направляется отчасти на указаніе качествъ, отчасти — на установку процессовъ. Въ строгомъ мышленіи описанію соответствуетъ указаніе тождества, повѣствованію—раскрытіе логическаго отношенія зависимости. Въ описаніи выступаетъ элементъ постоянства или статическое начало, въ повѣствованіи—элементъ из-

мѣнчивости или динамическое начало. Отношеніе зависимости съ полной ясностью проявляется въ выводѣ, въ способахъ и пріемахъ вывода одного положенія изъ другихъ. Поэтому мышленіе старается сводить всё временныя и пространственныя отношенія къ логическимъ отношеніямъ зависимости. чтобъ уподобить ихъ отношенію заключенія къ посылкамъ въ какомъ-нибудь выводѣ. Не ограничиваясь простымъ констатированіемъ качествъ, мы измѣняемъ эти послѣднія, чтобы найти существующее между ними отношеніе зависимости. Таково наше естественное стремленіе, потому что логическая зависимость есть единственный видъ зависимости, который непосредственно совпадаетъ съ собственной закономѣрностью мышленія; зависимость здѣсь не внѣшняя: свобода и необходимость мысли здѣсь непосредственно совпадаютъ. Всѣ реальныя отношенія зависимости мы стараемся сводить поэтому къ логическимъ отношеніямъ зависимости. Это стремленіе находитъ себѣ выраженіе въ принципѣ, согласно которому все имѣетъ свое основаніе (законъ основанія) и который устанавливаетъ тѣснѣйшимъ образомъ взаимную связь между нашими различными мыслительными актами.

Познаніе начинается всегда съ убѣжденія въ реальности и дѣйствительности представленій—какъ *наивный реализмъ*. Различіе между самымъ познаніемъ и его предметомъ еще не проводится; такое различіе предполагаетъ позднѣйшую рефлексію. Философы не замѣчаютъ сплошь и рядомъ того, что рефлексія характеризуетъ всегда позднѣйшую, а не начальную стадію. Чтобы отказаться отъ реальности непосредственно даннаго, нужно имѣть достаточныя

для этого основанія. Основаніемъ для этого служить именно противоположность элементовъ измѣнчивости и постоянства. Объективное значеніе можетъ имѣть лишь то, что остается пребывающимъ, несмотря на всѣ измѣненія, то, что можетъ быть найдено лишь путемъ мыслительной работы, а не путемъ непосредственнаго воспріятія. Съ того момента, когда мышленіе начинаетъ вырабатывать объективныя понятія, которыя могли бы стать на смѣну измѣнчиваго содержанія непосредственнаго воспріятія, наивный реализмъ начинаетъ постепенно переходить въ *критическій*. Этотъ переходъ является лишь продолженіемъ процесса, который начинается уже въ наивномъ реализмѣ и обнаруживается здѣсь въ различеніи, проводимомъ между воспріятіемъ, воспоминаніемъ и воображеніемъ. По вопросу объ отношеніи наивнаго реализма къ критическому Вундтъ написалъ превосходную статью, которую можно найти въ 12-мъ и 13-мъ томахъ журнала «*Philosophische Studien*».

На пути отъ наивнаго реализма къ критическому слѣдуетъ различать три стадіи: стадію воспріятія, затѣмъ стадіи разсудочнаго и разумнаго познанія. Эти три стадіи соотвѣтствуютъ, въ указанной преемственности, точкамъ зрѣнія—практической жизни, специальныхъ наукъ и философій.

б) Въ *воспріятіи* время и пространство играютъ роль двухъ формъ, въ которыхъ происходитъ упорядоченіе даннаго—какъ постоянное въ противоположность измѣнчивымъ качествамъ. Они являются обнаруженіемъ непрерывной работы мысли. Законы пространства и времени могутъ быть фиксированы въ понятіяхъ, и потому мышленіе имѣетъ естествен-

ную склонность не идти далѣе ихъ, а качества считать какъ нѣчто субъективное по сравненію съ ними.

Разсудочное познаніе начинается тогда, когда строгое требованіе постоянства и неизмѣнности заставляетъ насъ отказаться отъ непосредственнаго возрѣнія и замѣстить его словами и символами. Лишь то, что можетъ быть опредѣлено въ понятіи, называется здѣсь объектомъ. Здѣсь мы необходимо попадаемъ въ область гипотезъ; но есть логическія основанія, которыя вынуждаютъ насъ къ этому: мышленіе старается установить между всѣми частями эмпирическаго содержанія связь, свободную отъ противорѣчій. Здѣсь все сводится къ законамъ мышленія. Однако, намъ никогда и нигдѣ не дано чистаго мышленія, какъ не дано и чистаго опыта. Тѣмъ самымъ отвергается какъ апіоризмъ, такъ и эмпиризмъ. Полемъ дѣятельности разсудочнаго познанія является какъ математика и естествознаніе, такъ и психологія. Хорошій примѣръ представляетъ естественнонаучное понятіе матеріи или матеріальной субстанціи. Это понятіе создается слѣдующимъ образомъ: всѣ матеріальныя свойства сводятся къ пространственнымъ отношеніямъ, къ движенію и положенію, и такое сведеніе мотивируется именно тѣмъ, что только это даетъ возможность выводить простымъ способомъ и согласно собственнымъ законамъ мышленія одно матеріальное измѣненіе изъ другого. Эмпирическими качествами пользуются въ естествознаніи лишь въ видѣ вспомогательнаго средства для того, чтобы заключать обратно къ пространственнымъ и временнымъ отношеніямъ объектовъ. Задача теоріи матеріи состоитъ не въ томъ,

чтобы создать представленія, сходныя съ явленіями эмпирическихъ тѣлъ, и даже не въ томъ, чтобъ образовать вообще наглядныя представленія, а въ томъ, чтобъ установить понятія, съ помощью которыхъ можно было бы выводить данныя эмпирическія явленія изъ другихъ, ранѣе данныхъ. Что справедливо о понятіи матеріи, справедливо также и о такихъ понятіяхъ, какъ инерція и энергія. Образование такихъ понятій всегда подчиняется требованію — установить свободную отъ противорѣчій связь, въ согласіи съ закономъ основанія.

Въ области, подлежащей вѣдѣнію психологій, нѣтъ, по мнѣнію Вундта, основанія предпринимать построеніе понятій, аналогичное тому, которое въ естествознаніи ведетъ къ понятію матеріи; здѣсь наблюденіе ясно показываетъ, что элементъ, наиболѣе постоянный въ насъ, есть воля, и что эта послѣдняя есть дѣятельность, никогда не останавливающаяся, непрерывный процессъ. Вслѣдствіе этого у насъ нѣтъ ни возможности, ни основанія образовать понятіе, которое соотвѣтствовало бы тому, чѣмъ для способа дѣйствія матеріальныхъ явленій служить пространственное положеніе (см. выше относительно «актуальнаго» понятія души у Вундта). Гипотетическія построенія, примѣняемые нами въ области психологій, касаются отчасти взаимнаго отношенія психическихъ элементовъ, совмѣстно дѣйствующихъ во внутреннихъ процессахъ, отчасти — отношенія психическаго къ матеріальному.

Хотя естествознаніе сводитъ всѣ измѣненія къ измѣненіямъ положенія и движенія, оно, однако, не оспариваетъ того, что вещи міра обладаютъ внутренними качествами, которыя не выражаются ихъ

внѣшними отношеніями; но не его задача изслѣдовать таковыя. Безъ такихъ внутреннихъ качествъ нельзя было бы понять, какъ могла зародиться жизнь въ мірѣ, особенно жизнь душевная. Вездѣ, гдѣ рядъ явленій образуетъ одно цѣлое, въ которомъ каждый членъ стоитъ на своемъ опредѣленномъ мѣстѣ, съ тѣмъ чтобы содѣйствовать достиженію окончательнаго результата, мы въ правѣ примѣнять понятіе цѣли: при этомъ нѣтъ надобности предполагать, чтобы цѣль предваряла результатъ и предсуществовала въ представленіи. То, какъ отдѣльный членъ опредѣляется своимъ отношеніемъ къ цѣлому и своимъ значеніемъ для него, даетъ намъ право прибѣгать къ телеологическому толкованію, нигдѣ, однако же, не исключая чисто-механическаго объясненія. Только такая точка зрѣнія даетъ намъ право, по мнѣнію Вундта, распространять примѣненіе понятія развитія и за предѣлы органической области.

Разумное познаніе выводитъ за предѣлы опыта: оно ищетъ связи безграничной, тогда какъ въ опытѣ всякая связь ограничена. Вундтъ употребляетъ слово «разумъ» въ болѣе тѣсномъ смыслѣ, какъ стремленіе къ единству, побуждающее построить на основаніи отрывочныхъ данныхъ соотвѣтствующее цѣлое. Когда пробуждается сознаніе того, что дѣятельность мышленія, слѣдуя собственнымъ законамъ, противится всякой остановкѣ въ своемъ поступательномъ движеніи, возникаетъ разумъ: всякій предѣлъ, полагаемый обоснованію, долженъ быть переступаемъ или, по крайней мѣрѣ, долженъ мыслиться переступаемымъ. Зарождается идея всѣхъ отношеній зависимости, какъ единаго цѣлаго. Идеи разума обра-

зуются путем продолженія того процесса, которымъ былъ приведенъ разсудокъ къ образованію своихъ понятій. Разсудокъ стремился только связывать безъ противорѣчій данное, а разумъ стремится—согласно тѣмъ же законамъ мысли, которые направляли разсудокъ — построить связную систему.

Итакъ, эта задача представляется Вундту необходимой, вытекающей изъ природы мысли. Напрасно эмпиризмъ и скептицизмъ будутъ оспаривать наличность возникающихъ здѣсь проблемъ. Вундтъ готовъ допустить, что эмпирическія и скептическія точки зрѣнія неопровержимы путемъ логическаго доказательства, но онъ находитъ, что онѣ опровергаются именно существованіемъ мышленія: пользоваться мышленіемъ для установленія взаимной связи между отдѣльными частностями и тѣмъ не менѣе отстранять отъ себя задачу—установить взаимную связь между полученными такимъ образомъ связями—значило бы самому себѣ противорѣчить. Законъ достаточнаго основанія не позволяетъ останавливаться. Научное значеніе эмпиризма и скептицизма состоитъ въ томъ, что они сдерживали умозрѣніе въ извѣстныхъ границахъ и заботились о томъ, чтобы оно, смѣшиваясь съ разсудочнымъ познаніемъ, не производило путаницы.

Согласно Вундту разумное познаніе можетъ двоякимъ образомъ переступать предѣлы опыта или становиться «трансцендентнымъ». Оно можетъ продолжать образованіе рядовъ, начало которыхъ относится къ опыту, идя въ томъ же направленіи. Такое продолженіе имѣетъ, напр., мѣсто въ числовомъ рядѣ, въ измѣреніяхъ пространства, въ рядѣ моментовъ времени, въ обоихъ атрибутахъ Спиннозы (духъ и матерія). Здѣсь

мы мыслимъ, какъ непрестанно продолжающуюся непрерывность, то, что въ опытѣ бываетъ дано всегда только обрывочно. Этотъ переходъ границъ опыта называется у Вундта *реальной трансцендентностью*. Но разумное познаніе можетъ также дополнять опытъ, принимая другіе ряды, помимо тѣхъ, которые мы находимъ въ опытѣ. Что касается реальной трансцендентности, то здѣсь рѣчь идетъ только о количественной безконечности, а въ этомъ второмъ случаѣ вводится качественная безконечность: данныя намъ стороны или свойства бытія умножаются, дополняются другими. Примѣромъ изъ исторіи философіи можетъ служить предположеніе Спинозы, что бытіе обладаетъ безконечно многими «аттрибутами», а не только тѣми двумя, которые даетъ намъ опытъ (духъ и матерія). Такой переходъ за границы опыта Вундтъ называетъ *мнимой трансцендентностью*, такъ какъ при этомъ допускаются качественно новые роды бытія. Такъ и мнимыя числа можно толковать въ смыслѣ выраженія новыхъ направленій по сравненію съ направлениемъ, выражаемымъ рядомъ положительныхъ и отрицательныхъ реальныхъ чиселъ, какъ «латеральныя единства *), употребляя названіе, присвоенное имъ однимъ знаменитымъ математикомъ. Равнымъ образомъ допустимо и построеніе гипотезъ такого рода, если оно удовлетворяетъ потребности разума въ единствѣ и не нарушаетъ выводовъ эмпирической науки.

По мнѣнію Вундта, общее міросозерцаніе можетъ создаваться только этими двумя путями. Всякая метафизика, могущая имѣть значеніе, возникаетъ либо путемъ продолженія, либо путемъ дополненія эмпи-

*) Т.-е. побочныя или боковыя. Названіе это объясняется геометрическимъ изображеніемъ мнимыхъ чиселъ.

рическаго познанія. Эти же два пути приводятъ отъ проблемы познанія къ проблемѣ бытія.

4. а) Метафизика начинается, собственно говоря, уже въ области спеціальныхъ наукъ, именно поскольку въ нихъ устанавливаются послѣдніе принципы или гипотезы, содержаніе которыхъ не можетъ быть само установлено эмпирически, хотя они и необходимы для связыванія эмпирическаго содержанія. Быть можетъ, ихъ нельзя даже построить вполне по аналогіи съ предметами, данными въ опытѣ. Они дѣлаютъ опытъ понятнымъ, но сами лежатъ по ту сторону опыта. Такъ обстоитъ, напр., дѣло съ естественнонаучными гипотезами, касающимися качествъ и основныхъ свойствъ матеріи. Вундтъ считаетъ весьма важнымъ удержать за такими допущеніями выраженіе «метафизика», чтобъ ихъ не смѣшивали съ фактами. Всякая окончательная гипотеза метафизична, и всякая метафизика гипотетична.

Мотивомъ, лежащимъ въ основѣ метафизики, является потребность связи, потребность понять эмпирическое содержаніе, словомъ — потребность въ связномъ міросозерцаніи. Всякая отдѣльная эмпирическая область, слѣдовательно, каждая отдѣльная наука имѣетъ извѣстную склонность считать себя абсолютной, считать себя ключомъ ко всей совокупности бытія. Въ виду этого здѣсь необходима постоянная критика. ⁷

Отношеніе Вундта къ позитивизму, критицизму и романтизму находитъ себѣ здѣсь характерное выраженіе. Его приближаетъ къ позитивизму то значеніе, какое онъ придаетъ опыту, какъ масштабу. Съ большою осторожностью, шагъ за шагомъ, приближается онъ къ вопросамъ, стоящимъ на границѣ

познанія, и то, какъ онъ смотритъ на возникающія здѣсь проблемы, на способъ и трудность ихъ рѣшенія, показываетъ въ немъ приверженца или продолжателя критической философіи. Но онъ проявляетъ эту осторожность лишь до тѣхъ поръ, пока еще только приближается къ границѣ. Какъ скоро, однако же, онъ стоитъ на самой границѣ или думаетъ, что стоитъ на ней, онъ уже не столь остороженъ и не всегда продумываетъ послѣдніе выводы своихъ заключительныхъ мыслей. Здѣсь онъ становится нерѣдко тяжеловѣснымъ и догматичнымъ. Принципъ единства всецѣло завладѣваетъ имъ, а критическая рефлексія отступаетъ на задній планъ. Нѣтъ и слѣдовъ того прибора, который столь естественно образуется у береговъ мысли. Въ этомъ отношеніи болѣе поучительнымъ мыслителемъ является англійскій философъ Ф. Г. Брэдли, которымъ мы займемся позднѣе. Здѣсь онъ дополняетъ Вундта, но, съ другой стороны, ему недостаетъ широкаго эмпирическаго и экспериментальнаго базиса, на какой опирается Вундтъ. До сихъ поръ мы знакомились преимущественно съ эмпирической и критической стороной философіи Вундта; при изложеніи его метафизической точки зрѣнія обнаружится романтизмъ, содержащійся въ его воззрѣніяхъ.

б) Какъ показываетъ исторія метафизическаго мышленія, есть три группы идей, т.-е. понятій, дающихъ завершеніе міросозерцанію путемъ построенія реальной или мнимой трансцендентности. Вундтъ называетъ ихъ космологическими, психологическими и онтологическими идеями.

а) Идея физическаго міра, какъ законченнаго цѣлаго, возникаетъ въ области естествознанія и

возникаетъ тѣмъ болѣе естественно, что, собственно говоря, устанавливать опредѣленные законы возможно лишь въ предѣлахъ замкнутаго цѣлаго. Всякое изслѣдованіе предполагаетъ извѣстную изоляцію того, что подлежитъ изслѣдованію; мы должны мыслить предметъ изслѣдованія независимымъ по возможности отъ внѣшнихъ вліяній. Затѣмъ, можетъ быть, шагъ за шагомъ мы будемъ расширять область изслѣдованія. Это справедливо не только тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о физическомъ мірѣ, какъ цѣломъ, но также и тамъ, гдѣ дѣло идетъ о мельчайшихъ частицахъ физическаго міра. Мы можемъ путемъ простаго продолженія данныхъ опыта мыслить время и пространство выходящими за предѣлы опыта, имѣя дѣло лишь съ реальной трансцендентностью. Но всякая гипотеза о физическомъ мірѣ, какъ законченномъ цѣломъ, или о мельчайшихъ частицахъ его приводитъ уже къ мнимой трансцендентности, такъ какъ на всякой достигнутой нами границѣ не исключена возможность того, что по ту сторону границы можетъ имѣть объективное значеніе нѣчто качественно новое. Однако, и подобныя гипотезы, поскольку онѣ не расходятся съ эмпирическимъ познаніемъ, имѣютъ также право на существованіе. ⁸

Кто будетъ строить свою метафизику исключительно на основѣ космологическихъ идей,—слѣдовательно, исключительно на такихъ понятіяхъ, какъ пространство, время, матерія, механика,—получить метафизику съ отпечаткомъ матеріализма.

β) По замѣчанію Вундта, почти во всякомъ спорѣ, возникающемъ въ метафизической области, рѣчь идетъ о психологическихъ идеяхъ. Мы знаемъ уже

отношеніе Вундта къ психологической проблемѣ, поскольку она ставится на почвѣ и въ предѣлахъ опыта. Активность и стремленіе къ единству служатъ въ его глазахъ признаками душевной жизни: съ другой стороны, понятіе душевной субстанціи, даже когда оно выставляется съ мотивировкой спиритуалистическаго характера, содержитъ въ себѣ, по его мнѣнію, скрытый матеріализмъ. Въмѣстѣ съ тѣмъ—можемъ мы прибавить отъ себя—это понятіе слишкомъ индивидуалистично для него, такъ какъ оно изолируетъ другъ отъ друга отдѣльныя существа, надѣленные душой. Различіе между душой и тѣломъ существуетъ только съ точки зрѣнія нашего пониманія. Опытъ даетъ намъ извѣстную духовную организацію, которая непосредственно совпадаетъ съ извѣстной тѣлесной организаціей. Но опытъ не приводитъ здѣсь ни къ какому заключительному понятію, и поэтому всякое понятіе о душѣ, какъ актуальное, такъ и субстанціальное, является мнимо трансцендентнымъ.

Кто пожелаетъ дать завершеніе своимъ мыслямъ по этому вопросу, не долженъ забывать, что въ нашемъ опытѣ отдѣльная душевная жизнь постоянно является членомъ какого-нибудь сообщества, одного духовнаго цѣлаго, и только въ ихъ средѣ становятся понятны ея мотивы, ея тенденціи и ея содержаніе. Поэтому Вундтъ придаетъ большое значеніе коллективной психологіи. Наконецъ, въ качествѣ высшей психологической идеи выступаетъ мысль о всеобъемлющей основѣ (о сверхдуховномъ), которая должна объединять всѣ одаренныя душой существа и поддерживать взаимную связь ихъ. Эта идея есть одинъ изъ видовъ мнимо трансцендентности, такъ какъ

для насъ всякое психологическое опредѣленіе при-
мѣнимо лишь къ индивидуальнымъ существамъ, и
поэтому намъ въ нашемъ опытѣ недостаетъ вы-
раженій, подходящихъ для обозначенія всей сово-
купности представленія и воли, какъ единого
цѣлаго.

Когда метафизика строится исключительно на
психологическихъ идеяхъ, она получаетъ отпечатокъ
идеализма.

γ) Кто не желаетъ вступать на болѣе или менѣе
односторонніе пути матеріализма и идеализма, но
стремится, напротивъ, найти болѣе широкое поня-
тіе бытія, тотъ, по мнѣнію Вундта, долженъ соче-
тать космологическія идеи съ психологическими.
Такимъ образомъ мы приходимъ къ тому, что у
Вундта называется онтологическими идеями.

Это сочетаніе можетъ имѣть мѣсто въ томъ смыслѣ,
что космологическій анализъ дополняется психоло-
гическимъ. Космологическое изслѣдованіе показы-
ваетъ намъ бытіе въ видѣ связныхъ элементовъ, о
подлинной природѣ которыхъ нельзя сказать ничего
опредѣленнаго; психологическое изслѣдованіе пока-
зало намъ, по крайней мѣрѣ, что воля есть наша
настоящая сущность. Комбинируя то и другое изслѣ-
дованіе, мы получаемъ идею бытія, какъ совокуп-
ности существъ, надѣленныхъ стремленіемъ и волей.

По мнѣнію Вундта, нельзя, подобно Спинозѣ,
останавливаться на идеѣ существа, природа кото-
раго не поддается ближайшему опредѣленію. Мы не
можемъ не задаваться вопросомъ, не согласуется
ли единый принципъ бытія съ какимъ-либо изъ
нашихъ данныхъ намъ понятій, не стоитъ ли онъ
ближе къ матеріальному или къ духовному. Мы

должны мыслить міръ или какъ матеріальное, или какъ духовное единство: третьяго не существуетъ.

Для Вундта выборъ не подлежитъ сомнѣнію. Единственная непосредственно данная намъ дѣятельность есть и остается наша воля. Вслѣдствіе этого послѣдней заключительной идеей является у Вундта безконечная общая воля. Эта идея,—идея Бога,—есть одинъ изъ видовъ мнимой трансцендентности, и содержаніе ея неопредѣлимо. Но, пользуясь ею, мы имѣемъ возможность представлять себѣ космической механизмъ, какъ внѣшнюю оболочку духовной дѣятельности и стремленія, а наше собственное психофизическое бытіе представляется намъ, какъ міръ въ маломъ, какъ микрокосмъ. Такимъ путемъ удовлетворяется требованіе единства, предъявляемое нашимъ разумомъ, а въ то же время мы получаемъ возможность смотрѣть на свои человѣческіе идеалы, какъ на слѣдствія, вытекающія именно изъ основы міра. Этимъ ученіемъ упраздняется то бессодержательное и безотрадное міросозерцаніе, которое, опираясь исключительно на разсудочное познаніе, находитъ, что сущность вещей исчерпывается ихъ внѣшними отношеніями и распорядкомъ.

в) Положеніе, занятое Вундтомъ по отношенію къ вопросамъ, стоящимъ на границѣ познанія, совершенно естественно даетъ поводъ къ нѣкоторымъ критическимъ замѣчаніямъ, которыя будутъ касаться частью метода, частью мотивировки той точки зрѣнія, на какую онъ, въ концѣ-концовъ, становится.

Что касается метода, то, какъ Вундтъ самъ думаетъ, онъ предпринимаетъ такое продолженіе и дополненіе эмпирическаго познанія, которое вызывается потребностью мышленія въ единствѣ. Съ

другой стороны. онъ опредѣленно высказывается противъ возможности и позволительности опираться здѣсь на аналогію: всякая аналогія была бы недостаточна. Но когда ему приходится обосновывать то идеалистическое направленіе, которому онъ, въ концѣ-концовъ, слѣдуетъ въ своей философіи, онъ, тѣмъ не менѣе, рѣшительно опирается на аналогію микрокосма съ макрокосмомъ.

Онъ спрашиваетъ, съ какимъ изъ нашихъ данныхъ намъ понятій *согласуется ближе всего* единый принципъ бытія? Здѣсь, по его мнѣнію, допустимы только двѣ возможности: «поскольку міръ долженъ вообще мыслиться нами, какъ единое, онъ долженъ мыслиться или какъ матеріальное, или какъ духовное единство,—третьяго не существуетъ». (System¹, стр. 411.) По этому поводу я замѣчу: изъ опыта мы знаемъ только духовныя и матеріальныя явленія—это вѣрно, однако же, это не даетъ намъ (какъ понялъ уже Спиноза) права предполагать, что сущность бытія исчерпывается ими, и что нѣтъ ничего третьяго. Повидимому, въ этомъ пунктѣ Вундтъ забываетъ собственную теорію мнимой трансцендентности, имѣющую тотъ смыслъ, что сущность бытія можетъ быть многостороннею, чѣмъ думаютъ метафизики. Во всякомъ случаѣ онъ опирается, безспорно, на аналогію и дѣлаетъ даже выборъ между двумя единственно, по его мнѣнію, возможными аналогіями. Выборъ его опредѣляется тѣмъ, какой изъ двухъ указанныхъ имъ видовъ явленій болѣе непосредственно извѣстенъ намъ (см. System¹, стр. 434: «будучи подобенъ тому, что мы переживаемъ въ самихъ себѣ»). Ходъ его мыслей живо напоминаетъ намъ въ данномъ случаѣ Лейбница и Лотце съ тѣмъ

только различіемъ, что они съ полнымъ сознаниемъ опирались на указанную аналогію. Право аналогіи въ мышленіи и различныя извѣстныя наукѣ примѣненія аналогіи не подвергаются, однако, болѣе точному разсмотрѣнію. ⁹

Что касается мотивовъ, то ясно, что заключительная мысль Вундта имѣетъ своимъ источникомъ не только теоретическую потребность. Міросозерцаніе, на которомъ пришлось бы остановиться тому, кто не пошелъ бы по избранному имъ пути, называется у него «безсодержательнымъ и безотраднымъ». Съ чисто-эмпирической точки зрѣнія, говорить онъ далѣе, мы съ нашими этическими идеалами, какъ бы цѣнны и необходимы они ни были, стоимъ на краю пропасти, черезъ которую нѣтъ моста.

Мы не находимъ здѣсь у Вундта ряда изслѣдованій психологическаго и этическаго характера, нужныхъ для того, чтобы ближе освѣтить ту потребность, въ силу которой онтологическая идея единства будто бы необходима практически и правомѣрна. Въ первомъ изданіи «Системы» Вундта стояло слѣдующее положеніе: философія хотя и не можетъ сдѣлать вѣру знаніемъ, можетъ, однако, доказать необходимость вѣры. Это положеніе опущено во второмъ изданіи; быть можетъ, Вундтъ созналъ, что психологическая необходимость вѣры не можетъ быть доказана. Кромѣ того, Вундтъ не входитъ въ разсмотрѣніе тѣхъ трудностей, съ которыми приходится бороться всякому монизму, особенно монизму, основанному на этическихъ мотивахъ,—при дисгармоніяхъ, находимыхъ въ опытѣ. ¹⁰

Познакомившись предварительно съ тѣмъ, какъ Вундтъ разрабатываетъ этическую проблему, мы

снова вернемся къ нѣкоторымъ изъ затронутыхъ здѣсь пунктовъ.

5. Я говорилъ уже выше о томъ, нѣсколько неясномъ положеніи, какое занимаетъ *этическая проблема* въ философіи Вундта. Это положеніе находитъ себѣ отчасти объясненіе въ характерѣ этики Вундта: съ одной стороны она имѣетъ наклонность слиться съ коллективной психологіей, съ другой стороны переходитъ въ разсужденія метафизическаго или религіознаго характера.

а) Коллективная психологія является, по мнѣнію Вундта, преддверіемъ этики. Имъ начато обширное и широко задуманное сочиненіе, которое имѣетъ своимъ предметомъ важнѣйшія проблемы коллективной психологіи: рѣчь, миѳъ и обычай. До сихъ поръ (1902) появилась только первая часть *), и потому нельзя еще дать связнаго обсужденія относящихся сюда вопросовъ. Но главная его мысль та, что индивидуальное сознаніе чрезъ посредство языка, религіи, общихъ житейскихъ привычекъ и обычаевъ ставится въ связь съ жизнью народа и даже съ жизнью всего человѣчества. Индивидуальная воля находитъ самою себя элементомъ общей воли, которая опредѣляетъ ее какъ въ отношеніи мотивовъ, руководящихъ ею, такъ и въ отношеніи цѣлей, къ которымъ она стремится. Культура и исторія — это дѣйствительная жизнь сообща, а не только совокупность результатовъ столкновенія безчисленныхъ единичныхъ стремленій. Индивидуализмъ, которымъ страдаетъ все новое время, чрезвычайно неправъ, считая единичную волю единственной реальностью.

*) Въ настоящее время вышла первая ч. 2-го тома: Mythus u. Religion. Lpzg., 1905.

Изначально изолированного, индивидуального человека не существует. Индивидуализация происходит постепенно: она отправляется от состоянія социального единства и никогда не доводитъ до полного расторженія съ общей волей.

Существованіе человеческого общества есть самый крупный фактъ изъ всѣхъ историческихъ фактовъ. Общество является носителемъ индивидуума даже въ тѣхъ его движеніяхъ, которыя кажутся ему наиболее самостоятельными; имъ опредѣляются симпатія и пѣтеть, основы социального чувства. Великіе умы, руководящіе человечествомъ, имѣютъ наибольшую долю въ общемъ духѣ; они вбираютъ въ себя пиццу изъ общаго духа въ такой мѣрѣ, чтобы въ свою очередь указывать ему новыя задачи, новыя направленія.

Было бы своего рода провинціализмомъ оцѣнивать исторію человечества съ точки зрѣнія того, насколько она способствуетъ благу единичной личности или отдѣльныхъ человеческихъ группъ. Индивидуумъ и народы преходящи; они подвержены страстямъ, предразсудкамъ и слабостямъ. Но духъ исторіи вѣченъ и всегда правъ. Историческое развитіе подчиняется законамъ, которыхъ не могутъ обзрѣть находящіеся въ самомъ процессѣ развитія отдѣльные индивидуумы и отдѣльный народъ. Особенно большое значеніе имѣетъ здѣсь тотъ фактъ, что послѣдствія человеческихъ поступковъ простираются всегда болѣе или менѣе за предѣлы сознательныхъ мотивовъ и цѣлей даннаго индивидуума. Въ этомъ проявляется метаморфоза цѣлей (Вундтъ называетъ ее гетерогоніей цѣлей), дѣлающая возможнымъ появленіе новыхъ субъективныхъ мотивовъ.

такъ какъ непредвидѣнныя послѣдствія могутъ вызывать новыя чувства и стремленія. Новообразование мотивовъ изъ данныхъ послѣдствій является важнѣйшимъ закономъ развитія, имѣющимъ силу для нравственнаго сознанія ¹¹. Благодаря этому закону, мы лишены возможности сознавать высшія цѣли развитія: мы можемъ, безъ сомнѣнія, догадываться о направленіи, въ которомъ онѣ лежатъ, однако, убѣжденіе, что всѣ стадіи историческаго процесса служатъ цѣлямъ непрерывно-прогрессивнаго развитія, можетъ быть, въ концѣ-концовъ, только въррой, но не знаніемъ.

Вундтъ недостаточно раскрываетъ тѣ трудности, которыя возникаютъ въ данномъ случаѣ для научной этики. Одно, повидимому, несомнѣнно: возможность новообразованій должна дѣлать всякую этику болѣе эмпирической, чѣмъ это желалъ бы допустить Вундтъ со своими ссылками на духъ исторіи. Здѣсь мы снова наталкиваемся на такой пунктъ, гдѣ его философія напоминаетъ философію романтиковъ. И онъ самъ открыто признаетъ, что его этика въ извѣстныхъ основныхъ мысляхъ стоитъ близко къ спекулятивному идеализму. Уже Гегель призналъ реальную нравственную силу общей воли. Гегель сдѣлалъ, по мнѣнію Вундта, ту ошибку, что признавалъ только общую волю объективной нравственной силой, между тѣмъ какъ индивидуальная воля признавалась у него лишь бессознательнымъ носителемъ и исполнителемъ. Въ своемъ ученіи объ отношеніи индивидуума къ обществу Вундтъ думаетъ найти средство противъ этой односторонности.

б) Конечно, общество является носителемъ личности, но эта послѣдняя отвѣтнымъ образомъ воз-

дѣйствуетъ на общество направленіемъ своей собственной мысли и воли. Единичное сознание есть начало производящее, общее сознание—начало сберегающее. Новое прорастаетъ отъ личности, но общество дѣлаетъ это новое пригоднымъ для позднѣйшаго развитія и, такимъ образомъ, служитъ интересамъ непрерывности духовной жизни. Не всѣ бываютъ продуктивны въ этомъ отношеніи въ равной мѣрѣ. Только руководящіе умы опредѣляютъ рѣшительнымъ образомъ направленіе общей воли, и особенно тѣ этические гении, какіе порождаются духомъ исторіи, быть можетъ, разъ въ теченіе столѣтій или тысячелѣтій и которые ведутъ этическую жизнь дальше впередъ, вызывая къ жизни дремавшія до тѣхъ поръ стремленія.

Если Вундтъ въ противоположность Гегелю предпочитаетъ, такимъ образомъ, продуктивность на отдѣльнѣйшаго индивидуума, то онъ впадаетъ въ противорѣчіе съ собственнымъ энергичнымъ призваніемъ «общей воли». Послѣдовательно онъ долженъ былъ бы призвать за индивидуализмомъ гораздо больше значенія, чѣмъ онъ дѣлаетъ, такъ какъ главной этической цѣлью должно быть развитіе сильныхъ личностей. Въ этомъ отношеніи онъ многому могъ бы научиться у англійской школы, на которую онъ смотритъ за ея эмпиризмъ сверху внизъ. Послѣдовательно онъ долженъ былъ бы ставить отдѣльнѣйшаго индивидуума выше, чѣмъ онъ это дѣлаетъ, и не только въ качествѣ точки отправленія, но и въ качествѣ конечнаго пункта, какъ цѣль. Какъ бы ни было богато осуществлено и совершенно отдѣльное существованіе, это только капля въ морѣ жизни. Что могутъ значить для міра его счастье и его стра-

данія?» Отвѣтить на этотъ вопросъ я не могу. Но я не могу связать со словами «цѣль» или «цѣнность» какой-либо смыслъ, если они не освѣщаются тѣмъ отношеніемъ къ жизненнымъ условіямъ, которымъ подчинены существа, одаренныя способностью чувствовать удовольствіе и боль. Этика Вундта впадаетъ въ мистическій дуализмъ, помѣщая цѣли въ «общей волѣ», а средства—въ «единичной волѣ». Въ его этикѣ нѣтъ мѣста для трагическихъ конфликтовъ, которые могутъ возникать отъ столкновенія единичной воли съ исторически сложившимся формами общей воли. ¹²

Для этой стороны этики Вундта характерно также его утвержденіе, что справедливость—не индивидуальная, а публичная добродѣтель, такъ какъ она предполагаетъ власть, могущую устанавливать право и возлагать обязанности. Онъ не замѣчаетъ (быть можетъ, подъ вліяніемъ нѣмецкаго бюрократизма), что каждый индивидуумъ, благодаря своему положенію въ семьѣ, обществѣ и государствѣ, обладаетъ извѣстною властью и имѣетъ случай проявлять свою справедливость въ своихъ убѣжденіяхъ, въ своихъ мнѣніяхъ о другихъ и въ своемъ поведеніи по отношенію къ нимъ. Такую власть имѣетъ даже рабъ въ своемъ отношеніи къ господину. Мысль о власти сдѣлала нашего философа слѣпымъ къ пониманію многихъ самостоятельныхъ точекъ отправления для сужденія и дѣятельности.

И, однако, многія замѣчанія Вундта показываютъ, что ему не чуждо сознаніе недостатковъ современнаго соціального строя. Онъ ставитъ на видъ, что вора наказываютъ строже, чѣмъ мота, ростовщика и азартнаго игрока. Онъ находитъ, что современное

отношеніе между имуществомъ и трудомъ даетъ два противоположныхъ повода къ безнравственности: недостатокъ безъ опредѣленныхъ обязанностей порождаетъ страсть къ наслажденію, бѣдность безъ обязанностей порождаетъ зависть. Это зло можетъ быть уничтожено только путемъ новаго правопорядка. Современное состояніе нашего общества страдаетъ отъ противорѣчія между устарѣлымъ правосознаніемъ и новыми элементами культуры, которые не подводимы подъ старыя понятія.

в) Вундтъ защищаетъ самостоятельность этики по отношенію къ метафизикѣ и умозрѣнію именно по той причинѣ, что ей принадлежитъ одинъ изъ важнѣйшихъ вкладовъ въ обосновапіе общаго міросозерцанія, и, какъ мы видѣли, его этика переходитъ, въ концѣ-концовъ, въ спекуляцію или вѣру. Этика, по его мнѣнію, даже болѣе чѣмъ какая-либо другая область требуетъ метафизическаго дополненія. Согласно этому пониманію (которое стоитъ въ противорѣчій съ признаніемъ самостоятельности этики по отношенію къ метафизикѣ) этика переходитъ у Вундта въ философію религіи. Идеалы, выходящіе изъ предѣловъ достижимаго для человѣческихъ стремленій, пріобрѣтаютъ религіозный характеръ. Философія можетъ дѣлать въ этомъ отношеніи только неопредѣленные намеки, а положительныя религіи даютъ конкретныя символы. Основная религіозная мысль сводится къ требованію, чтобы всѣ созданія духа имѣли абсолютную или непреходящую цѣнность. Чѣмъ выше поднимается религія надъ точкой зрѣнія естественнаго богопочитанія, тѣмъ болѣе согласуется она съ наукой. Богъ, творящій чудеса, есть богъ натуралистическій; это не богъ этической

религіи. Христіанство въ своемъ развитіи не избѣжало возвратныхъ отпаденій къ естественному богопочитанію, но конечной задачей христіанства—согласно словамъ его Основателя—должно быть преодоленіе всѣхъ тѣхъ элементовъ религіозной вѣры, которыми сковывается раскрытіе этического содержанія религіозныхъ идей. Христосъ, если понимать Его именно не какъ Бога, а какъ человѣка, навсегда останется этическимъ идеаломъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и свидѣтелемъ безконечной, неизыскующей и, однако же, совпадающей съ этическимъ идеаломъ основы и цѣли міра.

Философскіе пріемы Вундта, какъ я пытался охарактеризовать ихъ здѣсь, могутъ считаться типичными для мышленія нашего времени. Тамъ, гдѣ его философская мысль требуетъ коррективовъ, она сама намѣчаетъ точки зрѣнія и методы, которые слѣдуетъ примѣнять для дальнѣйшаго развитія ея. Такъ именно обстоитъ дѣло тамъ, гдѣ Вундтъ хочетъ дополнить опытное знаніе метафизическими и религіозными элементами. Какъ энергично ни старается онъ удержать и провести чисто-эмпирическую точку зрѣнія, все-таки сказывается вліяніе субъективныхъ факторовъ, требующихъ болѣе опредѣленнаго изслѣдованія. Объективизмъ Вундта, переходящій въ извѣстныхъ пунктахъ въ мистику, составляетъ не только его силу, но и его ограниченность.

II. Роберто Ардигò.

1. Въ принадлежащемъ мнѣ изложеніи исторіи новой философіи только эпоха Возрожденія дала мнѣ поводъ остановиться на итальянской философіи.

Только въ этотъ періодъ итальянская мысль выступила съ оригинальностью и смѣлостью, которыя могли дѣлать ее въ общемъ развитіи философіи значительнымъ явленіемъ. Духъ, жившій въ древнихъ пнеагорейцахъ и элеатахъ, вдохновившій Лукреція къ созданію его величественнаго дидактическаго стихотворенія, воскресъ въ лицѣ Помпонція и Телезіо, Бруно и Галилея. Но послѣ смерти Бруно на кострѣ и послѣ вынужденнаго клятвенарушенія Галилея движеніе, нашедшее себѣ выраженіе въ итальянскомъ возрожденіи, было подавлено. На протяженіи послѣдующихъ столѣтій можно назвать только отдѣльныя имена, съ которыми связывается нѣкоторый философскій интересъ, напр., *Джанбаттиста Вико* († 1744 г.), предтеча современной социологіи. Къ концу XVIII столѣтія большое вліяніе получаетъ французская философія; около психолога и социолога *Романьози* († 1835 г.) собирается группа восторженныхъ учениковъ. Но въ серединѣ XIX столѣтія философское движеніе пріобрѣтаетъ другой характеръ: религіозное, національное и философское воодушевленіе вступаютъ въ тѣсный союзъ другъ съ другомъ. Освободительныя и объединительныя стремленія пробудились въ Италіи съ особою силой у небольшой группы молодыхъ лицъ изъ духовенства, мечтавшихъ о великой гармоніи религіи и мысли, церкви и государства, и вѣрившихъ въ возможность того, чтобы церковь стала во главѣ національнаго возвышенія. Какъ въ эпоху Возрожденія вдохновенныя мечты о свободной Италіи служили фономъ политической философіи *Макиавелли*, такъ этими мечтами вдохновлялись спекуляціи *Росмини* († 1855 г.) и *Джоберти* († 1852 г.). Ихъ филосо-

фія была своего рода платонизмомъ, покоющимся на вѣрѣ въ вѣчную, стоящую выше всякаго опыта истину. Философія была для нихъ отчасти введеніемъ въ религію, своего рода ученіемъ о логосѣ, отчасти средствомъ для воспитанія патріотизма. Различіе, существующее между этими двумя новѣйшими платониками, сводится главнымъ образомъ къ тому, что Джоберти допускаетъ возможность непосредственнаго созерцанія идеальной истины, тогда какъ Росмини, сходно съ Шеллингомъ въ его позднѣйшемъ ученіи, утверждаетъ, что мышленіе ведетъ только къ системѣ возможностей, и постольку стоитъ ближе къ критической философіи. *Маміани* († 1885 г.) развилъ итальянскій идеализмъ въ направленіи, признававшемъ за опытомъ большее значеніе, и въ этой посредствующей формѣ идеализмъ и господствовалъ нѣкоторое время въ итальянскихъ университетахъ.

Ритмъ, замѣчаемый столь часто въ развитіи философскихъ идей, обнаружился характернымъ образомъ въ той роли, какую сыграло въ послѣднемъ поколѣніи въ Италіи направленіе позитивнаго характера. Эта перемѣна въ философскихъ интересахъ обуславливалась различными причинами. Италія добилась единства, свободы; явилась возможность для развитія спеціальныхъ научныхъ интересовъ; идеальное одушевленіе могло уступить мѣсто реальной работѣ. Въ то же время, благодаря сочиненіямъ Конта и Милля, начинаетъ сказываться сильное вліяніе со стороны новѣйшей французской и англійской философіи; *Виллари* примѣнилъ основныя мысли позитивизма къ пониманію исторіи, *Анджумли* воспользовался ими въ области психологіи и педагогики. Къ этому присоединяется вліяніе современнаго естествознанія.

Съ другой стороны, католическая церковь занимала все болѣе рѣзкое положеніе по отношенію ко всякой философіи, которая не держалась строго рамокъ средневѣковаго мышленія. Ученики Роемпи и Джо-берти изъ среды духовенства подвергались преслѣдованіямъ. Выказывалось даже мнѣніе, что задачей настоящаго времени должно быть возвращеніе цивилизации къ католическому міровоззрѣнію, отъ котораго она уклонилась за послѣднія три столѣтія. Въ 1864 году папа Пій IX издалъ «силлабусъ», списокъ заблужденій нашего времени, къ числу которыхъ относятся свобода совѣсти, натурализмъ и рационализмъ и въ особенности мнѣніе, будто бы методы и принципы схоластической теологіи не согласуются съ требованіями времени и результатами науки. Въ 1879 году папа Левъ XIII въ своей энцикликѣ заявлялъ, что философія Тома Аквинскаго есть божественное средство помощи, которое должно служить основой для всѣхъ учителей и которымъ они должны пользоваться для опроверженія современныхъ заблужденій. Позднѣе въ окружномъ посланіи къ французскимъ епископамъ (1899 г.) онъ предавалъ проклятію въ особенности критическую философію ¹².

Мотивы къ интеллектуальной гармоніи, достигнуть которую надѣялись итальянскіе философы въ серединѣ истекшаго столѣтія и къ которой они стремились, отпали такимъ образомъ. вмѣстѣ съ тѣмъ усилилось и противорѣчіе между церковью и наукой, отчасти благодаря ходу развитія мысли, отчасти благодаря попыткамъ церкви повернуть теченіе времени.

Таковы были тѣ условія, при которыхъ Робертини ¹³ переходилъ постепенно въ монастырскомъ

уединеніи изъ дѣтски вѣрующаго и патриотически настроеннаго католика въ энергичнаго позитивиста. Его развитіе и его точка зрѣнія представляютъ интересъ не только какъ симптомъ времени: они получаютъ значеніе также и для теоретической разработки философскихъ проблемъ, благодаря силѣ его мысли и его психологическому таланту, а также вслѣдствіе своеобразныхъ измѣненій, которыя позитивизмъ претерпѣваетъ въ его рукахъ.

2. Ардиго родился въ 1828 году близъ Кремены. Отецъ его, зажиточный крестьянинъ, переѣхалъ въ Мантую, чтобы дать сыну возможность учиться. Мать была набожной католичкой; Ардиго въ своихъ сочиненіяхъ часто вспоминаетъ о ней съ сердечной благодарностью. Подъ ея вліяніемъ становится онъ священникомъ. По смерти родителей Ардиго былъ взятъ подъ свое покровительство епископомъ Мартини, который и сдѣлалъ его каноникомъ при соборѣ въ Мантуѣ. Въ своемъ уединеніи Ардиго усердно изучалъ схоластическую философію и современную науку, глубоко убѣжденный въ томъ, что современныя заблужденія могутъ и должны быть опровергнуты. Но—болѣе замѣтно для окружающихъ, чѣмъ для него самого—въ его душѣ медленно складывался совершенно новый строй мыслей, и, наконецъ, насталъ моментъ, когда онъ ясно понялъ, что не можетъ болѣе раздѣлять дуалистическаго ученія церкви, что вѣрить, напротивъ, въ великую непрерывность всѣхъ вещей. Въ одномъ изъ своихъ сочиненій (*La morale dei positivisti*, II, 3, 2, въ главѣ, говорящей о возможности морали безъ религіи) онъ очень интересно рассказываетъ объ этомъ переломѣ.

«Примѣръ и поученія моей матери, простодушной и бѣдной крестьянки, породили и вскормили въ моей душѣ религіозную вѣру и жизнь. И теперь еще я не могу думать о возвышенномъ простодушнѣи религіознаго чувства моей матери безъ того, чтобы при этомъ не поднимались во мнѣ величайшее одушевленіе и самое нѣжное настроеніе. Вѣрную копию этого чувства еще и теперь даетъ религіозное чувство моей сестры, которая своимъ развитіемъ не обязана ни школѣ, ни образованнымъ кругамъ, и передъ тѣмъ, какъ оно у нея проявляется, я, какъ передъ святыней, чувствую величайшее благоговѣніе. Эта моя дѣтская религіозность затѣмъ въ значительной степени окрѣпла, благодаря совмѣстной жизни съ монсеньеромъ Мартини, продолжавшейся болѣе двадцати лѣтъ. Послѣ смерти моихъ родителей онъ взялъ меня къ себѣ; онъ далъ мнѣ хлѣбъ, котораго у меня не было, и открылъ мнѣ доступъ къ ученому поприщу... Онъ, считавшій науку и чисто-сердечный образъ мыслей основаніемъ и душой религіи, полюбилъ меня, потому что видѣлъ во мнѣ стремленіе къ научнымъ занятіямъ и нашелъ у меня характеръ безъ обмана. Онъ надѣялся, что современемъ я буду полезенъ церкви противъ того невѣжественнаго, суевѣрнаго, ханжескаго и лицемернаго рода религіи, къ которому онъ чувствовалъ отвращеніе... Я всею душой отдался (кромѣ занятій естественными науками и философіей, которыхъ я никогда не оставлялъ) богословію, преимущественно догматическому и апологетическому. Я собралъ себѣ библіотеку отцовъ церкви и богослововъ, употребивъ лучшіе годы юности на ихъ изученіе, особенно на изученіе св. Фомы. Наконецъ, я написалъ и издалъ

книгу объ исповѣди противъ протестантовъ. Исходъ моихъ занятій оказался, однако, совершенно противоположнымъ тому, къ которому я стремился и котораго я ожидалъ. Мало-по-малу произошло слѣдующее: сомнѣнiе, которое уже въ болѣе раннiе годы поднималось во мнѣ со всѣхъ сторонъ, но съ которыми я боролся путемъ непрерывнаго размышленiя и изученiя и которое я долгое время считалъ побѣжденнымъ, предстало передо мной безъ противниковъ и въ одинъ прекрасный день, къ величайшему моему удивленiю, приняло форму рѣшительнаго убѣжденiя, неоспоримой достовѣрности. Удивительно! До этого дня я стремился всѣми силами не оставлять своей старой религiозной вѣры, и все-таки внутри меня, безъ моего вѣдома, развилась во всей полнотѣ система позитивизма подъ системой религiозныхъ идей, бывшихъ плодомъ столь неустанной работы и столь продолжительнаго времени. Къ величайшему моему изумленiю, я нашелъ новую систему уже совершенно и непоколебимо утвержденной въ моемъ сознании именно въ ту минуту, когда, сидя на камнѣ подъ кустомъ въ садикѣ, который я развелъ около своей кваргирки каноника, я замѣтилъ, какъ послѣднее размышленiе порвало послѣднюю нить, еще связывавшую меня къ вѣрѣ. И вдругъ мнѣ показалось, что я никогда въ жизни не вѣрилъ и ничего другого не дѣлалъ, какъ только старался развить въ себѣ чисто-научную тенденцiю. Это произошло, такъ думаю я, вслѣдствiе рвенiя, съ которымъ я отъ начала до конца стремился испытать по возможности всѣ доводы, противные религiи, чтобы имѣть возможность вѣрить съ чистою совѣстью и защищать вѣру отъ всякихъ нападокъ. — Ардигъ прибавляетъ

къ этому. что шагъ, который онъ долженъ былъ затѣмъ сдѣлать. былъ связанъ для него съ болью и горечью, благодаря воспоминанію о матери и его отношеніямъ къ своему благодѣтелю. Но эта борьба закалила его волю, и послѣ этого религія казалась ему поэтическимъ воспоминаніемъ. Онъ узналъ также, что нравственный идеализмъ не былъ этимъ ослабленъ, напротивъ, съ этихъ поръ въ немъ еще болѣе окрѣпло убѣжденіе, что истинныя блага—тѣ, которыя добываются исполненіемъ закона совѣсти въ полезной дѣятельности, преданностью работѣ мысли.

Теперь для Ардигò настали тяжелые годы. Ему пришлось зарабатывать себѣ пропитаніе преподаваніемъ въ школѣ, и только по прошествіи многихъ лѣтъ одинъ либеральный министръ просвѣщенія назначилъ его профессоромъ философіи въ Падуѣ (1881 г.).

Его направленіе расходилось не только съ богословіемъ, но и съ направленіемъ, господствовавшимъ подъ вліяніемъ Маміани въ итальянскихъ университетахъ. Преподаваніе его оставляло послѣ себя неизгладимые слѣды и многихъ сильно увлекало, что и нашло себѣ публичное выраженіе въ юбилейномъ сборникѣ статей, изданномъ по поводу его семидесятилѣтія (1898 г.).

Главная проблема занимающая Ардигò, стоитъ въ тѣсной связи съ его личнымъ развитіемъ. Уже въ своей, произнесенной въ 1869 году рѣчи о Петрѣ Помпонацин, въ которомъ онъ видитъ своего предшественника, онъ изображаетъ мысль, какъ такую силу, которая возникаетъ незамѣтно для насъ и которая, созрѣвши, прорывается наружу непреодолимымъ образомъ. Это было какъ разъ то, что онъ самъ

испыталь, и это было для него примѣромъ того, какъ происходитъ всякое развитіе. Въ своей вступительной рѣчи (1881 г. въ Падуѣ) онъ намекаетъ на то, какъ его собственный ходъ развитія поставилъ ему проблему, снова всплывающую въ болѣе широкомъ видѣ—совершенно такъ же, какъ движеніе молекулы можетъ напомнить вращеніе земного шара. Всякое развитіе состоитъ въ переходѣ отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному съ соблюденіемъ, однако же, непрерывности; то цѣлое, которое въ первой стадіи проявляетъ себя болѣе или менѣе неопредѣленнымъ образомъ, остается неизмѣннымъ основаніемъ и носителемъ постепенно выступающихъ различій. Первая научная задача, которую онъ себѣ поставилъ, было—прослѣдить естественное развитіе человѣческаго мышленія (*la formazione naturale del pensiero*). Этоть планъ не былъ выполненъ, хотя собранный матеріалъ использованъ имъ въ различныхъ сочиненіяхъ. Эта точка отправленія имѣла, однако, рѣшающее значеніе для занятой имъ точки зрѣнія.

Ардигò заявляетъ, что къ своимъ результатамъ онъ пришелъ независимо отъ французскаго и англійскаго позитивизма, съ которымъ онъ лишь позднѣе познакомился. Если толкованіе, даваемое имъ понятію развитія, напоминаетъ взгляды Спенсера, то остается все-таки слѣдующее различіе: Спенсеръ опирается главнымъ образомъ на аналогію съ біологическимъ развитіемъ, Ардигò, напротивъ,—главнымъ образомъ на аналогію съ развитіемъ мысли, этого удивительнѣйшаго изъ всѣхъ природныхъ образованій (*la più miragliosa delle formazione naturale*). Ардигò самъ называетъ себя позитивистомъ. По

для него существеннымъ въ позитивизмѣ является отправление отъ опыта, а не завершение. Позитивистъ не спѣшитъ придти къ завершению, въ его намѣренія не входитъ создавать себѣ идеи, которыя могли бы служить партійнымъ знаменемъ; онъ идетъ впередъ шагъ за шагомъ, постепенно, такъ, какъ открывается ему истина. Главное—чтобы горизонтъ оставался открытымъ. Этотъ ходъ мыслей развивается у Ардигò именно въ примѣненіи къ проблемѣ единства бытія въ противоположность отчасти материализму, отчасти склонности успокаиваться на накопленіи разрозненныхъ фактовъ. Въ своемъ послѣднемъ сочиненіи («*L'unità della coscienza*», 1898 г.) онъ высказывается особенно относительно психологической проблемы въ этомъ направленіи. *Марчезини*, одинъ изъ его учениковъ, въ специальномъ сочиненіи, которое онъ называетъ «Кризисъ позитивизма» («*La crisi del positivismo*», Туринъ, 1898 г.), рассмотрѣлъ съ этой точки зрѣнія отношеніе философіи Ардигò къ позитивизму. Точка зрѣнія Ардигò въ этомъ отношеніи имѣетъ, какъ оказывается, извѣстное сходство съ точкой зрѣнія Вундта. Впрочемъ, уже Виллари и Анжулли сходнымъ образомъ выступали съ критикой противъ прежнихъ формъ позитивизма.

3. Во всякомъ процессѣ развитія, происходящемъ въ природѣ, Ардигò находитъ тѣ же основныя черты, которыя онъ нашелъ въ развитіи жизни мышленія. Развитие мысли есть для него примѣръ мірового закона. Въ своемъ сочиненіи «*La formazione naturale nel fatto del sistema solare*» (1877 г.) онъ подробнѣе развиваетъ этотъ законъ путемъ анализа извѣстной гипотезы Канта и Лапласа, на которую онъ смотритъ, какъ на

примѣръ научнаго объясненія. Въ сущности назван-
ное сочиненіе было написано лишь какъ отдѣльная
глава задуманной имъ работы по вопросу о разви-
тіи человѣческихъ представленій.

Согласно названной гипотезѣ теперешнее состоя-
ніе солнечной системы объясняется своего рода
процессомъ выдѣленія (*distinzione*), тѣмъ, что въ
большой неразъединенной массѣ образуются болѣе
мелкія части или собранія частей. Но цѣлое этимъ
не уничтожается; цѣлое — нерасчлененное (*l'Indi-
stinto*)—продолжаетъ существовать, и только благо-
даря этому становится понятнымъ, какъ между вы-
дѣленными частями (небесными тѣлами) возможно
взаимодѣйствіе: какъ до ихъ выдѣленія, такъ и теперь
онѣ образуютъ одно цѣлое. Тотъ фактъ, что нерасчле-
ненное не исчезаетъ, составляетъ основу солидар-
ности. На вопросъ, какъ изъ нерасчлененнаго могли
возникнуть различія, Ардигò отвѣчаетъ, что уже въ
начальномъ состояніи они были налицо, какъ возмож-
ности, или въ скрытомъ состояніи (*forza latente, o
virtuale*); специальная форма достигается постепен-
нымъ развитіемъ. Онъ готовъ признать, что такое
объясненіе есть лишь обратное заключеніе изъ
опыта. Мы не можемъ знать заранѣе, какія специаль-
ныя формы или части разовьются изъ нерасчле-
неннаго начальнаго состоянія; только наблюденіе и
опыты могутъ указать ихъ. Ни математика, ни ме-
тафизика не могутъ построить природу. Объясняется
это тѣмъ, что нерасчлененное цѣлое не специализи-
руется «само собой», требуетъ для образованія своихъ
специальныхъ формъ и частей виѣшнихъ, для насъ
непредвидѣнныхъ и *postolyku* «случайныхъ» условій.
Но получающійся такимъ образомъ результатъ посте-

пеннаго развитія есть, однако, лишь эквивалентъ того, что въ нерасчлененномъ состояннн уже содержалось совместно. Въ міровой субстанціи накапливается работа, выполняемая предшествующими причинами, и этимъ обуславливается возможность будущихъ дѣйствій¹⁴. Непрерывность, осуществляющаяся такимъ образомъ между нерасчленнымъ состояніемъ (*indistinto*) и образовавшимся изъ него частями (*distinti*), обозначается словомъ *natura* (*La natura è la continuità di una cosa con tutti le altre. Form. nat., стр. 205*).

Ардиго ясно сознаетъ, однако, необходимость вопроса, въ чемъ же собственно состоятъ эти возможности или «скрытыя силы»? Возможность есть для него не болѣе, какъ дѣйствительность другого качества, чѣмъ данная, и состоитъ она въ активности: *L'essere è attività (L'unità della coscienza, стр. 479)*. Непрерывность есть постоянная энергія. Поэтому всякое нерасчленное цѣлое, всякое *indistinto*, указываетъ на болѣе широкое цѣлое, изъ котораго оно выдѣлилось. Поэтому различіе между *indistinto* и *distinto*, какъ и различіе между возможностью и дѣйствительностью, бываетъ всегда только относительнымъ. Полное завершеніе здѣсь невозможно. Передъ нами безконечный рядъ. Но послѣднее слово науки касается основнаго отношенія *distinto* къ *indistinto* и говорить, что все различія, гдѣ бы мы ни находили ихъ, вытекають изъ одного цѣлаго и обнимаются однимъ цѣлымъ.

Ученіе Ардиго о развитіи стоитъ въ тѣсной связи съ его ученіемъ о познаннн. Всякое объясненіе есть расчлененіе, анализъ. Что остается нерасчленнымъ, является необъясненнымъ. Мысль влечется постоянно впередъ, хотя и имѣетъ склонность останавливаться

на *distinto finito*; и что такимъ образомъ влечетъ мысль впередъ, есть именно безконечность природы. И безконечная природа есть именно энергія въ собственномъ законѣ логическаго мышленія ¹⁵.

Вытекающее отсюда тождество закона мышленія или объясненія и закона природы не заключаетъ въ себѣ ничего удивительнаго, такъ какъ сама мысль есть природа или природное образованіе—такъ же, какъ и все остальное. Но если мышленіе есть эмпирической фактъ, какъ и всякій другой, и если оно само только примѣръ природнаго образованія, то нельзя объяснять всю природу, выводя ее изъ мышленія, какъ этого хотятъ метафизика и теологія. Само мышленіе объяснимо лишь общимъ закономъ развитія изъ *indistinto* въ *distinti*. Мы можемъ только объяснять одинъ фактъ другимъ, но намъ не дано достигнуть абсолютнаго завершенія. Природа—кругъ, не поддающійся измѣренію, центръ котораго повсюду, а окружность—нигдѣ.

У Ардиго ученіе о познаніи почти поглощается ученіемъ о развитіи. Разсматриваемое психологически или біологически, развитіе мышленія во всякомъ случаѣ есть только примѣръ общихъ законовъ развитія. Но проблема познанія возникаетъ вмѣстѣ съ постановкой вопроса, какъ обосновывается правомѣрность общихъ законовъ, которые мы находимъ, какъ намъ кажется, какъ для мышленія, такъ и для другихъ явленій. Эта проблема не упраздняется указаніемъ на законъ развитія, какъ на общій всеѣмъ явленіямъ. Особенность мышленія именно въ томъ и состоитъ, что посредствомъ его и черезъ него мы объясняемъ себѣ и выражаемъ всякое развитіе и всякій законъ

какъ самого мышленія. такъ и другихъ вещей. Вопросъ въ томъ. насколько правомѣрны это объясненіе и эта форма выраженія ¹⁶.

4. Ардигò усердно отстаивалъ самостоятельность психологіи. какъ опытной науки, въ чемъ ему помогали какъ его талантъ психологическаго описанія и анализа. такъ и его знаніе естественныхъ наукъ. Его интересъ и его способность къ психологическимъ изслѣдованіямъ идутъ въ двухъ направленіяхъ. Съ одной стороны, онъ старается находить болѣе широкія связи въ душевной жизни. чѣмъ тѣ. какія открываются поверхностному наблюденію; онъ стремится къ тому, чтобы установить непрерывную. взаимную связь между сознательными состояніями. а также и связь сознательныхъ состояній съ безсознательными. Съ другой стороны, онъ старается показать болѣе тонкіе отбѣнки различія, чѣмъ тѣ. какіе извѣстны обыкновенному наблюденію; такъ, онъ утверждаетъ. что однообразныя. повидимому, душевныя состоянія въ дѣйствительности слагаются изъ ритмическихъ движеній. Нѣкоторые изъ наиболѣе выдающихся учениковъ его, какъ-то физиологъ Джуліо Фано и криминалистъ Энрико Ферри. въ юбилейномъ сборникѣ статей. посвященномъ престарѣлому философу. особенно остановились именно на этихъ особенностяхъ его преподаванія. Въ этихъ двухъ направленіяхъ идти и должно идти всякое изслѣдованіе; но Ардигò — какъ показываетъ также его ученіе о *indistinto* и *distinti* и взаимномъ отношеніи ихъ — особенно ясно видѣлъ эти направленія и старался соединять ихъ.

Его главныя психологическія сочиненія: «*La psicologia come scienza positiva*» (1870) и сочиненіе, ко-

торое онъ самъ называетъ своимъ философскимъ завѣщаніемъ: *L'unità della coscienza* (1898).

Задача психологіи, по мнѣнію Ардиго, сводится къ изученію нашихъ внутреннихъ состояній, общая особенность которыхъ выражается въ понятіи души. Фактъ, отъ котораго отправляется психологія, субъективенъ, но онъ долженъ быть освѣщаемъ объективнымъ фізіологическимъ путемъ. Въ этомъ двойномъ освѣщеніи открывается отличіе душевныхъ явленій отъ всѣхъ другихъ явленій. Какъ бы ни было велико значеніе фізіологическихъ изслѣдованій для психологіи, тѣмъ не менѣе фізіологія никогда не можетъ замѣнить психологію. Дѣло въ томъ, что психическія и фізіологическія явленія суть обнаруженія одной и той же «субстанции», психофизической субстанции или, какъ предпочитаетъ говорить Ардиго, психофизической реальности (*realità psicofisica*). Въ позднѣйшихъ его сочиненіяхъ (гдѣ излагается его общее ученіе о развитіи) психофизическая реальность отождествляется съ *indistinto*¹⁷. Это — природное единое цѣлое, предваряющее всѣ тѣ различія, которыя обозначаются терминами душа и матерія, и лежащее въ основѣ ихъ. Понятіе *indistinto* выражаетъ здѣсь, какъ и вездѣ, единство и солидарность. Какъ матеріализмъ, такъ и спиритуализмъ опираются на чистыя абстракціи. Разсматриваемая фізіологически, духовная жизнь связана съ физико-химическими процессами. Разсматриваемое психологически, матеріальное такъ же, какъ и психическое, дано намъ только какъ ощущеніе и представленіе; и движеніе, и мышленіе извѣстны намъ только какъ психическіе акты. вмѣсто того, чтобы задаваться вопросомъ, какъ можетъ матерія перехо-

дить въ душу. правильнѣе было бы задаться вопросомъ, какъ могутъ наши, первоначально болѣе неопредѣленные представленія постепенно дифференцироваться такъ, что одни изъ нихъ являются обнаруженіями *я*, другія—обнаруженіями *не—я*. Популярное материалистическое пониманіе проистекаетъ, по мнѣнію Ардиго, изъ того, что не сознается обыкновенно слѣдующее: свойствами, подобными протяженію и движенію, мы обязаны психическимъ функціямъ совершенно такъ же, какъ имъ мы обязаны цвѣтомъ и запахомъ и другими такъ-называемыми вторичными свойствами.

Идея психофизической релъности, — какъ это рѣшительно подчеркиваетъ Ардиго, — не даетъ еще, однако, объясненія. Ея значеніе состоитъ лишь въ томъ, что она утверждаетъ связь, которую мы склонны бываемъ расторгать въ нашихъ абстракціяхъ. Онъ сравниваетъ ее съ идеей тяготѣнія, которая также не даетъ никакого объясненія. Найти дѣйствительное объясненіе предоставляется будущему. Позитивисту нѣтъ нужды торопиться съ завершеніемъ своихъ идей. Дальше предварительнаго понятія мы не можемъ идти, не можемъ опредѣлить внутренней природы отношенія. Но эта загадка не есть единственная для Ардиго. Если мысль можетъ быть эквивалентомъ движенія, то это является для него не большей загадкой, чѣмъ то, что бильярдный шаръ можетъ привести толчкомъ въ движеніе другой шаръ. Отношенія одновременности и послѣдовательности извѣстны намъ всюду въ природѣ только изъ опыта, но не путемъ проникновенія во внутреннюю сущность членовъ отношенія. Въ этомъ своемъ замѣчаніи Ардиго упускаетъ, однако, изъ виду тотъ фактъ, что наука вездѣ, гдѣ

это возможно, стремитесь превращать внѣшнюю сопряженность различныхъ явленій въ связь однородныхъ членовъ. причемъ такимъ путемъ достигается болѣе высокая степень непрерывности. Чѣмъ большее сопротивление встрѣчаетъ это наше стремленіе, тѣмъ загадочнѣе должно быть названо явленіе, на которомъ мы, такъ сказать, застряваемъ.

Въ своемъ философскомъ завѣщаніи, сочиненіи о единствѣ сознанія, Ардиго выражаетъ свое удивленіе гениальному прозрѣнію Канта въ ученіи о единствѣ сознанія. Правда, допустивъ слишкомъ большую противоположность между матеріей и формой познанія, Кантъ впалъ въ ошибку, но онъ уловилъ основную научную мысль психологій. Въ жизни сознанія происходитъ, по мнѣнію Ардиго, непрерывный процессъ сложенія и связи, при которомъ все унаслѣдованныя и пріобрѣтенныя предрасположенія и все новые элементы дѣйствуютъ совмѣстно въ опредѣленныхъ направленіяхъ. Съ начала и до конца между всеми психофизическими функціями господствуетъ солидарность, постоянная тенденція ихъ сливаться въ единый общій потокъ. Эта тенденція къ духовному смыканію (*confluenza mentale*) лежитъ, между прочимъ, въ основѣ ассоціаціи представленій. Открывается она сплошь да рядомъ лишь тогда, если принять въ соображеніе безсознательныя точки отправления или промежуточные члены, и потому именно помощь физиологій столь необходима для психологій. Единство, составляющее признакъ жизни сознанія, не можетъ быть объясняемо, какъ простой продуктъ взаимодѣйствія многообразныхъ элементовъ, потому что эти элементы открываются только путемъ различенія, которое всегда предполагаетъ пред-

шествующее ему единство. Вообще, наши понятія единства и множества даются намъ именно наблюдениемъ жизни сознанія. Вездѣ, гдѣ мы говоримъ объ единствѣ и многообразіи міра, мы отвлекаемъ эти понятія и идею ихъ связи отъ жизни сознанія. Микрокосмъ и макрокосмъ взаимно освѣщаютъ другъ друга.

5. *Этика* Ардиго покоится на тѣхъ же основныхъ мысляхъ, которыми характеризуются остальные части его философіи. Индивидуумъ развивается въ обществѣ и стоитъ въ такомъ же отношеніи къ нему, въ какомъ выдѣленный элементъ (*distinto*) стоитъ всегда къ цѣлому (*indistinto*). Общество развивается, подобно солнечной системѣ и мысли, путемъ естественнаго процесса (*formazione naturale*), описаніе котораго составляетъ задачу социологіи и который предполагается этикой. Задача этики (какъ номологіи въ противоположность социологіи, какъ номографіи и номогоніи)—устанавливать различіе между тѣми элементами социальной жизни, которые потеряли свое значеніе, и тѣми, которые тѣмъ или инымъ, прежнимъ или новымъ способомъ могутъ быть сдѣланы плодотворными. Такимъ образомъ она прокладываетъ дорогу практической морали будущаго.

Благодаря изначальной и продолжительной связи съ социальной жизнью, у индивидуума будетъ развиваться антиэгоистическое чувство (Ардиго предпочитаетъ это выраженіе слову «альтруизмъ»). Человѣческія представленія получаютъ свое первое содержаніе изъ социальной среды. Сужденія и интересы послѣдней остаются нѣкоторое время обязательными для индивидуума. Въ то же время всѣ представленія имѣютъ первоначально импульсивный

характеръ, склонность непосредственно переходить въ дѣйствіе; разьединеніе мысли и дѣйствія происходитъ уже путемъ позднѣйшей дифференціаціи (*distinzione*). Непроизвольно воспринятое соціальное содержаніе представленій и первоначально импульсивный характеръ представленій обнимаются у Ардиго однимъ понятіемъ соціальной идеальности (*idealità sociale*). Подъ идеальностью онъ разумѣетъ способность принимать рѣшенія подъ вліяніемъ мыслей, идущихъ за предѣлы даннаго момента. Соціальная идеальность развивается уже въ семьѣ, какъ постоянномъ сообществѣ, которое холитъ и оберегаетъ зародыши будущихъ поколѣній. Семейное чувство есть пламя очага, могущаго излучать свою теплоту на болѣе широкіе круги. Соціальная идеальность имѣетъ много степеней и формъ. Она насыщается подражаніемъ и повтореніемъ.—Въ изложенномъ ученіи Ардиго развивается тотъ ходъ мыслей, который въ древности можно найти въ особенности у стоиковъ, въ позднѣйшее время—у Адама Смита, а въ наше время—у Тарда, Лесли Стефена и Балвина. Понятіе соціальной наслѣдственности, принадлежащее Балвину, прекрасно подошло бы къ философіи Ардиго.

Соціальная идеальность развита не у всѣхъ людей въ равной степени, хотя нельзя не признать, что способность къ неэгоистическимъ дѣйствіямъ заложена въ человѣческой природѣ. Это доказывается семейной любовью, невольнымъ чувствомъ состраданія, честолюбіемъ, которое у эгоиста является собственно безсмысленнымъ, и негодованіемъ, вызываемымъ правонарушеніями всякаго рода. На своей вершинѣ этическое настроеніе становится своего рода свя-

щеннымъ изступленіемъ (*furore santo*), склоняющимъ къ самопожертвованію безъ мысли о собственной выгодѣ, въ той вѣрѣ, что изъ трагической гибели человѣческаго воспрянетъ вѣчное и божественное (*eterno divino che sorge delle ruine tragiche dell'umano*— выраженіе, заимствованное Ардиго у одного сроднаго ему по духу итальянскаго писателя). Есть зерно истины въ богословскомъ представленіи о благодати: есть у человѣка невольная потребность, страстное стремленіе, влекущая его къ безкорыстнымъ дѣйствіямъ.

Такая геройская дѣятельность возможна безъ религій, какъ и вообще этика независима отъ религій, если подъ религіей разумѣть не отношеніе къ безконечному (по опредѣленію Макса Мюллера), а отношеніе къ сверхъестественному. Научное понятіе безконечнаго стоитъ въ рѣзкой противоположности къ сверхъестественному: это понятіе обозначаетъ непрерывную функцію, ограниченная и отдѣльная форма которой есть конечное. Безконечное есть законъ, которымъ обуславливается настоящая сущность индивидуума; этимъ объясняется чувство глубокаго удовлетворенія, которое испытываетъ индивидуумъ, когда его стремленіе къ безконечному находитъ себѣ осуществленіе. Позитивистъ находитъ, слѣдовательно, безконечное въ самомъ себѣ, приходя къ сознанію закона собственнаго существа. Здѣсь снова повторяется отношеніе элемента (*distinto*) къ цѣлому (*in-distinto*). Представленіе о сверхъестественномъ возникаетъ, напротивъ, тогда, когда изъ закона вещей дѣлается нѣчто отличное отъ дѣйствія вещей, имѣющее лишь внѣшнее отношеніе къ тому, что происходитъ въ природѣ.

Но понятіе сверхъестественнаго выражаетъ только теоретическую сторону религіи, не составляя всей ея сущности. Существеннымъ является та зависимость отъ сверхъестественнаго, которую человекъ чувствуетъ во всемъ, что касается его радостей и его горестей. Священнымъ было первоначально страшное; страхъ творить боговъ. Во всякомъ случаѣ чувство святаго не есть, какъ утверждали, совершенно простое и неразложимое чувство¹⁸. Постепенно, при переходѣ отъ религіи къ научному сознанію элементъ страха выдѣляется; въ научномъ сознаніи, вмѣсто представленія о таинственномъ существѣ, рѣшающимъ для судьбы человека признается вездѣ законъ. Религія находитъ всегда готовой извѣстную соціальную идеальность и вбираетъ ее въ себя; въ этомъ причина того, что мораль независима отъ религіи. Здѣсь возможны многія переходныя формы, но, въ концѣ-концовъ, дѣло сводится къ или—или. Искусственное поддержаніе религіи приведетъ лишь къ тому, что, когда ея время дѣйствительно пройдетъ, народъ окажется неподготовленнымъ.

Основаніемъ разсужденій Ардига служитъ довольно элементарная психологія религіи; широкаго изслѣдованія религіозной проблемы онъ не далъ. Его точка зрѣнія опредѣляется, главнымъ образомъ, его интеллектуальнымъ интересомъ, а также реакціей, которую вполнѣ естественно должна была вызвать рѣзкая противоположность между его болѣе раннимъ и позднѣйшимъ жизнепониманіемъ. Нельзя, однако, не удивляться тому, какъ послѣ происшедшей въ немъ перемѣны религія можетъ казаться ему «поэтическимъ воспоминаніемъ», если ядромъ всякой религіи

и въ ея низшихъ и въ ея высшихъ формахъ онъ считаетъ страхъ. Энергичный мыслитель не использовалъ здѣсь, конечно, своего собственнаго дѣйствительнаго опыта.

III. Францискъ Гербертъ Брэдли.

1. Наблюдая за духомъ и направлениемъ англійской философской мысли новѣйшаго времени, нельзя не придти къ заключенію, что классическая англійская школа, которая начинается Локкомъ и послѣднимъ представителемъ которой является Спенсеръ, перестала существовать. Она исполнила, можно сказать, свою миссію, состоявшую въ томъ, чтобы защищать права опыта, проводить требованіе, чтобы проблемы ставились на основѣ и почвѣ опыта и подготовить практическое, реформаціонное стремленіе. Она начала у Локка съ того, что опиралась на опытъ индивидуума, и кончается у Спенсера тѣмъ, что признаетъ опытъ рода. То, на чемъ настаивала англійская школа, перешло къ другимъ философскимъ направленіямъ и не мало способствовало нѣкоторымъ исправленіямъ и видоизмѣненіямъ въ нихъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ перестало быть признакомъ отдѣльнаго направленія¹⁹. Съ другой стороны, англійская школа имѣла извѣстные недостатки, которые выстунали тѣмъ рѣзче, чѣмъ болѣе устанавливалось извѣстное взаимодействие между ней и другими направленіями. Сюда относится механически атомистическая точка зрѣнія, которая была перенесена ею изъ естественныхъ наукъ въ науки о духѣ и которая побуждала ее разсматривать душевную жизнь, какъ продуктъ самостоятельныхъ психи-

ческихъ элементовъ, а общество — какъ внѣшнее соединеніе самостоятельныхъ индивидуумовъ. Въ противоположность этому въ новѣйшее время, отчасти какъ реакція противъ этой точки зрѣнія, отчасти подъ вліяніемъ нѣмецкаго мышленія начинается болѣе выдвигаться проблема единства и цѣлостности. Выдвигается вопросъ о той послѣдней связи элементовъ, которая необходимо предполагается, если эти элементы должны составлять единое цѣлое. Правда, уже и ранѣе въ XIX столѣтіи существовало движеніе, которое шло противъ «островной» философіи; такія имена, какъ Кольриджъ, Карлейль, Гамильтонъ говорятъ о немъ. Но методическое и серьезное изученіе германскаго мышленія начинается только въ послѣдней четверти XIX столѣтія. Во главѣ этого движенія стоитъ Оксфордскій университетъ. Національная англійская философія (Гоббсъ, Локкъ, Юмъ) уже и прежде встрѣчала постоянно въ Оксфордѣ противодѣйствіе, однако, по причинамъ болѣе богословскимъ, чѣмъ философскимъ; противоположность дѣйствительно философскаго характера начинается сказываться только теперь.

Первымъ, давшимъ начало болѣе значительному духовному теченію такого рода, слѣдуетъ назвать *Томаса Гилля Грина* (род. 1836, fellow of Balliol-College 1860, профессоръ нравственной философіи 1878, скон. 1882 г.). Подъ сильнымъ вліяніемъ Воудворта и Карлейля онъ развивалъ своеобразный религіозный идеализмъ, философскими основами котораго онъ былъ обязанъ своему изученію Канта и Гегеля. Онъ имѣлъ необыкновенно сильное вліяніе на учащуюся молодежь въ Оксфордѣ; это была личность идеалистически настроенная и вдохновенная. Дѣятельность

его была направлена не только въ сторону науки, но и въ сторону социальнихъ реформъ и свободной религіозной мысли. Почти все послѣднее поколѣніе социальнихъ мыслителей въ Оксфордѣ обязано ему своимъ пробужденіемъ.

Главные его сочиненія: «*Introduction to Hume*» (1874), остроумная критика принциповъ старой англійской школы, и «*Prolegomena to Ethics*» (1883), оригинальное сочетаніе теоріи познанія и этики, путемъ котораго онъ думаетъ придти къ неэмпирическому обоснованію этического.

2. Самый значительный мыслитель Англій новѣйшаго времени есть несомнѣнно *Францискъ Гербертъ Бродли*, родившійся въ 1846 году и находящійся теперь въ Оксфордѣ, въ качествѣ fellow въ Merton-College. Въ годы своего ученія онъ испыталъ на себѣ вліяніе Грина, а также сочиненій Гегеля и Лотце. Склонность къ уединенію и замкнутость все болѣе и болѣе усиливались въ немъ вслѣдствіе его болѣзненности. Это—натура, сродная съ натурой Спинозы; ему недостаетъ только реалистическаго чутья Спинозы къ психологическимъ и социальнымъ явленіямъ. Съ большой энергіей мысли онъ углубляется въ одну идею, которая вновь и вновь приводитъ въ движеніе его рефлексію и приближаетъ его то къ скептицизму, то къ мистикѣ. Даже строгими критиками его признается, что изученіе его главнаго сочиненія способно будить и дисциплинировать мысль. Однако, его пронизательность въ частностяхъ превращается сплошь да рядомъ въ схоластическую ухищренность, а въ его спеціальныхъ анализахъ часто чувствуется недостатокъ въ эмпирическомъ матеріалѣ. По энергіи и неутомимости рефлексіи

онъ, быть можетъ, занимаетъ высшее мѣсто среди мыслителей современности, по крайней мѣрѣ по отношенію къ послѣднимъ, лежащимъ на границѣ мышленія, проблемамъ. Онъ—полная противоположность Вундту. Вундтъ съ осторожностью приближается къ границамъ мышленія, но на границѣ заканчиваетъ нѣсколько поспѣшно и догматично; напротивъ, Брэдли слишкомъ поспѣшно устремляется къ крайней границѣ, но здѣсь подвигается съ бдительной критикой, изслѣдуя проблему со всѣхъ сторонъ.

Первое значительное сочиненіе Брэдли — его *«Ethical Studies»* (1876 г.) Онъ выступаетъ здѣсь противъ атомизма англійской психологіи. Нельзя изображать сознание, говоритъ онъ, въ видѣ простаго собранія (collection) элементовъ, потому что въ такомъ случаѣ было бы совершенно непонятно, какъ подобное собраніе могло бы имѣть сознание о самомъ себѣ (aware of itself). Эту проблему (что ускользнуло отъ вниманія Брэдли) выставилъ самъ Стюартъ Милль въ одномъ изъ позднѣйшихъ изданій своего *«Examination of Sir William Hamiltons philosophy»*. (Обзоръ философіи сэръ Вильяма Гамильтона. Спб. 1869). И эта проблема привела Брэдли къ изученію нѣмецкой философіи, которая, какъ извѣстно, особенно подчеркиваетъ единство и внутреннюю связность сознанія. Онъ произноситъ строгое сужденіе о ходѣ англійской мысли, указывая на ея односторонность и догматизмъ и на отсутствіе у нея смѣлости, особенно въ томъ, что касается религіозной проблемы. «Мы живемъ на островѣ, и нашъ національный образъ мыслей, если онъ не будетъ расширенъ, получить островной (insular) характеръ».—Это сужденіе, однако же, само страдаетъ односторонностью.

Брэдли забываетъ, что критическая философія была собственно основана уже Локкомъ, и что англійская опытная философія, съ ея требованіемъ — подвергать разысканію происхожденіе представленій—была могучимъ оружіемъ противъ догматизма.

Этическое стремленіе человѣка направлено, по мнѣнію Брэдли, къ тому, чтобы реализовать свое я. чтобы развить себя въ единое, гармоническое и завершенное въ себѣ цѣлое. Сущность и въ томъ и состоитъ, что оно есть единое, завершенное въ себѣ и въ то же время изобилующее цѣлое. Подобнымъ же образомъ и теоретическое стремленіе направлено къ тому, чтобы мыслить бытіе, какъ связанное и завершенное въ себѣ цѣлое (a consistent whole). Если мы сами по себѣ не можемъ составлять одно цѣлое, мы должны дѣлать себя частью болѣе широкаго цѣлаго, подобно тому, какъ мы должны бываемъ образовывать мысль о цѣломъ большаго объема. когда цѣлое меньшаго объема представляется намъ содержащимъ въ себѣ противорѣчіе. Существуетъ, слѣдовательно, нѣкоторое согласіе между нашей практической и теоретической природой. Въ нашей собственной природѣ мы имѣемъ масштабъ того, что слѣдуетъ называть низшимъ и высшимъ; масштабомъ этимъ служить степень самоосуществленія. слѣдовательно — гармонія и самостоятельность, находимыя въ нашемъ мышленіи и жизни. Человѣкъ не могъ бы чувствовать боли противорѣчія, если бы самъ не былъ цѣлымъ и если бы не имѣлъ нѣкотораго предчувствія того, что онъ есть такое цѣлое. Противорѣчіе порождается отчасти недостаточностью внутренней гармоніи, отчасти отсутствіемъ согласія съ внѣшними условіями.

Масштабъ теоретическаго и практическаго совершенства. устанавливаемый здѣсь Брэдли, даетъ основную мысль всей его философіи. Въ немъ въ зародышѣ содержится то общее жизнепониманіе и міросозерцаніе, которое Брэдли развивалъ позднѣе (1893 г.) въ своемъ главномъ сочиненіи «*Appearance and Reality*», давъ предварительно въ «*Principles of Logic*» (1883 г.) изложеніе принциповъ познанія²⁰.

Свое сочиненіе о Явленіи и дѣйствительности Брэдли называетъ метафизическимъ разсужденіемъ. разъясняя это выраженіе въ томъ смыслѣ, что сочиненіе это имѣетъ своею цѣлью изслѣдовать принципы, на которыхъ основывается признаніе нами дѣйствительности, какъ извѣстной противоположности явленію (*appearance*). Онъ хочетъ дать масштабъ, дѣлающій возможнымъ установленіе различій между высшими и низшими степенями дѣйствительности. Онъ не хочетъ давать системы.

Брэдли приводитъ различныя возможные возраженія противъ предпринимаемой имъ попытки. Быть можетъ, его попытка будетъ признана безнадежной. Но нельзя знать этого заранѣе иначе, какъ съ помощью нѣкотораго метафизическаго провидѣнія, то-есть провидѣнія того, какой масштабъ слѣдуетъ примѣнять для различенія между дѣйствительностью и явленіемъ. Или возможно мнѣніе, что результатъ подобнаго изслѣдованія не имѣлъ бы никакой цѣны. Но даже въ томъ случаѣ, если бы результатъ оказался несовершеннымъ, онъ тѣмъ не менѣе будетъ имѣть свою цѣну, если онъ послужитъ къ освѣщенію того, что есть дѣйствительность. И если бы даже мы пришли въ заключеніе къ полному скептицизму, то тѣмъ самымъ въ результатѣ

получился бы полезный противовѣсъ догматическимъ направлѣніямъ, противовѣсъ съ одной стороны богословской ортодоксіи, съ другой—вульгарному материализму, которые обыкновенно дѣлятъ между собою умы людей. Сдѣлавъ эти замѣчанія, Брэдли добавляетъ: «Есть еще одно основаніе, которое, для меня лично, имѣетъ, быть можетъ, наибольшее значеніе. Я думаю, что всѣ мы болѣе или менѣе чувствуемъ себя выходящими за область обыкновенныхъ фактовъ. Каждый по-своему думаетъ, что находится въ соприкосновеніи и общеніи съ чѣмъ-то, лежащимъ за предѣлами видимаго міра. Различными путями люди приходятъ къ чему-то высшему, которое и возвышаетъ, и смиряетъ ихъ, и наказуетъ, и воодушевляетъ ихъ. Для нѣкоторыхъ натуръ интеллектуальное стремленіе понять бытіе является важнѣйшимъ путемъ, ведущимъ къ познанію божества. Кто не чувствовалъ этого въ той или иной формѣ, тотъ мало помышлялъ о метафизикѣ. Но тамъ, гдѣ чувство это ощущается сильно, оно служитъ своимъ собственнымъ оправданіемъ». Въ поясненіе этихъ словъ, дающихъ возможность заглянуть во внутреннюю жизнь Брэдли, и во избѣжаніе недоразумѣній, онъ прибавляетъ: «Я вынужденъ былъ говорить о философіи, какъ объ удовлетвореніи того, что можно было бы назвать мистической стороной нашей природы, удовлетвореніи, которое для нѣкоторыхъ индивидуальностей недостижимо никакимъ инымъ образомъ. Не слѣдуетъ, однако, понимать моихъ словъ въ томъ смыслѣ, будто бы метафизики посвящены во что-то, стоящее много выше всего, доступнаго большой толпѣ. Подобное ученіе покоилось бы на заблужденіи, достойномъ сожалѣнія, а именно—на

нѣкотораго рода суевѣріи, будто бы одинъ только разумъ составляетъ высшую сторону нашей природы, а также и на ошибочномъ представленіи, будто бы интеллектуальная работа, направленная на болѣе высокіе предметы, вслѣдствіе этого есть болѣе высокая работа... Никакое призваніе, никакое стремленіе не можетъ быть приватнымъ проходомъ къ божеству. и путь, ведущій чрезъ умозрѣніе о послѣднихъ истинахъ, стоитъ не выше другихъ путей. Грѣхъ духовнаго высокомерія менѣе, чѣмъ какой-либо иной грѣхъ, можетъ быть оправданъ философій, какъ бы сильно ни были склонны къ нему философы.

Признаніе, дѣлаемое Брэдли, представляется весьма цѣннымъ не только для его собственной характеристики, но и для пониманія сокровеннаго зерна всякаго философскаго стремленія, какъ скоро оно проявляется въ большемъ масштабѣ. Горячая потребность разумѣнія и постоянно переживаемое сознаніе границъ мышленія; страстное напряженіе мысли и постоянное чувство того, что не мы думаемъ, а что въ насъ мысль идетъ; постоянная и полная преданность умственной жизни, какъ если бы она была единственно цѣнной жизнью, и переживаемое сознаніе, что въ насъ скрыто движется еще и другое жизненное побужденіе, требующее своего удовлетворенія,— все это вложено въ слова англійскаго мыслителя. И слова эти заслуживаютъ всякаго вниманія, такъ какъ научная работа во многихъ областяхъ бываетъ, по видимому, склонна принимать ремесленный характеръ.

Разсмотрѣвъ общее отношеніе Брэдли къ философій, перехожу теперь къ изложенію основныхъ мыслей его главнаго сочиненія.

3. Это есть критическое изслѣдованіе представлений, посредствомъ которыхъ люди пытаются понять бытіе.

Такія понятія, какъ «матерія», «пространство», «время», «энергія», которыми оперируетъ естествознание, отлично приспособлены для опредѣленія взаимнаго отношенія ограниченныхъ явленій, но они ведутъ къ противорѣчіямъ, если видѣть въ нихъ выраженіе истинной сущности бытія. Это—понятія, выражающія отношенія; они характеризуютъ вещи при сравненіи ихъ другъ съ другомъ и въ ихъ взаимной связи, но они ничего не говорятъ намъ объ отдѣльныхъ вещахъ, стоящихъ въ этихъ отношеніяхъ.

Они приводятъ насъ къ безконечнымъ рядамъ, такъ какъ постоянно можетъ возникать у насъ вопросъ, въ какомъ отношеніи стоятъ звенья даннаго ряда къ отношеніямъ, въ которыхъ они намъ являются, и такъ какъ изслѣдованіе этихъ звеньевъ показываетъ, что въ каждомъ изъ нихъ въ свою очередь могутъ быть устанавливаемы тѣ или другія отношенія. Понятія такого рода суть умственные построенія, которыя въ отдѣльныхъ наукахъ могутъ быть цѣлесообразны и необходимы, но которыя не объясняютъ внутренней сущности бытія.

Они—рабочія идеи (*working ideas*), имѣющія значеніе техническое, а не чисто теоретическое. Поэтому естествознание не можетъ быть метафизикой, но поэтому не можетъ быть и спора между естествознаніемъ и метафизикой. Если метафизика строится исключительно на основныхъ понятіяхъ естествознанія, то она получаетъ печать материализма.

Если далѣе воспользоваться основнымъ понятіемъ наукъ гуманитарныхъ, понятіемъ души, то это можетъ имѣть свое преимущество; въ этой области мы находимъ болѣе тѣсную связь между единствомъ и многообразіемъ, чѣмъ въ той области, гдѣ находятъ себѣ примѣненіе основныя понятія естествознанія. Въ душевной жизни единство и многообразіе не стоятъ въ столь внѣшнемъ отношеніи другъ къ другу, какъ въ области физической природы. Вслѣдствіе этого психологическій опытъ есть высшій опытъ, имѣющійся въ нашемъ распоряженіи. Но и этотъ опытъ непригоденъ для выраженія абсолютной дѣйствительности. Опытъ и анализъ открываютъ намъ въ собственномъ *я* противорѣчія, различія и отношенія, и *я*, какъ цѣлое, подвержено измѣненіямъ. Нельзя поэтому охватить сущность *я* однимъ нагляднымъ представленіемъ, составить себѣ одно законченное понятіе о немъ. Нельзя поэтому обосновывать метафизику на одной только психологіи, какъ нельзя обосновывать ее и на одномъ только естествознаніи. Ни идеализмъ, ни матеріализмъ не могутъ быть выраженіемъ полной истины. Психологія есть спеціальная наука, а всякая спеціальная наука находитъ только полуистины и оперируетъ цѣлесообразными фикціями. Понятіе души есть такая же абстракція, какъ и понятіе тѣла. Дѣйствительность не можетъ быть ни «душою», ни «тѣломъ». Намъ даны всегда только событія, въ которыхъ наше разсмотрѣніе находитъ двѣ стороны. Однако весь этотъ ходъ мыслей, который ведетъ къ отверженію какъ идеализма, такъ и матеріализма, покоится на предположеніи, что у насъ есть извѣстный масштаб

(standard) того, что есть дѣйствительность и истина. Такой масштаб лежитъ въ *понятіи опыта*. Въ этомъ понятіи даны въ тѣсной внутренней связи два элемента: извѣстный объемъ и извѣстная гармонія. Опытъ предполагаетъ данное многообразіе и внутреннее согласіе, послѣдовательное и гармоническое отношеніе многообразныхъ элементовъ другъ къ другу. Совершенный опытъ долженъ былъ бы состоять во всеобъемлющемъ содержаніи, объединенномъ съ полной послѣдовательностью и гармоніей въ совокупное цѣлое. Во всякомъ опытѣ, дѣйствительно доступномъ намъ, содержится приближеніе къ этому идеалу.

Масштабъ дѣйствительности есть вмѣстѣ съ тѣмъ и масштабъ цѣнности. Въ нашемъ практическомъ идеалѣ каждая сторона нашей природы должна удовлетворяться въ гармоніи съ другими сторонами. Всякое неудовлетворенное стремленіе есть неосуществленная мысль; всякая боль есть обнаруженіе дисгармоніи и служить побужденіемъ къ тому, чтобы устранить эту дисгармонію.

Этотъ масштабъ показываетъ намъ, въ какой тѣсной связи съ дѣйствительностью мы стоимъ. (О чемъ-либо, способномъ вполнѣ удовлетворять этому масштабу, мы не можемъ составить себѣ представленія. «We cannot construe the one absorbing experience to ourselves»). Высшее должно быть всеобъемлющимъ и абсолютно гармоничнымъ. Но для насъ существуетъ постоянное противорѣчіе между объемомъ (extension) и гармоніей (harmony) или самосогласіемъ (self-consistency), такъ какъ нашъ объемъ слишкомъ ограниченъ, и наша гармонія слишкомъ несовершенна. Внутреннія дисгармоніи имѣютъ своимъ источникомъ

ограниченность и могут быть устраняемы только болѣе широкимъ содержаніемъ, которое устраняетъ зависимость отъ внѣшнихъ условій и такимъ путемъ дѣлаетъ возможнымъ установленіе внутренней связи. Причиной внутренняго безпорядка являются внѣшнія помѣхи. Поэтому только безконечное существо можетъ быть вполнѣ гармонично. Слѣдовательно, обѣ составныя части нашего масштаба дѣйствительности (и цѣнности) стоятъ въ тѣсной связи другъ съ другомъ. Въ теоретической области это проявляется въ томъ, что противорѣчія, находимыя нами въ опытѣ, устранимы для насъ лишь путемъ расширенія нашего опыта. Время—вотъ то условіе, которое препятствуетъ достиженію гармонической цѣлостности. Оно несогласимо съ критеріемъ дѣйствительности и можетъ поэтому имѣть только феноменальное значеніе. Прогрессъ и регрессъ допустимы только въ ограниченной и несовершенной дѣйствительности; абсолютное не можетъ имѣть исторіи, хотя и содержитъ въ себѣ безчисленные историческіе процессы; оно не знаетъ временъ года. Все совершенное, все истинно дѣйствительное неизмѣнно.

Поэтому мысль наша постоянно устремлена къ чему-то большому, чѣмъ мысль, личность наша — къ чему-то большому, чѣмъ личность, нравственность наша — къ чему-то, стоящему выше всякой морали. Если данное существо созерцаетъ совершенство, въ которомъ оно само теряется, то въ этомъ нѣтъ противорѣчія. Рѣка течетъ къ морю, а // теряетъ себя въ любви. Высшее должно быть всегда шире низшаго, но должно включать въ себя и низшее или быть этимъ низшимъ плюсъ что-то большее.

Философія, по мнѣнію Брэдли, ведетъ къ здоровому скептицизму, для котораго наука, по сравненію съ изобиліемъ бытія, представляется чѣмъ-то ничтожнымъ. И даже высшая истина, для насъ достижимая, обуславливается чѣмъ-то невѣдомымъ для насъ. Мы не знаемъ, какіе могутъ быть иные роды опыта, кромѣ нашего собственнаго. Мы можемъ достигнуть лишь одного — обосновать свое право производить расцѣнку, считать одно высшимъ, другое низшимъ.

Послѣднія загадки религіи подлежатъ тѣмъ же условіямъ, какъ и философія. И религія вынуждена бываетъ выражать высшее съ помощью представленій, заимствуемыхъ нами изъ опыта; она не подвергаетъ даже точному изслѣдованію сущности и правомѣрности подобныхъ представленій, какъ то дѣлаетъ философія. Разсматриваемая съ этой стороны, какъ познаніе, философія стоитъ выше религіи. Но въ другомъ отношеніи, какъ стремленіе впитать во всѣ поры нашего существа признаніе дѣйствительности блага (the attempt to express the complete reality of goodness through every aspect of our being), религія стоитъ выше философіи.

Но развѣ этотъ результатъ можно назвать иначе, чѣмъ неудовлетворительнымъ? На этотъ вопросъ Брэдли отвѣчаетъ другимъ вопросомъ: кто говорить, что мы должны найти полное удовлетвореніе всѣхъ нашихъ потребностей? Несовершенство, безпокойство и неудовлетворенная идеальность — таковъ уже удѣлъ всего конечнаго! И онъ прибавляетъ къ этому: всякая попытка представить себѣ полное удовлетвореніе предполагаетъ всегда извѣстный выборъ между

нашими потребностями, — выборъ, оправданіе котораго невозможно.

4. Философія Брэдли представляет собою тщательно обдуманное изслѣдованіе проблемы, къ которой Вундтъ и Ардигъ приближались, правда, но не дѣлали ея прямымъ предметомъ разсмотрѣнія, которую Кантъ поставилъ своимъ ученіемъ объ «идеяхъ», какъ о понятіяхъ законченнаго цѣлаго, и которая вытекаетъ изъ самой сущности мышленія, какъ связующей дѣятельности (синтеза). Самъ Брэдли думаетъ, что многимъ обязанъ Гегелю, смѣлая диалектика котораго сильно импонируетъ ему, какъ и многимъ англійскимъ философамъ новѣйшаго времени. Но въ дѣйствительности, разъ уже зашла рѣчь о классификаціи, его слѣдовало бы назвать скорѣе кантіанцемъ, чѣмъ гегеліанцемъ. Въ нѣкоторыхъ пунктахъ онъ напоминаетъ Вильяма Гамильтона. Твердой рукою, достигнувъ границъ мышленія, онъ проводитъ слѣдствія, вытекающія изъ собственныхъ законовъ мышленія. Онъ опирается въ особенности на два такихъ закона: на законъ отношенія (*the relational way of thought*) и на критерій дѣйствительности (*complete experience*, какъ *standard of reality*).

Оба приводятъ его къ одному и тому же результату: къ невозможности остановить въ какой-либо точкѣ движеніе мысли, хотя, подвигаясь шагъ за шагомъ впередъ мы можемъ все ближе и ближе подходить къ опредѣленію дѣйствительности.

Настаивая болѣе на невозможности законченнаго знанія, чѣмъ на возможности болѣе близкаго опредѣленія дѣйствительности, Брэдли проявляетъ въ этомъ извѣстнаго рода скептицизмъ, характерный

для него. Поэтому онъ слишкомъ низко оцѣниваетъ положительное значеніе спеціальнаго и эмпирическаго познанія для обоснованія міросозерцанія. Точки зрѣнія, примѣняемыя въ спеціальныхъ эмпирическихъ областяхъ, онъ называетъ «безполезными фикціями», простыми практическими компромиссами, не принимая во вниманіе того, что онѣ были бы совершенно «ненужны», если бы не приближали насъ въ томъ или другомъ смыслѣ къ дѣйствительности. Онъ забываетъ слова Гёте, что у природы нѣтъ ни ядра, ни скорлупы.

Брэдли — скептикъ также и въ томъ смыслѣ, что нѣкоторыя отдѣльныя проблемы признаются у него неразрѣшимыми. Если даже фактъ многообразія и не стоитъ въ противорѣчій съ тѣмъ, что существуетъ всеобъемлющее единство, то все-таки мы не можемъ вывести изъ единого принципа все многообразіе бытія. всѣ тѣ многочисленные конечные для насъ центры, которые служатъ точкой отправленія для нашихъ опытовъ, все то фрагментарное, на которомъ мы, такъ сказать, застреваемъ. Почему должны быть явленія (*appearances*), а не одна только дѣйствительность, — сказать этого мы не можемъ, но это не мѣшаетъ намъ крѣпко держаться за понятіе дѣйствительности. Неорганическое полагаетъ въ особенности границу нашему познанію. Органическое довольно близко подходитъ къ нашему понятію настоящей дѣйствительности, какъ гармоніи и законченности, хотя и въ органической области мы находимъ разъединенность и дисгармонію; но неорганическое стоитъ гораздо дальше отъ этого понятія дѣйствительности. Брэдли склоняется къ мнѣнію, что допущеніе абсолютно неорганическаго въ природѣ

проистекаетъ исключительно отъ нашего незнаія. Онъ допускаетъ, что по практическимъ соображеніямъ спеціальныя науки должны различать между органическимъ и неорганическимъ, но не рѣшается признать абсолютное значеніе за этимъ различіемъ. Здѣсь ясно сказывается разстояніе, отдѣляющее его отъ Гегеля: романтическая натурфилософія смѣло оперировала съ мыслью о всей природѣ, какъ одномъ большомъ организмѣ.—Брэдли считаетъ неразрѣшимой также и проблему объ отношеніи души и тѣла. Для насъ невозможно составить себѣ какое-либо понятіе о взаимномъ отношеніи этихъ двухъ формъ бытія. Но въ этомъ Брэдли находитъ подтвержденіе своей общей теоріи дѣйствительности: трудность проистекаетъ именно оттого, что мы, противопоставляя душу и тѣло, какъ двѣ противоположности, превращаемъ абстракціи въ дѣйствительныя существа и, такимъ образомъ, приравниваемъ «arrangances» къ дѣйствительностямъ.

Но терминъ скептицизмъ не былъ бы правильнымъ выраженіемъ для обозначенія точки зрѣнія Брэдли. Онъ не останавливается передъ пропастью, отдѣляющей работу и ея цѣль, явленіе и дѣйствительность. Высшее присутствуетъ на каждой ступени, и каждая ступень имѣетъ свою истину; существуетъ много степеней и стадій, но все онѣ необходимы. Нѣтъ ни одного участка въ мірѣ, столь незначительнаго, чтобъ абсолютное не было ему присуще. Брэдли слѣдуетъ назвать скорѣе мистикомъ; тамъ, гдѣ мысль его приходитъ въ состояніе покоя, или тамъ, гдѣ онъ полемизируетъ противъ понятія времени и противъ значенія активности, онъ становится рѣшительнымъ мистикомъ. Здѣсь Брэдли

переходить къ неподвижному созерцанію, со взоромъ недвижимымъ, смотрящимъ *sub specie aeterni*. Здѣсь онъ совершенно уподобляется Спинозѣ. Вѣдь «субстанція» Спинозы и есть собственно масштабъ дѣйствительности. созерцаемый, какъ законченное существо, критерій дѣйствительности—какъ существующій идеаль.

Выйти изъ предѣловъ постоянной возможности новыхъ процессовъ, новой активности — это представляется мнѣ неосуществимымъ. И почему же не признать за высшее непрерывное развитіе во времени? Тѣмъ болѣе, что устраненіе понятія времени изъ нашего познанія дѣйствительности будетъ оказываться всегда невозможнымъ. Изъ постоянного несовпаденія мышленія и дѣйствительности и изъ постоянной необходимости новой работы мысли, какъ для индивидуума, такъ и для рода, можно было бы справедливо сдѣлать слѣдующій «метафизическій» выводъ: само бытіе не законченно, не завершено. Бытіе не можетъ быть законченнымъ, разъ мышленіе, которое составляетъ также часть бытія, не законченно. Такое пониманіе приводитъ къ установкѣ болѣе тѣснаго отношенія между мышленіемъ и дѣйствительностью, чѣмъ то, на которомъ успокаивается Брэдли. Вѣдь если время и активность суть формы, принадлежащія не только феноменамъ, не только явленію, то мышленіе будетъ чувствовать себя единымъ съ внутренней сущностью бытія именно въ силу своего стремленія и своей работы²¹. Не буду, однако, вдаваться въ подробности по поводу того, что я развивалъ уже въ гносеологической части своей «*Religionsphilosophie*» и въ своихъ «*Philosophische Probleme*».

Въ самой Англии Брэдли критиковали отчасти съ эмпирической и критической точекъ зрѣнія (такъ напр. *Джемсъ Уордъ* въ «Mind» 1894), отчасти съ той точки зрѣнія, которая подчеркиваетъ экономическій и техническій характеръ нашихъ основныхъ понятій и выступаетъ съ обоснованіемъ извѣстнаго идеалистическаго міросозерцанія на личной потребности (таково сочиненіе, изданное восемью оксфордскими академиками: «*Personal Idealism*», Лондонъ 1902). Это послѣднее направленіе считаетъ себя продолженіемъ того направленія мысли, которое господствуетъ уже тридцать лѣтъ въ Оксфордѣ. Критика эта представляется мнѣ наиболѣе основательной тамъ, гдѣ она нападаетъ на отрицательное отношеніе Брэдли къ истинамъ, имѣющимъ силу лишь въ предѣлахъ извѣстныхъ условій, и тамъ, гдѣ она утверждаетъ, что мы можемъ имѣть реальное знаніе даже и въ томъ случаѣ, если исчерпывающее пониманіе бытія недоступно для насъ. Но, какъ мнѣ кажется, дѣйствительная глубина и энергія мысли, проявленная Брэдли въ его главномъ философскомъ сочиненіи, не были оцѣнены въ должной мѣрѣ англійской критикой.

IV. Альфредъ Фулье и современная французская философія.

1. Крупнѣйшая фигура во французской философіи XIX столѣтія — Огюсть Контъ († 1857 г.). Вліяніе Конта, охватившее широкіе круги, сказалось при открытіи его статуи въ маѣ 1902 года. Позитивизмъ—это наиболѣе оригинальное и наиболѣе значительное направленіе мысли, созданное Франціей

въ теченіе послѣдняго столѣтія. Противъ него въ продолженіе большей части этого періода выступалъ тотъ находившій себѣ поддержку со стороны правительства популярный спиритуализмъ, представителями котораго были Викторъ Кузенъ и его ученики. Однако приблизительно съ половины столѣтія большое вліяніе начинаютъ оказывать на молодое поколѣніе Тэнъ и Ренанъ и не только въ философскомъ, но также и даже преимущественно, и въ литературномъ отношеніи. Рядомъ съ ними, но болѣе одинокой фигурой стоитъ Шарль Ренувье, представитель строго критической философіи. Въ этомъ пунктѣ есть нѣкоторый пробѣлъ въ моей исторіи новѣйшей философіи, такъ какъ изложеніе французской философіи заканчивается у меня Контомъ. Заполнить этотъ пробѣлъ я и теперь не чувствую себя способнымъ. Я могу только дать краткую характеристику Тэна и Ренана, въ качествѣ введенія къ той формѣ эволюціонной философіи, представителемъ которой является во Франціи Фулье, а затѣмъ такую же характеристику Ренувье въ связи съ тою ролью, которую играетъ въ новѣйшемъ французскомъ мышленіи принципъ прерывистости. Монографіи, посвященныя характеристикѣ этихъ трехъ писателей, какъ философовъ, могли бы представить немалый интересъ для освѣщенія хода духовнаго развитія, начиная съ половины XIX столѣтія. Королевская датская Академія Наукъ сдѣлала попытку вызвать появленіе монографіи о Ренувье, широкая писательская дѣятельность котораго представляетъ особыя трудности для обзрѣнія и характеристики; но поставленная ею задача осталась безъ разрѣшенія.

Ипполитъ Тэнъ (1827—1893) извѣстенъ болѣе всего какъ критикъ литературный и художественный, и какъ критикъ реалистическаго направленія. Датская литература имѣетъ цѣнную характеристику Тэна съ этой точки зрѣнія въ докторской диссертациі Георга Брандеса о современной французской эстетикѣ (1870). Какъ критикъ, Тэнъ старался прежде всего понять произведенія искусства и ихъ творцовъ, изслѣдуя, при какихъ внѣшнихъ условіяхъ (*le milieu*) развивались эти послѣдніе, въ какой ситуациі (*le moment*) они работали, изъ какой расы они происходили, какая способность являлась господствующей въ ихъ сочиненіяхъ. Послѣдній элементъ обусловливался въ его глазахъ существеннымъ образомъ тремя первыми.

Съ первыхъ лѣтъ юности Тэну приходилось работать при очень неблагоприятныхъ условіяхъ, но работалъ онъ съ неослабѣвающей энергіей и одушевленіемъ. Недавно изданныя письма, относящіяся ко времени его молодости, даютъ намъ прекрасное изображеніе его отъ того времени. Позднѣе, сдѣлавшись профессоромъ исторіи искусства въ *Ecole des beaux arts*, онъ получилъ возможность вліять на болѣе широкіе круги, и при болѣе благоприятныхъ условіяхъ онъ продолжалъ работать съ тѣмъ желѣзнымъ прилежаніемъ, которое отличало его въ теченіе всей его жизни. Особенно характерна была для Тэна, какъ оратора, писателя и изслѣдователя, его способность создавать цѣльную картину путемъ подбора многихъ отдѣльныхъ чертъ. Въ его лекціяхъ могло отталкивать, по личному моему опыту, первоначально его сухое объективное описаніе, которое шло отъ части къ части, отъ качества къ качеству.

Но матеріаль, которымъ онъ располагалъ, отличался такою полнотою, его способъ изображенія такой энергіей, что къ концу часа у всякаго должна была предстать въ воображеніи ясно и живо картина цѣлаго. Я припоминаю, напр., одну лекцію о греческой скульптурѣ. Лекція не сопровождалась демонстраціей снимковъ, но во время длиннаго описанія статуи Тэнъ рисовалъ въ воздухѣ, и подѣ конецъ казалось, что статуя стоитъ передъ нимъ на столѣ. Его искусство описанія шло въ направленіи, противоположномъ искусству Юліуса Ланге; сила послѣдняго состояла въ умѣннн подвергать анализу общую картину, вызвавъ ее у слушателей демонстраціей снимка или прямымъ воздѣйствіемъ на ихъ воображеніе. Тэнъ шелъ отъ части къ цѣлому, Ланге—отъ цѣлаго къ частямъ.

Къ числу чисто философскихъ сочиненій Тэна относится его «De l'intelligence» *) (1870), психологія въ духѣ англійской школы. Въ этомъ сочиненіи чувствуется сильное вліяніе со стороны Ст. Милля, Бэна и Спенсера. Особенно интереснымъ въ этой блестяще написанной книгѣ является. во-первыхъ, объясненіе развитія познанія борьбой за существованіе между отдѣльными психическими элементами. У насъ зарождаются постоянно элементы съ печатью дѣйствительности,—говоритъ Тэнъ.—родъ нормальныхъ галлюцинацій: между ними происходитъ борьба, и элементъ, одерживающій верхъ, есть ощущеніе, чувственное воспріятіе, которое влѣдствіе этого можетъ быть опредѣляемо, какъ hallucination vraie. Въ этой борьбѣ принимаютъ далѣе участіе

*) *И. Тэнъ.*—Объ умѣ и познаніи. Спб. 1894.

также и изначальныя двигательныя тенденціи элементовъ познанія. Всякое ощущеніе или представленіе бываетъ первоначально связано съ двигательнымъ импульсомъ. Постепенно эта двигательная тенденція сглаживается, и лишь тогда появляются чисто теоретическое чувственное воспріятіе и представленіе. Характерно, наконецъ, для психологіи Тэна и то, что онъ въ такихъ широкихъ размѣрахъ пользуется болѣзненными состояніями для освѣщенія природы жизни сознанія. Эта черта осталась отличительною особенностью и послѣдующей французской психологіи, быть можетъ потому, что французскіе невропатологи, особенно Шарко и его ученики, давали такой огромный матеріалъ. Рибо, первое сочиненіе котораго «*La psychologie anglaise contemporaine*» *) появилось въ 1870 году, слѣдовалъ въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ преимущественно этому пути; равнымъ образомъ Альфредъ Бинэ и Пьеръ Жанэ. Именно это составляетъ своеобразную особенность современной французской психологіи, подобно тому какъ особенность англійской психологіи (у Уорда, Джемса и Стаута) составляетъ анализъ, а нѣмецкой (у учениковъ Фехнера и Вундта)—экспериментъ.

Ранже (именно въ сочиненіи «*Les philosophes français du 19-me siècle*») **) Тэнъ подвергъ рѣзкой критикѣ господствующій во Франціи спиритуализмъ (школу Кузена) и указалъ на Конта. Но позитивистомъ онъ былъ только въ болѣе широкомъ

*) Т. Рибо. — Современная англійская психология. Москва. 1881.

**) П. Тэнъ. — Французская философія первой половины XIX в. Сиб. 1896.

смыслъ этого слова. Для него, какъ и для Ардига, позитивизмъ былъ исходной точкой, но не былъ завершеніемъ. Съ одной стороны онъ требовалъ, чтобы анализъ понятій и состояній проводился дальше, чѣмъ то считали необходимымъ позитивисты строгой школы, съ другой стороны его занимала проблема законченнаго міросозерцанія, и постольку онъ вѣрилъ въ метафизику. Имѣя въ виду эту проблему, заканчиваетъ онъ свое сочиненіе «De l'intelligence» слѣдующими словами: «Я вижу границы своего собственнаго духа, но границъ духа человѣческаго я не вижу». Въ знаменитыхъ сочиненіяхъ Тэна, посвященныхъ литературѣ и исторіи искусства, психологія играетъ большую роль, сплошь да рядомъ даже слишкомъ большую, такъ какъ у него есть склонность къ дедуктивному построению, къ выведенію явленій искусства исключительно изъ одного какого-нибудь элемента (господствующей способности или milieu). Благодаря этому, онъ не всегда можетъ подмѣтить, какъ, напр., въ анализѣ произведеній Шекспира, болѣе тонкіе оттѣнки и болѣе интимныя душевныя проявленія, которые вполне открываются только болѣе продолжительному наблюденію и болѣе терпѣливому анализу. Всѣ эти сочиненія появились до 1870 года. Онъ имѣлъ намѣреніе продолжить свою чисто психологическую работу и дополнить книгу о познаніи книгой о волѣ. Но страшныя катастрофы, разразившіяся надъ его родиной, привели его къ занятіямъ исторіей. Онъ хотѣлъ понять несчастіе Франціи путемъ изученія ея прошлаго и почерпнуть изъ этого пониманія новую надежду. Такъ возникло его большое сочиненіе «Les origines de la France contemporaine» (1876—1894). Фило-

софскій интересъ представляетъ преимущественно первый томъ («L'ancien régime»), въ которомъ онъ въ существенныхъ пунктахъ беретъ за образецъ Токвиля, но также и оба послѣдніе тома («Le régime nouveau»), которые никто, желающій понять XIX столѣтіе, не долженъ оставить безъ прочтенія. Это—важный вкладъ въ соціологію. Относительно его обработки французской революціи (въ остальныхъ томахъ) справедливо утверждали, что онъ положилъ основаніе научному разсмотрѣнію этого событія въ противоположность декламаторскому и агитаторскому. Но ему ставили въ упрекъ, что онъ слишкомъ много занимается общими причинами и слишкомъ мало цѣнитъ вліяніе особаго политическаго положенія извѣстнаго момента. Его ненависть къ фразѣ лишаетъ его вмѣстѣ съ тѣмъ способности понять воодушевленіе, вызванное большими надеждами. Изъ его изложенія непонятно, какъ могла возникнуть въ то время марсельеза.

Жизнепониманіе Тэна опредѣлялось его темпераментомъ. По его собственнымъ словамъ, онъ былъ un homme naturellement triste. Государственный переворотъ 1851 года и поражение 1870 года должны были еще болѣе усилить его мрачное отношеніе къ виѣшней дѣйствительности. Лучшую часть своей жизни онъ провелъ въ работѣ и въ мірѣ мысли. Онъ чувствовалъ потребность углубиться въ великую необходимую связь бытія. Маркъ Аврелій и Спиноза были его излюбленными писателями. Въ религіозномъ отношеніи онъ симпатизировалъ протестантизму и послѣ своего путешествія въ Англію на дѣялся на свободное религіозное движеніе. Но стойкомъ онъ остался до конца жизни и еще въ послѣдніе

дни передъ смертію читаль Марка Аврелія, какъ своего рода литургію» ²².

Эрнестъ Ренанъ (1823—1892) прошелъ въ своемъ развитіи необычайно длинный рядъ стадій. Біографическое искусство, которое должно найти внутреннюю связь между ними, еще не примѣнялось къ нему. Свое дѣтство и юность онъ самъ описалъ въ томъ изъ своихъ сочиненій, которое превосходитъ все другія задушевностью и глубиною настроенія (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*). Оставить духовную семинарію и отречься отъ католической вѣры побудила его, по собственному его утвержденію, историческая критика. Въ скоромъ времени у него сложилась горячая вѣра въ науку и въ то значеніе, какое ея результаты могутъ имѣть для широкихъ массъ. Онъ выразилъ этотъ философскій и демократическій оптимизмъ въ сочиненіи о будущности науки (*L'avenir de la science*), которое было написано въ 1848 и 1849 годахъ, но издано гораздо позднѣе, когда выраженные въ немъ надежды Ренанъ уже потерялъ. Государственный переворотъ и реакція повергли его въ такой пессимизмъ, отъ котораго онъ не могъ уже оправиться. Затѣмъ послѣдовало пораженіе и возстаніе Коммуны. Какъ человекъ науки, Ренанъ особенно прославился своими сочиненіями по исторіи языка и религіи, болѣе близкое разсмотрѣніе которыхъ здѣсь неумѣстно. Правительствомъ третьей республики ему была поручена высокая въ научномъ отношеніи должность директора *Collège de France*, и въ то время, какъ онъ заканчивалъ свои научные труды, мысль его легкимъ и шутливымъ образомъ занялась великими проблемами, которыя такъ сильно интересовали его въ молодости.

Въ широкихъ кругахъ прислушивались къ скептическому causeur, про котораго по крайней мѣрѣ изъ третьихъ или четвертыхъ рукъ знали, что это— выдающійся человѣкъ. Въ своихъ изреченіяхъ и сочиненіяхъ того времени онъ то трогателенъ, то дерзокъ, то вдохновененъ, то разочарованъ; это постоянное колебаніе, центръ котораго не легко было открыть, если вообще таковой существовалъ, казалось многимъ выраженіемъ истинной свободы и полноты духа. Умственная работа стала для него теперь конечно прежде всего игрой, доставлявшей ему развлеченіе послѣ строгихъ научныхъ занятій. То или иное окончательное рѣшеніе послѣднихъ вопросовъ становится для него сомнительнымъ, такъ какъ самъ онъ прошелъ чрезъ столь много различныхъ рѣшеній. Поэтому онъ обманулъ себя и другихъ въ ожиданіи цѣнныхъ результатовъ своихъ долгихъ исканій и изслѣдованій. О немъ съ полнымъ правомъ можно было бы сказать: *Il fut dupe de la peur d'être dupe*.

Значеніе Ренана, какъ мыслителя, въ послѣдніе годы его жизни состоитъ не столько въ положительной работѣ надъ изслѣдованіемъ тѣхъ или иныхъ проблемъ, сколько въ томъ, что онъ является симптомомъ извѣстнаго направленія даннаго времени. Тайна кроется, быть можетъ, въ томъ, что сердцемъ своимъ онъ былъ привязанъ къ религіи своего дѣтства, съ которой онъ сжился, будучи воспитанъ женщинами и священниками (въ этомъ воспитаніи слѣдовало, по его мнѣнію, искать объясненія свойственныхъ ему достоинствъ и недостатковъ). Что позднѣе одушевляло его, было отзвукомъ минувшаго, подобнымъ тому звону потонувшаго въ морѣ колокола, который, будто бы, и теперь можно слы-

шать въ тихую погоду у береговъ Бретани. Безпредметная идеалистическая вѣра, правда, возможна, но достаточна она лишь до тѣхъ поръ, пока мы живемъ подъ властью привычекъ. Власть эта преходяща. Мы живемъ,—часто говоритъ Ренанъ,—тѣнюю отъ тѣни: чѣмъ будутъ жить наши потомки?» Занять твердое и мужественное положеніе по отношенію къ этому вопросу не удалось Ренану, и лишь въ нѣкоторыхъ настроеніяхъ чувствовалъ онъ его жало.

Для философской характеристики послѣдняго періода дѣятельности Ренана представляютъ интересъ два его сочиненія. «*Dialogues et fragments philosophiques*» написаны Ренаномъ весною 1871 года во время его пребыванія въ Версаль (время возстанія коммуны), но въ печати появились только въ 1876 году. Это — разговоры трехъ философовъ тѣхъ школъ, основными принципами которыхъ являются культъ идеала, отрицаніе сверхъестественнаго и изслѣдованіе дѣйствительности». Разсматривается вопросъ о томъ, что есть идеальная цѣль мірового развитія? А цѣль должна быть; вселенная не есть, ничѣмъ кончающійся бесплодный бѣгъ волнъ. Цѣль развитія нужно видѣть не въ существованіи необозримой массы существъ, имѣющихъ минимумъ наслажденія и образованія, но зато максимумъ работы. Цѣлью, говоритъ Ренанъ, должно быть господство разума; а причастнымъ къ этому можетъ быть лишь небольшой кругъ людей. Значеніе широкихъ массъ можетъ состоять лишь въ томъ, что онѣ служатъ той почвой, на которой произрастаютъ геніи. Геніи и интеллигентные люди, умѣющие цѣнить ихъ, конечная цѣль исторіи. Остается пожалѣть, что условіемъ достиженія этой цѣли яв-

ляется невѣжество большой толпы, но природа не заботится о подобныхъ вещахъ. Пути демократическіе ведутъ къ вырожденію, къ пониженію уровня; не этими путями создаются боги. Демократія и наука—антиподы. Развитіе характеризуется разобщеніемъ инстинкта и рефлексіи, религіи, искусства и науки.

Ренанъ видитъ въ этомъ нѣчто такое, что было уже сознано по-своему средневѣковьемъ. Онъ находилъ справедливымъ тотъ средневѣковый порядокъ, при которомъ существовалъ особый кругъ людей, молвившихся за тѣхъ, у кого нѣтъ времени для молитвы; пастырями новаго времени должны быть люди науки. Очевидно здѣсь говорить въ Ренанѣ бывшій священнослужитель и. благодаря этому, онъ находитъ, по крайней мѣрѣ на одно мгновеніе, нѣкоторое успокоеніе въ такомъ рѣшеніи культурной проблемы,—рѣшеніи, которое, какъ мы увидимъ ниже, почти въ то же время, но въ совершенно иномъ тонѣ и съ меньшей послѣдовательностью проповѣдовалось однимъ нѣмецкимъ писателемъ. Ренанъ былъ все-таки того мнѣнія, что люди знанія, составляющіе цѣль развитія, вполне могли бы любить народъ, такъ что господство ихъ было бы на благо ему. Ницше пытается оспаривать это.

За нѣсколько лѣтъ до своей смерти Ренанъ издалъ своего рода философское завѣщаніе «*Examen de conscience philosophique*» (1888). (Вышло въ «*Feuilles détachées*»). Въ самомъ началѣ этого сочиненія мы находимъ заявленіе, характерное для Ренана. «Первый долгъ правдиваго человѣка», говорится здѣсь, «состоитъ въ томъ, чтобы не оказывать никакого давленія на свои собственные мнѣнія, позволяя дѣй-

ствительности отражаться въ насъ такъ, какъ отражается она въ камеру-обскуру фотোগрафа, и въ качествѣ зрителя присутствовать при внутренней борьбѣ, происходящей между мыслями въ глубинѣ сознанія... Мы должны оставаться пассивными при внутреннихъ измѣненіяхъ на нашей интеллектуальной сѣтчаткѣ».

Подводя итоги своей умственной жизни, мы не должны, конечно, произвольно вмѣшиваться въ процессъ счета, но должны изслѣдовать, каково было дѣйствительное содержаніе нашихъ мыслей. Однако, при возникновеніи отдѣльныхъ статей въ счетѣ оказываютъ свое дѣйствіе стремленіе къ опредѣленнымъ цѣлямъ, невольная склонность въ извѣстную сторону. Такъ точно мы должны каждое мгновеніе давать своему глазу такое направленіе, чтобы предметъ, привлекающій наше вниманіе, могъ восприниматься центральной частью сѣтчатки. Поэтому, воображая себя чисто пассивнымъ зрителемъ процессовъ, совершающихся на духовной сѣтчаткѣ, мы впадаемъ въ нѣкоторую иллюзію. Всякая научная гипотеза, какъ и всякое міровоззрѣніе, имѣетъ характеръ риска и дерзновенія. Борьбу основныхъ мыслей и основныхъ цѣнностей мы созерцаемъ во всякомъ случаѣ не въ роли безстрастныхъ зрителей. Попытка сдѣлать это была бы не къ выгодѣ мышленія.

Двѣ мысли лежатъ въ основѣ философскаго завѣщанія Ренана. Первая мысль сводится къ тому, что всякое движеніе нашего разума, въ какомъ бы направленіи оно ни совершалось, приводитъ насъ къ безконечному. Въ предѣлахъ нашего міра (или нашей части міра) мы безспорно должны оставаться

въ границахъ опыта и тѣмъ не менѣе мы не имѣемъ права думать, что результаты его имѣютъ абсолютную правомѣрность. Съ точки зрѣнія безконечности нѣтъ ничего невозможнаго, и необозримое будущее устранить не мало затрудненій. Поэтому не будемъ ничего оспаривать, ничего утверждать, но будемъ надѣяться! Вторая мысль дополняетъ первую. Среди загадокъ и опасностей, окружающихъ насъ, поднимаются четыре возвышенныхъ авторитета—любви, религи, поэзи и добродѣтели, которые эгоистъ оспариваетъ, но которые тѣмъ не менѣе ведутъ міръ впередъ. Въ нихъ слышенъ голосъ вселенной или, если угодно, голосъ Бога. Это—гармонія небесныхъ сферъ, пѣніе Безконечнаго. Въ нихъ находятъ себѣ обнаруженіе глубокое стремленіе (*le nisus profond*), которое, преодолевая сопротивленіе непокорной матеріи (особенно, быть можетъ, непокорной въ нашей части міра) прокладываетъ себѣ дорогу въ процессѣ мірового развитія. Это стремленіе будетъ проявляться и крѣпнуть постепенно въ такой мѣрѣ, о которой мы не можемъ составить себѣ теперь представленія.

Философское завѣщаніе менѣе игриво и скептически, чѣмъ болѣе раннія признанія Ренана. Теорія великихъ людей, какъ цѣли міра, отсутствуетъ въ немъ; но отказался ли отъ нея Ренанъ, это не видно. Не видно также, продолжаетъ ли онъ признавать утвержденіе, высказанное имъ нѣсколько лѣтъ передъ тѣмъ въ заключеніе статьи объ Аміэлѣ (которую также можно найти въ «*Feuilles détachées*»). Аміэль порицалъ его за игривость и иронию, которыя онъ проявлялъ въ обращеніи съ важнѣйшими предметами. Ренанъ отвѣчалъ, что иронія должна быть послѣднимъ словомъ философіи. Цѣль мірового развитія

неизвѣстна намъ; неизвѣстно даже, и существуетъ ли какая-нибудь цѣль. Быть можетъ, все это—une mauvaise farce! Такъ не допустимъ же, чтобы надъ нами сыграли скверную шутку! Колебанія между двумя возможностями, что жизнь имѣеть серьезное значеніе, или что она есть плохая шутка, помогутъ все таки избѣжать *полнаго* обмана, между тѣмъ какъ окончательный выборъ одной изъ нихъ связанъ съ опасностью стать жертвой *полнаго* обмана. Осторожность необходима, особенно ради другихъ людей. Ради самого себя можно бы и всемъ рискнуть, но не слѣдуетъ соблазнять другихъ людей подвергать себя опасности *полнаго* крушенія. Отсюда выводъ—будь *ad utrumque paratus*, что и достигается путемъ колебанія между вѣрой и сомнѣніемъ, между оптимизмомъ и ироніей.

Шарль Ренувье справедливо замѣчаетъ по этому поводу, что подобныя колебанія могутъ легко привести къ потери всякихъ правъ въ каждомъ изъ указанныхъ направленій; по его словамъ, вся суть дѣла заключается можетъ быть именно въ выборѣ ²³. Можетъ быть, личная энергія, которая выбираетъ и занимаетъ свое опредѣленное мѣсто и принимаетъ на себя послѣдствія выбора, стоитъ къ дѣйствительной реальности міра ближе, чѣмъ обѣ указанные Ренаномъ возможности.

Психологическое объясненіе точки зрѣнія, занятой Ренаномъ въ позднѣйшіе годы его жизни, слѣдуетъ искать, быть можетъ, въ исторіи его развитія и въ его расѣ. Контрастъ между полнотой вѣры его дѣтства и видимой пустотой критики оставилъ глубокий слѣдъ въ его жизни, и ему казалось, что единственно положительное содержаніе въ ней есть только от-

звукъ; онъ прислушивается, какъ звуки этого отголоска замирають. Ардигъ также считалъ религію въ свои позднѣйшіе годы поэтическимъ сновидѣніемъ, но со всей энергіей мышленія и воли онъ соорудилъ себѣ новое надежное убѣжище. Конечно, и католицизмъ Ренана былъ иного рода, чѣмъ католицизмъ Ардигъ. Въ бытность свою юнымъ богословомъ онъ привыкъ приобрѣтать жизненный опытъ пассивно, извнѣ, а не путемъ энергичной внутренней работы и активнаго участія въ жизни. Потому для него было сравнительно легко оставаться впоследствии простымъ зрителемъ какъ борьбы мыслей, такъ и борьбы житейской. Настроенія чередовались у него, какъ картины въ калейдоскопѣ; внутренняго процесса кристаллизаціи не происходило въ немъ. Къ тому же и его галльскій темпераментъ лишенъ былъ способности сливать противодѣйствующія настроенія въ единое цѣлое съ опредѣленнымъ тембромъ.

2. Изъ числа мыслителей, про которыхъ можно было бы сказать, что они продолжали работу Тэна въ области философіи, слѣдуетъ назвать прежде всего Альфреда Фулье (род. въ 1838 г.). Важное значеніе, придаваемое Тэномъ закономѣрной связи бытія, находитъ себѣ сторонника и въ лицѣ Фулье, выступающаго въ то же время рѣшительнымъ противникомъ философскаго дилеттантизма старѣющаго Ренана. Кромѣ того, философскія сочиненія Фулье являются выраженіемъ того идеалистическаго направленія, которому повсемѣстно начинаетъ слѣдовать философское мышленіе къ концу столѣтія.

Фулье былъ профессоромъ философіи въ Бордо и въ Парижѣ, но затѣмъ, вынуждаемый къ тому со-

стояніемъ своего здоровья, долженъ былъ поселиться въ Ментонѣ.

Первыя сочиненія его касаются исторіи греческой философіи. Изученіе Платона помогло ему выработать собственную философскую точку зрѣнія. («La philosophie de Platon». 1869). У Платона міръ идей и міръ опыта рѣзко противопоставляются другъ другу, и лишь первый признается истинной дѣйствительностью. Современный натурализмъ, напротивъ, утверждаетъ, что единственная дѣйствительность есть міръ опыта, т. е. данная въ опытѣ связь природы. Обратившись отъ изученія Платона къ проблемамъ современности, Фулье долженъ былъ поставить себѣ задачей «свести идеи Платона съ небесъ на землю и, такимъ образомъ, примирить идеализмъ съ матеріализмомъ». Такъ самъ онъ характеризуетъ свое стремленіе («Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive». 1896 г. стр. XXI). Возможность такого примиренія онъ обосновываетъ тѣмъ фактомъ, что мысль (l'idée) можетъ вести къ дѣйствию. Онъ указываетъ въ особенности на то, что мысль о свободѣ способна пробуждать стремленіе и пораждать силу, независимо отъ того, «свободны» или «не свободны» мы въ смыслѣ индетерминизма. («La liberté et le déterminisme». 1872). Здѣсь мы имѣемъ уже основную мысль какъ психологич., такъ и всего міровоззрѣнія Фулье. Эту основную мысль онъ самъ выражаетъ въ словѣ «мысль—сила», idée—force. Это понятіе даетъ, по его мнѣнію, возможность сблизить другъ съ другомъ различныя философскія направленія. Впервые онъ употребилъ это выраженіе въ «Revue philosophique» 1879 г. Съ мыслями въ сознаніи стоятъ въ непосредственной

связи стремленія къ движенію въ мозгу. Вотъ фактъ фізіологическій и психологическій въ одно и то же время; въ немъ воплощается идеаль, обнаруживающійся въ самомъ детерминизмѣ природы. Уже до появленія сознательной мысли идеаль этотъ находитъ себѣ выраженіе въ явленіяхъ органической эволюціи, въ стремленіи организациі къ расширенію, а также и въ инстинктивной симпатіи. Во всей природѣ, и во внѣшнемъ движеніи, и во внутреннемъ ощущеніи кроется воля. Духовное и матеріальное, сознание и жизнь, индивидуальное и социальное, свобода и солидарность дѣйствуютъ здѣсь, какъ одно цѣлое («La science sociale contemporaine». 1880).

Въ важнѣйшемъ изъ своихъ сочиненій «La psychologie des idées—forces» (1893 г.) Фулье развиваетъ свою основную мысль съ чисто психологической стороны. Это—лучшее изложеніе психологіи волюнтаризма. Фулье опредѣляетъ психологію именно какъ изученіе явленій воли. Онъ ясно сознаетъ, что актъ хотѣнія не есть предметъ непосредственнаго наблюденія; но вмѣсто того чтобы, подобно нѣкоторымъ мыслителямъ, дѣлать отсюда заключеніе, что воля есть ничто, онъ дѣлаетъ—по моему мнѣнію совершенно правильно ²⁴—обратный выводъ, что наша воля и есть мы сами. Психологія страдала до сихъ поръ, по мнѣнію Фулье, интеллектуализмомъ. Психологи не принимали въ соображеніе того, что психическія явленія бывають всегда обнаруженіемъ извѣстныхъ стремленій или влеченій (appétition), въ соупутствіи съ удовольствіемъ или страданіемъ, смотря по тому, находятъ ли себѣ эти стремленія удовлетвореніе или не находятъ. Въ этомъ смыслѣ безразлично, съ

какой стороны мы будемъ разсматривать явленія. съ фзіологической или психологической. Противопоставляя эти стороны другъ другу, мы должны помнить, что имѣемъ здѣсь собственно дѣло лишь съ двумя отвлеченіями (*deux extraits d'une réalité unique et totale*). Всякое различеніе (*discernement*), даже самое элементарное, предполагаетъ уже выборъ, предпочтеніе (*préférence, choix pratique rudimentaire*). Различеніе и предпочтеніе въ простѣйшихъ случаяхъ совпадаютъ другъ съ другомъ, напр. когда животное различаетъ между чувствомъ удовольствія при ѣдѣ и чувствомъ неудовольствія при голодѣ. Предметомъ чувственного воспріятія становится только то, что важно въ борьбѣ за существованіе, и воля (въ болѣе широкомъ смыслѣ слова) есть начало, направляющее чувственное воспріятіе и обуславливающее его болѣе дифференцированныя формы. Что справедливо относительно чувственного воспріятія, справедливо также относительно процессовъ узнаванія и воспоминанія. Узнается и удерживается въ памяти прежде всего то, что имѣетъ практической интересъ. Шагъ за шагомъ. интересъ во взаимодействіи съ опытомъ выходитъ за предѣлы настоящаго и ближайшаго момента. Даже отвлеченные логическіе принципы образовались такимъ путемъ. Всякая мысль или всякая идея есть проявленіе болѣе или менѣе сознательнаго направленія жизни нашихъ стремленій и чувственного воспріятія. Въ этомъ сказывается повсюдная великая непрерывность душевныхъ процессовъ. Каждое состояніе сознанія можетъ быть названо мыслью (*idée*), поскольку оно состоитъ въ различеніи, — силой (*force*), поскольку оно состоитъ въ предпочтеніи.

Этика Фулье стоитъ въ тѣсной связи съ его психологіей. Онъ настаиваетъ на томъ, что я не могу сознавать самого себя, не имѣя сознанія другихъ существъ: ихъ я представляю по аналогіи съ самимъ собой, а самого себя—по отношенію къ нимъ. вмѣстѣ съ этой относительностью нашего воспріятія дается уже солидарность и альтруистическая тенденція. Для меня, уже по соображеніямъ чисто интеллектуальнаго характера, невозможно признать единственнымъ существомъ себя самого.

Ограниченіе интеллектуальной гордыни имѣетъ своимъ слѣдствіемъ ограниченіе практическаго эгоизма. Здѣсь мы опять-таки имѣемъ идею, которая въ то же время есть сила, такъ какъ эта идея совпадаетъ съ произвольнымъ стремленіемъ, которое, становясь сознательнымъ, выступаетъ въ качествѣ императива. Чтобы прійти къ идеалу, нужно продолжить то направленіе, которому произвольно слѣдуетъ наше стремленіе, а благодаря связи между относительностью и солидарностью этотъ идеалъ отливается въ форму идеи царства свободы, равенства и справедливости. Эту этическую концепцію Фулье не представилъ еще пока въ связномъ изложеніи, но она проводится у него въ различныхъ мѣстахъ его сочиненій. Она положена въ основу одной превосходной критической работы его, представляющей большой интересъ для исторіи современной этики («*Critique des systèmes de morale contemporains*» 1883 г.). *)

Въ своемъ общемъ міросозерцаніи Фулье особенно настаиваетъ на томъ, что у насъ нѣтъ никакихъ

*) Л. Фулье.—Критика новѣйшихъ системъ морали. Спб. 1898.

основаній объяснять бытіе согласно однимъ явленіямъ простѣйшаго порядка или согласно наиболѣе отвлеченнымъ точкамъ зрѣнія. Въ этомъ повиненъ бываетъ материализмъ, превращающій все въ движеніе; движеніе есть лишь та точка зрѣнія на дѣйствительность, которая опирается на ощущенія зрѣнія и осязанія. Въ томъ же повиненъ и идеализмъ, превращающій все въ мысль; мысль есть такая же абстракція, какъ и движеніе. Отдѣльныя науки имѣютъ вообще склонность видѣть въ своихъ точкахъ зрѣнія единственно возможное выраженіе дѣйствительности. Но всякая спеціальная точка зрѣнія односторонняя. Всякое міровоззрѣніе должно представлять дѣйствительность, какъ единое цѣлое, въ которомъ всякая спеціальная точка зрѣнія имѣетъ свое право на существованіе и свое значеніе. И такъ какъ психологическое бытіе является единственной непосредственно данной, знакомой намъ дѣйствительностью, то мы имѣемъ право объяснять бытіе, какъ единое цѣлое по аналогіи съ нимъ. Со временъ Канта сплошь да рядомъ представляли себѣ мышленіе, какъ нѣчто отдѣляющее насъ отъ дѣйствительности, вмѣсто того, чтобы видѣть въ немъ нѣчто соединяющее насъ съ дѣйствительностью, видѣть въ немъ самомъ особый родъ дѣйствительности. Но метафизика вынуждена опираться на единственно непосредственный опытъ, которымъ мы располагаемъ. Боязнь боли есть опытъ болѣе непосредственный, чѣмъ тотъ опытъ, что толчокъ приводитъ въ движеніе. Свои метафизическія идеи Фулье развиваетъ преимущественно въ сочиненіи «L'avenir de la métaphysique» (1889).

Всякая метафизика гипотетична и опирается на аналогію. Она есть самое широкое разлитіе жизни,

берущее свое начало въ потребности личной жизни слиться съ жизнью вселенной. Эта жизнь вселенной представляется у Фулье, какъ одно великое цѣлое, какъ солидарная совокупность стремящихся силъ. Такимъ образомъ основаніемъ метафизическихъ идей служатъ не только психологическія, но и соціологическія аналогіи. Подъ словомъ «Богъ», которымъ выражается всегда представленіе, въ той или иной степени заимствованное изъ круга человѣческихъ отношеній, разумѣется внутреннее основаніе и сокровенное стремленіе универсальной солидарности бытія. Но кромѣ гипотетической схемы, ничего иного въ этой области мы добиться не можемъ. Послѣдній синтезъ, предпринимаемый нашимъ мышленіемъ, не можетъ быть предметомъ какого-либо положительнаго представленія, подобно той или иной спеціальной связи между явленіями, о которыхъ мы имѣемъ опредѣленное и законченное познаніе. Нѣтъ нужды вмѣстѣ съ кантіанцами вводить новые догматы во имя морали; но завершающія познаніе идеи не должны быть вмѣстѣ съ тѣмъ и объектомъ ироніи или насмѣшки, какъ у Ренана съ его дилеттантизмомъ. Идеалистическая предпосылка скрытымъ образомъ содержится именно въ потребности дѣйствовать согласно нашимъ идеаламъ, хотя бы и безъ увѣренности въ побѣдѣ ихъ: (*'est une spéculation en pensée et en acte sur le sens du monde et de la vie!* Формулировка этой предпосылки въ опредѣленныхъ положеніяхъ всегда остается гипотетичной. Метафизическія системы ведутъ между собою непрерывную борьбу за существованіе. Исходъ зависитъ отъ того, которая изъ нихъ болѣе соотвѣтствуетъ господствующей научной атмосферѣ и болѣе подходитъ къ ней.

Возможности. остающіяся въ распоряженіи метафизическаго міропониманія, будутъ все болѣе и болѣе ограничиваться, по мѣрѣ поступательнаго движенія опыта. Побѣду одержитъ то міропониманіе, которое наиболѣе полнымъ образомъ будетъ охранять права какъ анализа, такъ и синтеза. Но окончательно сорвать покрывало Изида намъ никогда не удастся, и потому всегда останется область, открытая для фантазіи и религіознаго символизма. Намѣченный нами сейчасъ ходъ мыслей направляется не только противъ Ренана, но также противъ Альберта Ланге и противъ одного, стоящаго, впрочемъ, довольно близко къ Фулье мыслителя, которымъ мы займемся нѣсколько ниже, а именно противъ Гюйо.

3. Тэнъ и Фулье, вмѣстѣ съ Вундтомъ и Ардиго, рѣшительные защитники начала непрерывности. Стремленія ихъ направлены къ тому, чтобы возможно болѣе расширять связь опыта и дополнять опытъ. возможно долѣе держась принципа непрерывности. Противоположностью подобнымъ попыткамъ является рядъ попытокъ другого рода. направленныхъ на проведеніе принципа прерывистости по соображеніямъ отчасти эмпирическаго. отчасти этического характера. Такія стремленія характерны для идеалистическаго направленія на рубежѣ XX столѣтія; идеализмъ. господствовавшій въ началѣ XIX столѣтія. по существу своему былъ философіей непрерывности. Во французской философской литературѣ эта философія прерывистости представлена особенно интересно и энергично. Можно намѣтить три различныхъ мотива, опредѣляющихъ развитіе философіи прерывистости.

Въ опытѣ мы находимъ такія качественныя различія, сведеніе которыхъ къ единству не удавалось ни умозрѣнію, ни эволюціонному ученію. Позитивизмъ Конта вполне опредѣленно призналъ бездну, раздѣляющую различныя области природы. Для Конта каждая новая наука есть не что иное, какъ признаніе особой, несводимой далѣе группы явленій. И далѣе, даже въ каждой отдѣльной группѣ явленій законъ причинности не находитъ себѣ полного подтвержденія. Поэтому на сцену снова появляется Юмъ, снова его эмпиризмъ противопоставляется попыткамъ Конта и эволюціоннаго ученія, направленнымъ на то, чтобы преодолѣть его. Указывается, наконецъ, на сознаніе инициативы, сознаніе въ себѣ способности внести въ міръ своимъ мышленіемъ и своею дѣятельностью нѣчто новое и энергично подчеркивается моральное значеніе этой способности. Вліяніе этихъ трехъ мотивовъ сказывается нѣсколько особымъ образомъ у каждаго изъ тѣхъ двухъ мыслителей, которыхъ мы намѣрены привести здѣсь въ качествѣ представителей философіи прерывистости.

4. Шарль Ренувье—Несторъ современной философіи. Онъ родился въ 1818 году; писательская дѣятельность его продолжается и по сію пору (1901) ²⁵. Научное образованіе свое онъ получилъ въ политехнической школѣ и въ молодости былъ ревностнымъ сенъ-симонистомъ и республиканцемъ. Въ теченіе всей своей жизни онъ оставался частнымъ лицомъ, но благодаря своимъ сочиненіямъ и журналу, который онъ нѣкоторое время издавалъ, онъ имѣлъ большое вліяніе. Въ его сочиненіяхъ мы знакомимся съ мыслителемъ энергичнымъ, богатымъ знаніями; но, подобно столь многимъ французскимъ философамъ,

онъ силенъ, главнымъ образомъ, какъ критикъ. И во имя логики, и во имя морали онъ выступилъ противъ всякаго рода ученій, опирающихся на принципъ непрерывности, какъ бы они ни обосновывались: теологической мистикой, метафизическимъ умозрѣниемъ или естественно-научными гипотезами. Его дѣятельность, какъ критика и мыслителя, началась задолго до того періода, который я буду разсматривать въ настоящемъ сочиненіи. Въ моемъ изложеніи исторіи новѣйшей философіи имѣется здѣсь, какъ уже сказано, по отношенію къ философіи современной Франціи нѣкоторый пробѣлъ, заполнить который я не считаю себя и теперь способнымъ. Минуя его болѣе раннія сочиненія (важнѣйшее изъ которыхъ «*Essais de critique générale*», 1854—1869), я остановлюсь здѣсь только на его сочиненіяхъ, относящихся къ послѣдней четверти истекшаго столѣтія.

Для выясненія его точки зрѣнія важно знакомство со слѣдующими его сочиненіями: «*Classification systématique des doctrines philosophiques*» (1885), «*La nouvelle Monadologie*» (1901) и «*Les dilemmes de la métaphysique*» (1901) ²⁶; кромѣ того имѣютъ значеніе многія статьи Ренувье въ ежегодникѣ, издаваемомъ его другомъ и сотрудникомъ Пилономъ, «*L'année philosophique*».

Ренувье самъ далъ изображеніе хода своего развитія. Онъ придаетъ большое значеніе тому обстоятельству, что всякая система, какъ твореніе чловѣка, подчиненнаго въ своей жизни и своемъ мышленіи извѣстнымъ внутреннимъ и виѣшнимъ условіямъ, опредѣляется личными факторами, извѣстнымъ обра-

зомъ воздѣйствующими на избранную мыслителемъ точку зрѣнія (смотри статью «Comment je suis arrivé à cette conclusion» во второй части обширнаго сочиненія о классификаціи философскихъ теорій).

Какъ сказано, въ молодости Ренувье былъ періодъ, когда онъ былъ ревностнымъ социалистомъ школы Сень-Симона. Въ то же время занятія математикой заставили его сосредоточиться на понятіи безконечности. Оба эти пути привели его къ философіи непрерывности: какъ социалистъ, онъ придавалъ особенное значеніе солидарности въ ущербъ индивидуальности, а какъ мыслитель, онъ хотѣлъ стереть всѣ конечныя различія путемъ безконечныхъ переходовъ и непрерывно длящихся процессовъ. Но въ томъ и другомъ отношеніи его не покидали сомнѣнія, которыя находили себѣ пищу въ усердномъ изученіи Декарта и Канта. Онъ приходитъ къ убѣжденію, что всякая попытка построить систему, дѣйствительную для бытія во всей его совокупности, приводитъ къ противорѣчіямъ. Особенно сильно подѣйствовало на него ученіе Канта объ антиноміяхъ, хотя онъ и не могъ согласиться съ Кантомъ въ томъ, что ни антитезисы, ни тезисы не поддаются опроверженію. Тезисы, утверждающіе конечность міра, правильны, по его мнѣнію, и неправильны антитезисы, утверждающіе его безконечность. Противорѣчія, въ которыхъ запутывается въ концѣ концовъ всякое умозрѣніе, преслѣдуютъ не только попытки чисто философскаго мышленія, но также и всякую богословскую попытку согласовать неизмѣнность Бога съ Его творческой дѣятельностью, Его безконечность и предвидѣніе—съ свободой человѣка. Мышленіе Ре-

путь поддерживается не только чисто теоретическимъ интересомъ; оно проникнуто также стремленіемъ проложить дорогу рациональной реформы религиозныхъ представленій. Мало-по-малу Ренувье приходитъ къ особой формѣ критической философіи, называемой во Франціи *le néocriticisme*. Характеристикой этого направленія въ его главныхъ чертахъ я и займусь теперь.

Первые принципы нашего міросозерцанія опредѣляются, по мнѣнію Ренувье, выборомъ между противорѣчіями, которыя мышленіе ставитъ передъ нами. Нужно, слѣдовательно, выбирать между безконечностью и конечностью. Понятіе безконечности содержитъ въ себѣ противорѣчіе, если разумѣть подъ этимъ нѣчто большее и нѣчто иное, чѣмъ способность нашей мысли безостановочно продолжать свое движеніе (наприм., когда я мысленно присоединяю все новыя и новыя части къ моему образу представленія пространства). Какъ дѣйствительно данное, міръ долженъ быть конечнымъ, хотя нашъ опытъ и не можетъ объять его. Тезисы Канта устраняютъ его антитезисы. Уже этимъ выборомъ нарушается непрерывность, такъ какъ вмѣстѣ съ понятіемъ безконечнаго отпадаетъ возможность безконечно многихъ переходовъ между явленіями.

Отсюда слѣдуетъ далѣе, что законъ причинности можетъ имѣть только ограниченную силу. Здѣсь Ренувье примыкаетъ къ Юму и вмѣстѣ съ нимъ утверждаетъ недоказуемость закона причинности. Возможно вновь начинающееся начало, причина, которая не есть слѣдствіе. Это важно для морали: свобода воли становится, такимъ образомъ, возможна. Поэтому философія никогда не можетъ быть закон-

ченнымъ построениемъ; она можетъ лишь учить насъ тому, что происходитъ до и послѣ актовъ чистаго начала, и тому, какъ должнымъ образомъ пользоваться свободой. Сама свобода есть первая истина въ мірѣ познанія: она является предпосылкой, которой пользуется даже самъ детерминистъ: дѣлая по собственному выбору первымъ принципомъ необходимость, онъ впадаетъ такимъ образомъ лишь въ противорѣчіе съ самимъ собою, противорѣчіе, отъ котораго свободенъ философъ — сторонникъ свободы ²⁷.

Ренувье является, слѣдовательно, рѣшительнымъ защитникомъ волюнтаристической теоріи познанія (или познанія «по доброй волѣ») и не потому только, что онъ предоставляетъ всякому выборъ принциповъ, но также и потому, что онъ выбираетъ принципъ свободы, прерывистости. Противорѣчія и затрудненія, которыя Ренувье открываетъ или находитъ въ исторіи мышленія, не есть для него поводъ прекратить работу мышленія или же играть мыслью; актомъ воли онъ принимаетъ тотъ взглядъ, который логически и этически кажется ему правымъ. Онъ — полный антиподъ Ренана. Борьбу противъ принципа непрерывности Ренувье ведетъ не только въ примѣненіи его къ развитію индивида, но и въ примѣненіи его къ развитію вида. Нѣтъ, — утверждаетъ онъ, — одного всеобщаго историческаго закона, но есть много законовъ, изъ которыхъ каждый имѣетъ силу для одной данной фазы исторіи, такъ какъ каждая отдѣльная фаза вводится новымъ началомъ, свободнымъ актомъ, который могъ бы совершиться иначе, чѣмъ онъ произошелъ фактически». Такія новыя начала Ренувье видитъ въ появленіи великихъ лю-

дей, оспаривая тотъ взглядъ, согласно которому происхожденіе такихъ личностей есть продуктъ медленнаго развитія въ теченіе продолжительнаго времени: это не объясняетъ ихъ творческой силы.

Въ историческомъ способѣ разсмотрѣнія явленій, считающемъ все фактически происходящее единственно возможнымъ, онъ видитъ большую опасность; такимъ способомъ можно все оправдать. Онъ оспариваетъ романтизмъ, которымъ по преимуществу было введено это историческое толкованіе, оправдывающее все прошлое, безъ соображенія существующихъ въ каждый данный моментъ возможностей совершенно иного направленія развитія. Въ своемъ сочиненіи «Uchronie» (*L'Utopie dans l'histoire*, 1901) онъ пытался показать, что въ гибели античной культуры съ послѣдовавшей затѣмъ эпохой суевѣрія и варварства не было никакой необходимости, онъ даетъ картину такихъ преобразованій въ Римской имперіи и въ античной религіи, которыя, находясь въ границахъ возможнаго, избавили бы человечество отъ необходимости пережить средневѣковье. Этой своей «Исторіей европейской цивилизаци, какой она не была, но могла бы быть», Ренувье хочетъ укрѣпить сознаніе свободы и отвѣтственности и противодѣйствовать реакціоннымъ тенденціямъ, которыя опираются на культъ исторіи.—Критика понятія безконечности и принципа непрерывности открыла Ренувье значеніе закона отношенія или принципа относительности. Понятіе отношенія (*Relation*) становится теперь въ его глазахъ основаніемъ всего нашего познанія, основнымъ понятіемъ, обнаруживающимъ себя во всѣхъ категоріяхъ, которыми оперируетъ познаніе. Здѣсь онъ соглашается съ Гамильтономъ,

впервые доказавшимъ это. Всякое познаніе достигается опредѣленіемъ отношеній, въ которыхъ стоятъ другъ къ другу вещи. и потому всякій извѣстный намъ предметъ является для насъ въ то же время системой отношеній. Принципъ относительности есть методъ (*la méthode des relations*), вытекающій изъ самой сущности нашего сознанія. Само сознаніе есть отношеніе; но въ отличіе отъ всѣхъ другихъ отношеній оно есть отношеніе между моимъ я, какъ субъектомъ, и моимъ я, какъ объектомъ (*relation de soi à soi*), слѣдовательно, отношеніе между двумя тождественными членами. Благодаря этому, оно составляетъ основу всѣхъ другихъ отношеній, очевидность которыхъ достигается лишь сведеніемъ ихъ къ этому основному отношенію. Изъ закона отношенія слѣдуетъ, что всякое познаніе касается только явленій, такъ какъ все, доступное нашему познанію, должно становиться предметомъ сознанія и опредѣляться его законами. Вещи извѣстны намъ только какъ предметы представленія. Выходить за предѣлы явленій возможно лишь съ помощью религіозныхъ постулатовъ. Но и постулаты не могутъ быть свободны отъ подчиненія закону относительности; Богъ такъ же, какъ и міръ, не можетъ быть безконечнымъ. Однако, идя путемъ постулатовъ, мы все-таки выходимъ за предѣлы міра опыта.—Въ болѣе молодые годы Ренувье былъ склоненъ переносить свои республиканскія убѣжденія въ область богословія, полагая, что плюрализмъ (въ формѣ религіозной—политеизмъ) есть слѣдствіе релятивизма. Но впоследствии, въ виду необычайной связности явленій, находимой въ нашемъ мірѣ, ему начинаетъ представляться необходимымъ признать монотеизмъ, хоти

онъ и не могъ считать Бога существомъ безконечнымъ. Именно изъ закона относительности слѣдуетъ, полагаетъ онъ теперь, что мы должны остановиться на первой причинѣ, слѣдовательно, признать твореніе, какъ пунктъ, на которомъ мысль останавливается (*le point d'arrêt de la pensée*). Иначе мы придемъ къ безконечному процессу, который не даетъ намъ рѣшенія загадокъ бытія. Многие мыслители, думаетъ Ренувье, смѣшиваютъ постоянное отодвиганіе проблемъ (*le reculement indéfini des problèmes*) съ дѣйствительнымъ рѣшеніемъ ихъ. Но останавливаясь, такимъ образомъ, на представленіи о причинѣ міра, въ свою очередь конечной, мы должны будемъ признать, что съ достиженіемъ этого заключительнаго пункта, на которомъ заканчивается мышленіе, всякія мудрствованія о происхожденіи этой причины міра бесплодны. Здѣсь начинается абсолютное невѣдѣніе.

Послѣдній выборъ, опредѣляющій результаты нашего познанія, надлежитъ намъ сдѣлать между понятіями «вещь» и «личность», между міросозерцаніемъ, подчиняющимъ личное и субъективное безличному и объективному, и міросозерцаніемъ, представляющимъ все по аналогіи съ личнымъ. Большого и продолжительнаго труда стоило человѣческому мышленію усвоеніе объективнаго взгляда на міръ вмѣсто хаотическихъ олицетвореній мифологическихъ міросозерцаній. Нужно было послѣдовательно провести идею законмѣрной объективной связи, составляющей и предпосылку и предметъ работы личныхъ существъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ понятіе объекта (вещи, природы, субстанціи, «идеи») легко пріобрѣтаетъ подавляющую власть надъ мышленіемъ, и послѣднее

начинаеть забывать. что дѣйствительность дана только какъ *сuo* предметъ, какъ явленіе, перестаетъ сознать, что разумное міропониманіе получается только въ томъ случаѣ, если при объясненіи объективной связи явленій оно будетъ опираться на нашъ непосредственный опытъ. Этими двумя путями — путемъ гносеологическаго доказательства логическаго приоритета субъекта и путемъ метафизическаго, опирающагося на аналогію истолкованія природы — Ренувье приходитъ къ ученію о монадахъ, которое было впервые изложено имъ въ сочиненіи «*La nouvelle Monadologie*» (1901) ²⁸. Послѣ того, какъ научное пониманіе связей въ природѣ обезпечено работами строгой и методичной науки, теперь наступаетъ, по его мнѣнію, время для новаго примѣненія понятія личности въ міросозерцаніи, — примѣненія, которое можетъ быть сдѣлано теперь съ большей критикой и болѣе яснымъ сознаніемъ, чѣмъ въ мнѳологическихъ фантазіяхъ и богословскихъ умозрѣніяхъ. Въ этомъ отношеніи онъ опирается, главнымъ образомъ, на понятіе воли. Соглашаясь съ Юмомъ въ томъ, что объективная правомѣрность причиннаго отношенія не доказуема, и что мы должны въ виду этого довольствоваться установкой въ возможно большемъ числѣ случаевъ неизмѣннаго порядка явленій, онъ отличается отъ Юма утвержденіемъ, что понятіе причинности неразрывно связано съ природой нашего сознанія, какъ одна изъ категорій, которыми оно должно оперировать по самой своей сущности. Еще болѣе отличается онъ отъ Юма своимъ ученіемъ, что понятіе причинности имѣетъ своимъ основаніемъ въ конечномъ итогѣ наше сознаніе актовъ нашей воли. Отношеніе

между причиною и дѣйствиемъ можетъ быть понятно намъ (*renétable*) только въ томъ случаѣ, если оно можетъ быть истолковано, какъ нѣчто аналогичное нашей волевой дѣятельности. Понятіе воли объясняетъ намъ понятіе силы, но само не можетъ быть опредѣляемо путемъ сведенія къ чему-либо еще болѣе первичному. На этомъ понятіи мышленіе должно остановиться въ силу закона относительности.

При такихъ предпосылкахъ возникновеніе и развитіе душевной жизни въ мірѣ объясняется у Ренувье безъ затрудненій. Зародыши душевной жизни, согласно ученію о монадахъ, должны быть даны изначально, такъ что для ихъ дальнѣйшаго развитія требуются только благопріятныя условія. Чтобы объяснить себѣ происхожденіе зла, Ренувье предполагаетъ, что въ мірѣ монадъ наступила весьма рано нѣкоторая дисгармонія, нѣчто въ родѣ грѣхонаденія, которому не могло воспріятствовать божество, само ограниченное и ограничившее себя. Въ своихъ богословскихъ представленіяхъ онъ придаетъ особенное значеніе необходимости мыслить божество по аналогіи съ людьми и потому—конечнымъ и ограниченнымъ. Лишь при такомъ условіи можно защищать этическое міросозерцаніе, такъ какъ иначе ученіе о безконечности должно стирать всея противоположности, въ томъ числѣ и этическія.

При томъ расширеніи границъ міровоззрѣнія, толчокъ къ которому давало ученіе Коперника, многіе мыслители (Бруно, Бѣме, Спиноза) должны были искать прибѣжища въ идеѣ безконечности и съ одушевленіемъ проникались ею. Ренувье отстаиваетъ, напротивъ, ту мысль, что признаніе безусловнаго

значенія этическихъ идей обязываетъ дѣлать центромъ міра человѣка, какъ это дѣлали Аристотель и Библія. «L'anthropocentrisme est le point de vue moral de l'univers». Внѣшній міръ значительно превосходитъ насъ своими размѣрами и физической силой. Но, быть-можетъ, наша земля представляетъ собою по сравненію со всѣмъ остальнымъ міромъ все же нѣчто гораздо болѣе значительное въ духовномъ отношеніи, и что касается духовной силы, то, благодаря своему превосходству (*supériorité d'agents intelligents*), мы могли бы скорѣе подавить вселенную, чѣмъ она насъ. Совершенство состоитъ всегда въ ограниченіи, и теряться въ безграничности матеріальнаго міра—значить впадать въ фантазерство, удаляющее отъ истиннаго величія. Этого намекъ на извѣстное изреченіе Паскаля характеренъ для той точки зрѣнія, на которой стоитъ Ренувье. Это положеніе проводится у него неоспоримо съ большею послѣдовательностью, чѣмъ соответствующее положеніе у Паскаля. Характерно вообще для Ренувье, что даже тамъ, гдѣ онъ выступаетъ болѣе въ роли миеолога и богослова, чѣмъ въ роли философа, онъ отлиываетъ свои воззрѣнія въ формы строгой логики, не прибѣгая къ какимъ-либо уподобленіямъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ ему присуще ясное сознаніе того, что онъ вращается въ области смѣлыхъ догадокъ и гипотезъ. Я не догматизирую—говоритъ онъ,—а стараюсь понять. Цѣль моихъ смѣлыхъ догадокъ—освѣтить возвышенныя возможности... Въ области изслѣдованія такихъ истинъ, которыя лежатъ за предѣлами опыта и должны даже объяснять самый опытъ, единственнымъ выходомъ для философа является гипотеза, не подлежащая никакому иному контролю,

кроме контроля логики и морали. Оставаясь в согласии с законами чистого разума, онъ имѣть право утверждать вѣроятность тѣхъ положеній о происхожденіи и природѣ нашего міра, которыя согласуются съ закономъ его разсудка и его чувствомъ жизни».

Прежде чѣмъ покинуть патріарха современной философіи, позволю себѣ сдѣлать одно только, правда весьма серьезное, критическое замѣчаніе. Допущеніе первой причины, а, слѣдовательно, и вся его своеобразная философія религіи, опирается у него на законъ относительности (*loi de la relativité*). Законъ этотъ требуетъ, по его мнѣнію, чтобы непрерывному восхожденію отъ слѣдствія къ причинѣ полагалась извѣстная граница. Но въ такомъ случаѣ звено, на которомъ мы останавливаемся, должно обозначать границу самаго закона относительности. Оно должно, правда, стоять въ извѣстномъ отношеніи къ тому, что выводится изъ него, но, съ другой стороны, оно не должно выводиться изъ какого-либо другого звена — въ отличіе отъ всѣхъ остальныхъ членовъ ряда. Такимъ образомъ, когда мы доходимъ до послѣдняго звена, законъ относительности нарушается. Не значитъ ли это противорѣчить себѣ очевиднымъ образомъ, если, вмѣстѣ съ Ренувье, считать законъ относительности закономъ необходимымъ для нашего мышленія, имѣющимъ глубокія основанія въ самой природѣ нашего сознанія? Законъ относительности требуетъ, чтобы въ каждомъ новомъ пунктѣ за однимъ звеномъ показывалось другое, и тамъ, гдѣ рядъ обрывается, прекращается и наше пониманіе. Постольку законъ относительности ведетъ все-таки къ допущенію безконечности, такъ какъ онъ не позво-

ляеть ни въ одномъ изъ возможныхъ пунктовъ успокоиться на мысли, что абсолютная исходная точка достигнута нами. Ренувье правъ, говоря, что ссылка на безконечный процессъ не даетъ объясненія. Но дѣло въ томъ, что, допуская такой рядъ, который въ силу присущаго ему закона можетъ быть постоянно продолжаемъ, мы не можемъ преслѣдовать никакого иного пониманія, кромѣ именно того, какое лежитъ въ самомъ законѣ ²⁰. Здѣсь мы находимъ у Ренувье мистическую тенденцію, берущую верхъ надъ его критицизмомъ. вмѣсто того, чтобы углубиться во внутреннюю связь явленій, онъ думаетъ успокоиться, признавъ первое начало и предоставивъ нашему выбору одно лишь — рѣшить, какъ пожелаемъ мы представлять себѣ это первое начало, какъ «вещь» или какъ «личность». Именно согласно закону относительности критическая философія должна отстранять отъ себя эту дилемму. Разъ только на первый планъ выдвигается потребность пониманія, философія непрерывности будетъ всегда имѣть преимущество передъ философій прерывистости.

5. Ренувье оперируетъ рѣзко поставленными постулатами и энергично вѣщаетъ зіяющія нарушенія непрерывности; Эмиль Бутру напротивъ (род. въ 1845 году, проф. въ Сорбоннѣ) ищетъ скорѣе чисто теоретическаго обоснованія философіи прерывистости и направляетъ свое вниманіе на малыя различія. Въ философскихъ приемахъ Бутру чувствуется продолженіе того направленія, представителемъ котораго въ болѣе ранній періодъ французской философіи является Мэнъ де Биранъ (см. объ этомъ во второмъ томѣ моей «Исторіи новой философіи»).

Два выдающихся сочинения Бутру («De la contingence des lois de la nature», 1875, и «De l'idée de la loi naturelle dans la science et dans la philosophie contemporaine», 1895) посвящены разсмотрѣнію начала причинности въ тѣхъ различныхъ формахъ, въ какихъ могутъ примѣнять его отдѣльныя науки. Главная цѣль его показать, какъ мы далеки еще отъ возможности послѣдовательно провести это начало, если брать его въ той строгой формѣ, въ какой оно примѣняется въ механическомъ объясненіи природы. Особенно при переходѣ изъ одной эмпирической области въ другую мы сталкиваемся съ отношеніемъ прерывистости, напр., при переходѣ отъ логики и математики къ механикѣ, отъ механики къ физикѣ и такъ далѣе, сопоставляя область химіи, фізіологіи, психологіи и соціологіи. Основные законы болѣе конкретныхъ наукъ несводимы къ основнымъ законамъ болѣе абстрактныхъ наукъ; каждая новая эмпирическая область требуетъ новыхъ специальныхъ принциповъ, которые не содержатся въ принципахъ предшествующей области. Въ данномъ случаѣ наблюдается страннымъ образомъ согласіе между Бутру и Контомъ, который энергично указывалъ въ свое время на прерывистость принциповъ при переходѣ изъ одной науки въ другую и рѣшительно предостерегалъ отъ попытки выводить принципы болѣе конкретной науки изъ принциповъ науки болѣе абстрактной. На это свое въ извѣстномъ смыслѣ согласіе съ основателемъ позитивизма обратилъ вниманіе самъ Бутру. Въ остроумной характеристикѣ Конта, служившей введеніемъ къ одному докладу, сдѣланному имъ во французскомъ Философскомъ Обществѣ, онъ указалъ

вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣ элементы въ философіи Конта, которые выводятъ за предѣлы строго эмпирической точки зрѣнія, на обоснованіе которой были направлены всѣ стремленія Конта. (*Bulletin de la société française de philosophie. Séance du 27. novembre 1902*).

Особенность конкретныхъ наукъ состоитъ, по мнѣнію Бутру, въ томъ, что онѣ имѣютъ своимъ предметомъ такія образованія, которые состоятъ по ихъ предположенію изъ элементовъ, но при этомъ, однакоже, нельзя бываетъ доказать какой либо эквивалентности между подобнымъ образованіемъ и элементами, входящими въ составъ его. Нѣтъ, напр., эквивалентности между человѣкомъ, какъ цѣлымъ образованіемъ, и элементами, открываемыми въ его организмѣ. Поэтому здѣсь мы постоянно должны держаться опыта; только опытъ можетъ показать намъ, какія образованія произойдутъ отъ взаимодѣйствія элементовъ. Отсюда ясно видно, что начало причинности есть абстрактный законъ, которымъ не покрывается совокупная конкретная дѣйствительность. Въ процессѣ фактическаго развитія обнаруживаются непредвидѣнныя и постольку случайныя измѣненія (*variations contingentes*). Исторія вещей даетъ намъ ключъ къ ихъ сущности, но не выводима изъ природы ихъ. Динамическая точка зрѣнія по мѣрѣ перехода отъ абстрактныхъ наукъ къ конкретнымъ получаетъ перевѣсъ надъ статической, и вмѣсто количествъ начинаютъ преобладать качества. Законы природы указываютъ лишь на постоянныя отношенія, въ которыхъ происходятъ измѣненія, такъ сказать, привычки, проявляемыя вещами. Измѣненіе есть принципъ, постоянство — только результатъ.

Начала постоянства въ природѣ, такъ называемые законы природы, есть русло, по которому пробѣгаетъ потокъ событій, но которое углублено самимъ потокомъ, хотя теперь бѣгъ его и опредѣляется этимъ русломъ. Если бы въ самихъ вещахъ произошли болѣе глубокія измѣненія, то и это русло могло бы измѣнить свою форму и направленіе; даже объективныя логическія отношенія претерпѣли бы тогда измѣненія.

Если между измѣненіями, входящими въ процессъ развитія высшихъ формъ бытія изъ низшихъ, и состояніями, предшествующими имъ, не можетъ быть установлено эквивалентное отношеніе, то это значитъ, что здѣсь господствуетъ случай. Но послѣдній можетъ быть объясняемъ, какъ внѣшній эмпирическій признакъ свободы. Сама свобода не можетъ стать предметомъ непосредственнаго опыта, но она проявляется въ дѣйствіяхъ человѣка всякій разъ, когда преодолевается какая-нибудь привычка. Въ области психологической законы касаются лишь того, что душа предоставляетъ исполнять привычкѣ. Здѣсь, какъ и вездѣ въ природѣ, привычка имѣетъ то значеніе, что путемъ механизации необходимѣйшихъ функций могутъ освобождаться силы для новой работы.

Такимъ образомъ въ свободномъ развитіи, идущемъ путемъ новообразованій, Бутру видитъ подлинное, направляющее и дѣйственное начало бытія, подлинное бытіе. Постоянные формы и законы суть только такъ называемые результаты. Если бы Бутру, когда онъ писалъ свои остроумныя изслѣдованія, былъ знакомъ съ «мутаціонной теоріей» Гуго де Фриза, то онъ могъ бы воспользоваться ею для

подтвержденія своихъ взглядовъ, такъ какъ названная теорія допускаетъ измѣненія, идущія скачками, и неожиданное появленіе новыхъ типовъ. Повидимому, онъ симпатизируетъ теоріи Ламарка, предполагающей также у живыхъ существъ внутреннія побужденія и стремленія, заставляющія ихъ приспособляться къ обстоятельствамъ и такимъ путемъ развивать устойчивыя формы.

Въ своемъ сочиненіи о понятіи закона природы въ современной наукѣ Бутру проводитъ, однако, и другую точку зрѣнія на начало постоянства въ природѣ. Съ гносеологической точки зрѣнія то, что мы называемъ законами природы, есть совокупность методовъ, открытыхъ и принятыхъ нами для того, чтобы сдѣлать вещи доступными для разсудка (*assimiler les choses à notre intelligence*) и пользоваться ими для достиженія нашихъ цѣлей. Что справедливо, такимъ образомъ, относительно понятія закона природы, справедливо также и относительно всѣхъ понятій, которыя мы создаемъ для цѣлей пониманія вещей, особенно относительно тѣхъ различеній, которыя мы предпринимаемъ для проясненія своего умственного зрѣнія. И если мы такъ рѣзко различаемъ между мышленіемъ и движеніемъ и, быть-можетъ, думаемъ, что эти двѣ области отдѣляются другъ отъ друга бездною, то мы не имѣемъ права придавать этому различенію абсолютное значеніе. Наши понятія и различенія, между ними проводимыя, выражаютъ собою скорѣе способъ нашего разсмотрѣнія вещей, чѣмъ природу самихъ вещей. Эти замѣчанія Бутру приближаютъ его къ экономической теоріи познанія, съ которой мы встрѣтимся въ слѣдующемъ отдѣлѣ. Если бы онъ послѣдовательно

провелъ намѣченную здѣсь гносеологическую точку зрѣнія. онъ, быть-можетъ, пришелъ бы къ убѣжденію, что «случай», объясняемый у него какъ выраженіе «свободы», собственно означаетъ только отрицательную границу изслѣдованія, быть-можетъ, не совсѣмъ окончательную, выдвигающую, напротивъ, новыя задачи. Философія, отрицающая начало непрерывности, становится догматичной, считая абсолютными тѣ различія или скачки, на которыхъ мы предварительно останавливаемся. Всякое появленіе новыхъ измѣненій должно всегда разсматриваться, какъ новая проблема. Если они кажутся для нашего воспріятія наступающими неожиданно, то въ этомъ отношеніи они подобны многимъ явленіямъ, а при ближайшемъ разсмотрѣніи, быть-можетъ, всѣмъ явленіямъ въ мірѣ.

ГРУППА ВТОРАЯ.

Гносеологически-біологическое направленіе.

Размышленія гносеологическаго характера никоимъ образомъ не были чужды той группѣ мыслителей, которая занимала насъ выше. И для нихъ все сводилось въ концѣ-концовъ къ вопросу, въ какой мѣрѣ та или иная спеціальная точка зрѣнія, примѣняемая отдѣльными науками въ соотвѣтствующихъ имъ областяхъ, способна послужить принципомъ связнаго и до поры до времени завершеннаго міросозерцанія. Но трудности, связанныя съ рѣшеніемъ этого вопроса, должны были вполнѣ естественно вызывать потребность вновь подвергнуть разсмотрѣнію научныя точки зрѣнія и принципы, ихъ происхожденіе и условія ихъ правомѣрности; вновь подвергнуть разсмотрѣнію и оцѣнкѣ тотъ вкладъ, который можетъ дать естествознаніе для обоснованія общаго міровоззрѣнія. Въ кругу самихъ естествоиспытателей появляется эта потребность. Естествоиспытатели склонны были видѣть въ такъ называемомъ механическомъ міропониманіи, основы котораго были заложены Галилеемъ и Декартомъ и которое все сводило къ давленію, толчку и притяженію, болѣе чѣмъ простую гипотезу—высшую истину. Но обнаруживаются новыя явленія (въ области электро-

магнитной теоріи свѣта), объясненіе которыхъ, съ точки зрѣнія механическаго міропониманія, встрѣтило нѣкоторыя трудности. Кромѣ того, все болѣе и болѣе укореняется въ сознаніи мысль, что нельзя еще считать абсолютно правильной теорію потому, что она подтверждается опытомъ, пока не исключена возможность другой теоріи, выводы которой также могутъ найти подтвержденіе въ опытѣ.

Въ томъ же направленіи дѣйствуетъ сознаніе того значенія, которое имѣетъ развитіе, постоянное расширение границъ опыта и возможное измѣненіе внутренняго строенія нашего духа. Динамическое получаетъ, благодаря этому, перевѣсъ надъ статическимъ, и правомѣрность нашей теоріи познанія ограничивается предѣлами извѣстной степени развитія.

Если, наконецъ, такъ усиленно подчеркивается элементъ воли, особенно при установкѣ первыхъ началъ, то естественно заняться вопросомъ, какую же цѣль ставимъ мы нашему познанію и какими средствами располагаемъ для приближенія къ этой цѣли.

Эти различные пути приводятъ насъ къ группѣ мыслителей, названной мною гносеологически-біологической. Къ этой группѣ я отношу, во-первыхъ, нѣкоторыхъ знаменитыхъ естествоиспытателей, которые наведены были на размышленія о предпосылкахъ познанія отчасти своими спеціальными изслѣдованіями, отчасти изученіемъ исторіи своей науки, и, во-вторыхъ, одного философа, которому принадлежитъ болѣе систематическое изслѣдованіе того, какъ въ жизни человѣчества съ ходомъ его развитія возникаютъ и исчезаютъ проблемы.

1. Философствующіе естествоиспытатели.

1. Превосходный физикъ *Джемсъ Клеркъ Максвелль* (род. 1831 г. въ Единбургѣ, умеръ 1879 г. профессоромъ физики въ Кембриджѣ), знаменитый особенно тѣмъ, что развилъ электро-магнитную теорію свѣта въ математической формѣ, имѣетъ значеніе для исторіи философіи. благодаря тому интересу, съ какимъ онъ отдавался выясненію первыхъ принциповъ своей науки. Толчокъ, пробудившій его интересъ къ философскимъ вопросамъ, данъ былъ Вильямомъ Гамильтономъ, лекціи котораго онъ слушалъ въ бытность свою студентомъ въ Единбургѣ; этимъ ему данъ былъ (по свидѣтельству его біографовъ) импульсъ, навсегда сохранившій свою силу. Гамильтонъ въ свою очередь былъ также сильно заинтересованъ молодымъ, остроумнымъ и любознательнымъ студентомъ. Взглядъ Максвелля на сущность и значеніе мышленія напоминаетъ въ нѣкоторыхъ рѣшающихъ пунктахъ философію Гамильтона—даже и тогда, когда онъ опирается въ своихъ выводахъ на свои собственные глубокія изслѣдованія. Работы Максвелля, заслуживающія особаго вниманія, находятся во второмъ томѣ его *Scientific Papers*, собранныхъ и изданныхъ послѣ его смерти.

Существуетъ мнѣніе, говоритъ Максвелль, что метафизическое умозрѣніе относится всецѣло къ прошлому и что физика уничтожила его. Нѣтъ основанія, однако, опасаться, что изслѣдованіе основныхъ понятій бытія въ настоящее время разъ навсегда покончено. Упражненіе умозрительныхъ способностей остается для всякаго свѣжаго ума столь же

привлекательнымъ, какъ и во времена Фалеса. Но ближайшая задача наша — построить систему такихъ мыслей, которыя мы могли бы примѣнять въ нашихъ работахъ. Успѣхи точныхъ наукъ объясняются открытіемъ и развитіемъ цѣлесообразныхъ (appropriate) и точныхъ представлений, съ помощью которыхъ мы можемъ дать уместное воспроизведеніе (representation) фактовъ—воспроизведеніе, съ одной стороны достаточно общее для того, чтобы оно могло передавать (stand for) каждый отдѣльный случай, съ другой стороны достаточно точное для того, чтобы служить основой математическихъ выводовъ. Этому пути всѣ слѣдовали, начиная съ Эвклида и кончая Фарадеемъ.

Въ объясненіе того, какъ у насъ впервые является мысль устанавливать и примѣнять въ данной области извѣстный принципъ, Максвелль указываетъ на значеніе аналогіи для науки. Подъ *физической аналогіей* разумѣется частичное сходство между законами двухъ областей опыта, дающее возможность освѣщать одну изъ нихъ чрезъ посредство другой. Такъ, всякое примѣненіе математики въ наукѣ опирается на аналогію законовъ физическихъ величинъ и законовъ чиселъ: старанія точныхъ наукъ направлены на то, чтобы свести проблемы, которыя ставитъ намъ природа, на опредѣленіе величинъ съ помощью числовыхъ операций³⁰. Такова же въ сущности природа и всего такъ называемаго механическаго міропониманія. Оно опирается на аналогію законовъ качественныхъ измѣненій въ природѣ съ законами движенія. Этимъ дается возможность описывать измѣненія тѣлъ такъ, какъ если бы они состояли только въ движеніи мельчайшихъ частицъ. Описаніе

даннаго явленія, позволяющее разсматривать его, какъ частный случай принципа, примѣнимаго къ другимъ явленіямъ, есть объясненіе, и опытъ показываетъ, что всякое такое объясненіе сопровождается своеобразнымъ духовнымъ удовлетвореніемъ. Если аналогія правильна, то нѣтъ нужды имѣть определенное представленіе о природѣ упомянутыхъ мельчайшихъ частицъ; нѣтъ нужды даже приписывать имъ протяженность, форму, твердость или мягкость. О послѣднихъ частицахъ матеріи мы должны дѣлать лишь одно предположеніе, что ихъ движенія постоянны и законмѣрны. Постоянство и непрерывность движенія лежатъ въ основѣ понятія матеріи.

Въ послѣднемъ отношеніи Максвелль склоняется къ мыслямъ, которыя проводились до него Фарадеемъ и В. Томсономъ (лордъ Кельвинъ)³¹. *Только съ помощью движенія, утверждаетъ онъ, можно понять покой и равновѣсіе*; поэтому кинематика (ученіе о движеніи независимо отъ свойствъ движущагося тѣла) должна предшествовать статикѣ (ученію объ условіяхъ равновѣсія). Кинематика отличается отъ геометріи только тѣмъ, что въ ней открыто вводится время, какъ измѣрмая величина. Но въ сущности геометрія въ ея отношеніи къ ученію о движеніи представляетъ собою науку производную: если угодно, она есть часть этой послѣдней, такъ какъ въ ней разсматривается собственно тотъ процессъ, путемъ котораго образуются въ пространствѣ фигуры. Линія вовсе не есть первоначально такая черта на доскѣ, которая могла бы называться одинаково и ВА и АВ; линія есть путь нѣкотораго движенія отъ А къ В. Въ основѣ нашихъ представленій формы лежитъ представленіе движенія. Справедливость

сказаннаго подтверждается, между прочимъ, психологическимъ ученіемъ о вниманіи: поле его бываетъ ограничено въ каждый данный моментъ однимъ нераздѣльнымъ представленіемъ, но оно совершаетъ движеніе впередъ, проходя непрерывный рядъ представлений. Обыкновенно мы бываемъ сосредоточены всецѣло на готовыхъ знакахъ и фигурахъ, не замѣчая генетическаго процесса чувственнаго воспріятія и мышленія.

Источникомъ принциповъ познанія является слѣдовательно аналогія. Къ состоянію перемѣны они примѣняются прежде, чѣмъ къ состоянію покоя. II, въ-третьихъ, какъ уже было отчасти сказано, истинность этихъ принциповъ сводится къ правомѣрности ихъ, ихъ правомѣрность—къ *примѣнимости* ихъ, къ способности ихъ пустить въ ходъ изслѣдованіе. Значеніе всякаго принципа въ томъ, что онъ даетъ толчокъ къ постановкѣ вполне опредѣленныхъ вопросовъ. Значеніе началъ энергетики состоитъ, напр., въ томъ, что всякое физическое явленіе можно разсматривать какъ частный случай превращенія энергіи, такъ что относительно всякаго новаго явленія можно задаться вопросомъ: какое превращеніе энергіи происходитъ здѣсь? Въ какомъ именно направленіи? Какимъ условіямъ подлежитъ превращеніе? Признаніе дѣйствія на разстояніи, напр., предполагая даже, какъ это и дѣлаетъ самъ Максвелль, что оно неправильно, имѣло то великое научное значеніе, что для рѣшенія вопроса, какъ могутъ тѣла дѣйствовать другъ на друга на разстояніи, приходилось усердно заняться изслѣдованіемъ свойствъ среды, ихъ раздѣляющей. Нужно вспомнить при этомъ о положеніи Вильяма Гамильтона, гласящемъ, что

живое заблужденіе лучше мертвой истины. Съ этой своей точки зрѣнія Максвелль смотритъ даже и на атомистическое ученіе—предпосылку всего механическаго міропониманія. Показавъ, что ни одна изъ причинъ, называемыхъ нами естественными, не можетъ объяснять существованіе атомовъ, въ частности ихъ однородности. онъ говоритъ: «Развѣ наше научное умозрѣніе ушло такъ далеко. что и теперь уже достигло самыхъ границъ видимаго появленія вещей, съ ихъ возникновеніемъ и уничтоженіемъ, и стоитъ при входѣ въ міръ порядка и совершенства, сохранившійся по сей день такимъ, какимъ онъ былъ созданъ, совершенный въ числѣ, мѣрѣ и вѣсѣ? Не заблуждаемся ли мы? Никто еще не видалъ и не осязалъ атома. и наша атомистическая гипотеза будетъ, можетъ - быть, вытѣснена новой теоріей строенія матеріи. Однако представленіе неисчислимыхъ отдѣльныхъ вещей, однородныхъ и неизмѣнныхъ, зародившихся въ человѣческомъ сознаніи, не могло не принести извѣстныхъ плодовъ». Слѣдовательно, если даже атомистическое ученіе не «вѣрно», оно все же въ теченіе продолжительнаго времени могло приносить извѣстную пользу. Аналогичнымъ образомъ Максвелль высказывается и относительно извѣстнаго умозаключенія: такъ какъ физическая энергія постоянно разсѣивается, то необходимо предположить существованіе такого начальнаго состоянія, которое не могло возникнуть естественнымъ путемъ. Это вовсе не значитъ, чтобы такая гипотеза, замѣчаетъ онъ, была послѣднимъ словомъ науки; а кромѣ того, разсѣянная энергія означаетъ собственно только такую энергію, для которой мы не можемъ найти мысленно никакого

примѣненія. Въ данномъ случаѣ, добавляетъ Максвелль, происходитъ то же самое, что происходитъ съ тѣми, кто говоритъ о нарушеніяхъ (disturbations), мѣшающихъ ясному обнаруженію какого-нибудь закона природы: это суть въ дѣйствительности такія обстоятельства, которыхъ мы не знаемъ или которыхъ мы не замѣтили, или такія, открыть которыя можетъ только позднѣйшее изслѣдованіе: «нарушеніе» — это плодъ воображенія, а не фактъ дѣйствительности; въ дѣйствіяхъ природы нѣтъ нарушений. Можно подумать, что это говоритъ Спиноза.

Встрѣчаются, однакоже, у Максвелля и другія мѣста, въ которыхъ онъ не такъ методиченъ и послѣдователенъ. Онъ, какъ и многіе другіе натуралисты, имѣетъ у себя наготовѣ нѣкоторыя представленія теологическаго характера, выступающія на сцену всякій разъ, когда ему начинаетъ казаться, что онъ достигъ абсолютной границы, или скорѣе склоняющія его къ мысли, что онъ стоитъ на такой границѣ. Какъ Декартъ выводилъ высшіе законы природы изъ божественной воли, какъ Ньютонъ отказывался допустить, чтобы связь солнечной системы могла имѣть естественное происхожденіе, и какъ Линней и Кювье утверждали то же самое относительно органическихъ типовъ, а въ послѣднее время и лордъ Кельвинъ — относительно происхожденія жизни,³² такъ и Максвелль мѣстами (въ противорѣчій съ выше приведеннымъ мѣстомъ) учитъ, что однородные и неизмѣнные атомы, носящіе вполне отпечатокъ искусственнаго производства, должны были быть созданы; мы стоимъ здѣсь, слѣдовательно, на границѣ всякой науки, добавляетъ Максвелль, такъ какъ наука не можетъ входить въ обсужденіе творенія изъ ничего. Возникно-

веніе атома есть такое событіе, которое не могло имѣть мѣста при томъ порядкѣ природы, при которомъ мы живемъ въ настоящее время. Но событіе это должно было имѣть мѣсто, такъ какъ абсурдно было бы предполагать, чтобы абсолютно однородные элементы могли существовать вѣчно. Въ чемъ собственно долженъ заключаться здѣсь абсурдъ, объ этомъ Максвелль умалчиваетъ, и ученіе его объ атомахъ имѣетъ, очевидно, здѣсь болѣе догматическій характеръ, чѣмъ въ другихъ его заявленіяхъ, болѣе согласныхъ съ интеллектуальной энергіей этого тонкаго изслѣдователя.

Границу науки Максвелль нашелъ еще и въ другомъ пунктѣ.

Хотя, говоритъ онъ, душа уже издавна называется нематеріальной, однако до самаго послѣдняго времени существовало предположеніе, что никогда не удастся, правда, найти душу при изслѣдованіи мозга анатомическимъ или химическимъ путемъ (путемъ диссекціи или взвѣшиванія), но что, отступая постепенно все дальше и дальше, можно въ концѣ концовъ прійти къ такому матеріальному движенію, которое не имѣетъ никакой матеріальной причины, а производится прямо душой. Мнѣніе это стоитъ, думаетъ Максвелль, въ противорѣчьи съ закономъ сохраненія энергіи, и никто не повѣрилъ бы, утверждаетъ онъ, опыту, который показалъ бы, что между работой, выполненной даннымъ живымъ существомъ, и энергіей, полученной и расходуемой имъ, существуетъ значительная разница. Но какъ могло произойти сознаніе? Если приписать атомамъ психическія свойства, то это ничему не поможетъ, потому что сознаніе не можетъ быть объясняемо какъ про-

дуктъ психическихъ атомовъ. Дойдя до самыхъ глубинъ личности, мы переступаемъ предѣлы науки. Объективные факты покидаютъ насъ. Самое первое положеніе, примѣнимое къ субъекту, гласить: я есмь! Но его нельзя употреблять въ совершенно одинаковомъ смыслѣ о двухъ лицахъ, и поэтому оно совсѣмъ не можетъ быть предметомъ науки.

По поводу этихъ послѣднихъ словъ слѣдуетъ замѣтить, что если мы имѣемъ возможность наблюдать тѣ различія, которыя существуютъ въ употребленіи одной и той же мысли двумя лицами, то мы должны также имѣть возможность наблюдать ихъ мысли, а этимъ и начинается эмпирическая психологія. И въ этомъ случаѣ Максвелль останавливается слишкомъ рано, и это тѣмъ болѣе странно, что онъ самъ въ одномъ изъ своихъ выше приведенныхъ заявленій ссылается на психологическое наблюденіе.

2. Естественнаучныя изслѣдованія и въ особенности изученіе исторіи естествознанія, совмѣстно съ рано пробудившимся философскимъ интересомъ, привели *Эриста Маха* (род. 1838) къ новой и своеобразной постановкѣ проблемы познанія. Внѣшнимъ образомъ этотъ ходъ развитія проявился въ его преподавательской дѣятельности, такъ какъ сначала въ теченіе цѣлаго ряда лѣтъ онъ былъ профессоромъ физики (въ Прагѣ), а затѣмъ профессоромъ философіи (въ Вѣнѣ). Сочиненія его касаются главнымъ образомъ исторіи естествознанія (*Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, 1872. — *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, 2 Aufl., 1889. — *Die Principien der Wärmelehre. Historisch-kritisch erläutert*, 1896). Чисто философское сочи-

неніе его -- *Analyse der Empfindungen* (1886, 4. Aufl. 1903) *).

Маху было 15 лѣтъ отроду, когда въ библіотекѣ отца ему попались въ руки Прологомены Канта. Сочиненіе это, какъ онъ самъ признавался впослѣдствіи, произвело на него сильное впечатлѣніе, и онъ считалъ за счастье, что ему удалось такъ рано познакомиться съ изложеннымъ въ немъ ходомъ мыслей. Но чистый кантіанецъ изъ него не вышелъ; «вещь въ себѣ» казалась ему излишней. Кромѣ того, на него повліяло впослѣдствіи изученіе Спинозы, Гербарта и Фехнера. Онъ старается, говоря его словами, *занять такую точку зрѣнія, которую не приходилось бы оставлять всякій разъ при переходѣ отъ физики къ психологін.* Вѣдь все науки должны въ концѣ-концовъ составлять одно цѣлое. Махъ ясно созналъ, что атомистическое ученіе въ обычномъ пониманіи его, не позволяетъ удержать при переходѣ отъ физики къ психологін ту же точку зрѣнія. Болѣе благопріятнымъ въ этомъ смыслѣ является представленіе, согласно которому все тѣла суть не что иное, какъ мысленные символы для комплексовъ ощущеній. При такомъ представленіи міръ состоитъ не изъ загадочныхъ существъ, находящихся во взаимодействіи съ загадочнымъ Я; цвѣта, тоны, пространственные и временныя отношенія и т. д. суть послѣдніе элементы, связь которыхъ должна изслѣдовать наука, и которые связаны и ограничены нами наиболѣе цѣлесообразнымъ въ практическомъ и теоретическомъ отношеніи способомъ. (Существуетъ только одна большая связанная масса ощущеній, связанная крѣпче

*) *Д. Махъ.* — Анализъ ощущеній. Спб. 1904.

всего въ томъ, что называется нашимъ Я, которое въ виду этого противопоставляется тому, что называется міромъ. Но Я, міръ, духъ, матерія и тому подобныя понятія суть только мысленные символы, обозначающіе извѣстныя границы и различія, удержаніе которыхъ оказалось болѣе или менѣе цѣлесообразнымъ.

Эти взгляды были высказаны Махомъ уже въ 1863 г. въ его лекціяхъ по психофизикѣ. Вообще занятія физиологіей органовъ чувствъ оказали большое вліяніе на его ходъ мыслей. Они убѣдили, напр., его въ томъ, что представленіе пространства опирается всецѣло на ощущенія и что поэтому оно примѣнимо только въ предѣлахъ чувственного воспріятія, и мы не имѣемъ, слѣдовательно, права приписывать пространственныя свойства атомамъ, которые не могутъ быть предметомъ чувственного воспріятія.

Задача науки состоитъ въ томъ, чтобы дать *мономное* изображеніе фактовъ, т.-е. такое изображеніе, для котораго употребляются лишь строго необходимыя и наиболѣе цѣлесообразныя представленія. Въ этомъ своемъ взглядѣ на науку Махъ признаетъ своимъ предшественникомъ Максвелля, отстаивая въ то же время свой пріоритетъ передъ Кирхгофомъ, высказывавшимъ родственныя взгляды ³³.

Подобное представленіе о природѣ науки весьма хорошо согласуется съ эволюціонной гипотезой. Махъ обращаетъ вниманіе на то, что Спенсеръ уже до Дарвина разсматривалъ психическіе процессы, какъ *приспособленіе* къ данной дѣйствительности. Опираясь на исторію наукъ, самъ Махъ развилъ эту біологическую точку зрѣнія на познаніе въ своей

рѣчи *Ueber Umbildung und Anpassung im naturwissenschaftlichen Denken* (1884). Приспособленіе состоитъ частію въ процессѣ объединенія; частію въ процессѣ сведенія къ болѣе простому; частію въ подведеніи многообразнаго подъ одну точку зрѣнія; частію въ выдѣленіи того, что не необходимо для пониманія. Выборъ основныхъ фактовъ опредѣляется соображеніями удобства, традиціей или привычкой. Факты сами по себѣ, служащіе цѣлямъ оріентированія, не поддаются «пониманію». Если механическія отношенія, напр., представляются намъ болѣе понятными, то происходитъ это потому лишь, что къ нимъ мы болѣе привыкли. Пониманіе наше состоитъ всегда въ томъ, что необычное непонятное сводится къ обычному непонятному. Конечно, въ наукѣ всякое привычное сужденіе, распространяемое на новую область — не ту, въ какой оно первоначально сложилось, подлежитъ предварительно повѣркѣ, въ какой именно мѣрѣ оно подходяще для новаго случая; иначе оно становится предразсудкомъ. Наше познаніе въ своемъ поступательномъ движеніи есть борьба разумныхъ сужденій съ предразсудками. Какъ живыя существа не создаютъ сейчасъ же новаго органа для новой, дѣлающейся необходимой функціи (когда, напр., позвоночному животному приходится летать или плавать), а пытаются воспользоваться уже наличными органами, — такъ и наука пользуется преобразованиемъ старыхъ идей для изображенія новыхъ опытовъ. Въ притяженіи Ньютона сохранился еще нѣкоторый остатокъ стараго представленія объ отысканіи естественнаго мѣста. Задача науки — мыслить новое простѣйшимъ образомъ, согласно принципу экономіи.

Арифметика избавляетъ отъ необходимости прямого счисленія, такъ какъ назначеніе числа—служить выраженіемъ того, что два вида распорядка явленій, даже при разнородности ихъ содержанія, могутъ быть тождественны. Уже Максвелль, по замѣчанію самого Маха, училъ, что объективная значимость понятія числа покоится на аналогіи. Геометрія изслѣдуетъ взаимное отношеніе различныхъ масштабовъ и такимъ образомъ избавляетъ насъ отъ необходимости прямого измѣренія. Пространства чувства зрѣнія и осязанія различны; но измѣненіямъ въ одномъ изъ нихъ соотвѣтствуютъ измѣненія въ другомъ. Количественный распорядокъ проще и шире качественного и облегчаетъ обозрѣніе большихъ группъ опытовъ и операциіи подъ ними. Такой распорядокъ осуществляется въ естествознаніи съ помощью понятій «сила», «масса», «атомъ» и т. п. Понятія эти суть только орудія мысли, единственное значеніе которыхъ въ томъ, что они приводятъ на память экономно упорядоченные опыты, хотя большинство натуралистовъ и приписываетъ имъ реальность внѣ мысли. Причинное отношеніе означаетъ лишь самую тѣсную связь, какую только можетъ передать описаніе. Оно имѣетъ только логическое, не физическое значеніе. То же самое справедливо относительно принципа непрерывности: непрерывность принимается нами тамъ, гдѣ, съ увеличеніемъ разстоянія между членами даннаго ряда, увеличиваются различія, а по мѣрѣ приближенія членовъ другъ къ другу уменьшаются и, наконецъ, исчезаютъ для насъ. Выгоды, связанныя съ примѣненіемъ принципа непрерывности вездѣ, гдѣ оно возможно, состоятъ въ томъ, что и къ мельчайшимъ еще различимымъ ча-

стицамъ данной системы оказываются примѣнимыми соображенія, одинаковыя съ тѣми, которыя примѣнялись къ болѣе значительнымъ частямъ ея. И только опытъ можетъ рѣшить, какъ далеко можно итти въ этомъ.

Экономія мышленія въ процессѣ приспособленія къ опыту требуетъ, какъ нетрудно видѣть изъ предыдущаго, постояннаго примѣненія *аналогій*. Понятіе это разсматривается Махомъ въ статьѣ «*Die Aehnlichkeit und die Analogie als Leitmotiv der Forschung*» (въ первомъ т. издаваемыхъ Оствальдомъ «*Annalen der Naturphilosophie*). Аналогія есть такое отношеніе между двумя системами понятій, при которомъ отчетливо выступаютъ какъ различія, существующія между двумя соответствующими понятіями каждой изъ этихъ системъ, такъ и согласіе ихъ взаимнаго отношенія. Она даетъ возможность подводить подъ одну точку зрѣнія разнородные факты и поэтому имѣетъ большое значеніе въ біологическомъ и гносеологическомъ отношеніяхъ, о чемъ свидѣтельствуетъ вся исторія естествознанія. Но аналогія не есть тождество, и средства изслѣдованія не должно смѣшивать съ его результатами.

Механическая концепція природы опирается на широкую аналогію между движеніемъ массъ въ пространствѣ и качественными измѣненіями вещей (касательно свойствъ температуры, электричества и т. д.). Если эту аналогію можно провести въ столь широкихъ границахъ, то это не даетъ еще права предполагать, что всѣ физическіе процессы «собственно» процессы механическіе. Механическіе законы могутъ служить въ качествѣ формальныхъ образцовъ и наводящихъ указаній. Движенія тѣлъ въ пространствѣ

суть самые простые и самые наглядные процессы, которые мы легче других можем прослѣдить въ своемъ воображеніи. Кромѣ того, всякій физическій процессъ, будь то теплота, или электричество, или звукъ и т. д., имѣеть свою механическую сторону, которая проявляется въ видѣ расширенія, колебанія, притяженія и т. д. Поэтому посредствомъ механическихъ аналогій можно дать ясное и отчетливое представленіе о любомъ физическомъ процессѣ, хотя это и не даетъ права утверждать (подобно Вундту. напр.), что всякая физическая причина есть движеніе. Чисто механическихъ процессовъ вовсе не существуетъ, такъ какъ, кромѣ простого движенія, проявляются всегда дѣйствія магнитныя, электрическія и процессы тепловые. Всякій процессъ относится въ сущности ко всеѣмъ областямъ физики.

Такой взглядъ на наше познаніе не уничтожаетъ науки. Такой взглядъ не лишаетъ насъ ни одной дѣйствительно цѣнной точки зрѣнія, устраняя лишь точки зрѣнія излишнія. Но онъ удаляетъ все догматическое, незамѣтнымъ образомъ усвоемое многими изслѣдователями.

Міровоззрѣніе, которое можно построить на основѣ подобной теоріи познанія, не можетъ быть матеріализмомъ. Качественное различіе ощущеній не выводимо изъ чисто количественныхъ отношеній и связей. психическое не выводимо изъ физическаго. Физика и психологія имѣють въ дѣйствительности одинъ и тотъ же предметъ, именно комплексы ощущеній, но разсматривають ихъ съ разныхъ точекъ зрѣнія.

Но міръ не есть только сумма ощущеній. Между ними существуютъ извѣстныя функціональныя отношенія, и познаніе этихъ отношеній есть познаніе

дѣйствительности. Различіе между идеализмомъ и реализмомъ, съ теоретической точки зрѣнія, не имѣетъ никакого значенія. Элементы бытія называются ощущеніями, если они разсматриваются, какъ элементы психическаго міра. Задача науки состоитъ лишь въ томъ, чтобы найти законмѣрную связь всего происходящаго въ природѣ; въ силу необходимости она стремится поэтому къ *монизму*.

Быть-можетъ, Махъ слишкомъ легко обходитъ въ этомъ отношеніи значительныя трудности. Общіе физикѣ и психологін «элементы» имѣютъ въ себѣ нѣчто неопредѣленное и мистическое, подобно туманной массѣ, не принявшей опредѣленныхъ и расчлененныхъ очертаній. Различіе между физикой и психологіей проистекаетъ безспорно отъ раздѣленія труда, оказавшагося выгоднымъ. Но такое раздѣленіе труда становится болѣе или менѣе постояннымъ; оно пріобрѣтаетъ характеръ «предразсудка», неустраимаго, пока подъ вліяніемъ какихъ-нибудь совершенно опредѣленныхъ опытовъ не явится необходимость въ новомъ умственномъ приспособленіи. Тотъ самый фактъ, что раздѣленіе труда оказалось необходимымъ и цѣлесообразнымъ, указываетъ на космологическія условія. Бытіе едва ли можетъ быть такъ просто, какъ предполагаетъ Махъ, разъ для его пониманія необходимы столь различныя точки зрѣнія. На пути къ монизму приходится преодолевать противоположности, гораздо болѣе значительныя, чѣмъ тѣ, какія признаются Махомъ.

Далѣе, отношеніе между элементами и ихъ функциональными связями остается неяснымъ. Для элементовъ едва ли можетъ быть безразлично, въ какихъ именно отношеніяхъ они стоятъ другъ къ

другу, и, наоборот, отношенія должны быть во всякомъ случаѣ обусловлены элементами, между которыми они существуютъ. Но въ чемъ же состоитъ дѣйствительность? Изъ однихъ только функциональныхъ отношеній она состоять не можетъ. Здѣсь поднимается цѣлый рядъ вопросовъ объ отношеніи отдѣльныхъ элементовъ къ связи, вопросовъ, рѣшеніе которыхъ имѣетъ значеніе для всего міровоззрѣнія.

Если Махъ и не прослѣдилъ такъ далеко затронутыхъ имъ проблемъ, то этимъ не умаляется цѣнность сдѣланной имъ работы, имѣвшей въ высокой степени стимулирующее и плодотворное дѣйствіе и, повидимому, все болѣе и болѣе привлекающей къ себѣ вниманіе.

3. Къ Маху примыкаетъ въ своихъ гносеологическихъ идеяхъ *Герихъ Герцъ* (род. 1857 въ Гамбургѣ, умеръ 1894 профессоромъ физики въ Боннѣ). Геніальный, такъ рано умершій изслѣдователь прославился особенно своимъ экспериментальнымъ доказательствомъ тождества свѣта и электричества, открытіемъ, подтвердившимъ догадки Эрстеда, идеи Фарадея и вычисленія Максвелля. Въ рѣчи, произнесенной на конгрессѣ нѣмецкихъ естествоиспытателей 1889, онъ изложилъ свои открытія въ ясной и доступной формѣ (*Ueber die Beziehungen zwischen Licht und Elektrizität*). Характеристику этого превосходного изслѣдователя и хода его научнаго развитія далъ его учитель Гельмгольцъ (см. введеніе къ третьему тому сочиненій Герца). Намъ на страницахъ настоящаго сочиненія, придется имѣть дѣло только съ тѣмъ, какъ смотрѣлъ Герцъ на первыя начала своей науки, и съ тѣмъ, какъ онъ

характеризуетъ процессъ познанія. Относящіеся сюда взгляды его изложены въ ясной и содержательной статьѣ, служащей введеніемъ къ его «Prinzipien der Mechanik». (Собраніе сочиненій III).

Задача науки — выводить будущее изъ прошлаго. Въ цѣляхъ этого мы создаемъ себѣ образы или символы такого рода, что выводы, изъ нихъ вытекающіе въ силу *необходимости мысли*, суть, въ свою очередь, образы слѣдствій, вытекающихъ въ силу *естественной необходимости* изъ представляемыхъ нами предметовъ. И, какъ показываетъ опытъ, это возможно, что, въ свою очередь, указываетъ на согласіе, существующее между природой и нашимъ духомъ. Никкимъ образомъ не слѣдуетъ однако же упускать изъ виду того, что наши образы должны совпадать съ дѣйствительностью только въ одномъ этомъ отношеніи, именно въ отношеніи согласія между мыслимой и естественной необходимостью. Относительно того, совпадаютъ ли они съ дѣйствительностью и еще въ чемъ-либо иномъ, опытъ не можетъ дать намъ никакихъ указаній.

Въ тѣхъ случаяхъ, когда оказывается возможнымъ выработать нѣсколько одинаково логичныхъ и послѣдовательныхъ образовъ, отдается предпочтеніе простѣйшему. Полное устраненіе ненужныхъ, не имѣющихъ примѣненія элементовъ во всякомъ случаѣ невозможно, такъ какъ при составленіи образовъ всегда проявляетъ себя природа нашего духа. Простота можетъ постоянно возрастать, а примѣнимость подлежить всякій разъ новой провѣркѣ. Чтобы сама природа слѣдовала простѣйшимъ путямъ — доказать этого нельзя.

Въ своемъ изложеніи механики Герцъ думаетъ обойтись одними символами времени, пространства и массы, считая излишними такія понятія, какъ сила (энергія) и атомъ. Ни сила, ни атомъ не могутъ быть предметомъ наблюденія. Мы видимъ только массы въ движеніи. Но въ томъ, что мы видимъ, мы не находимъ ни совершенной закономерности, ни полной связности. Мы должны поэтому предполагать, что многообразіе дѣйствительнаго міра превосходитъ многообразіе того міра, который открывается нашимъ чувствамъ. Чтобы имѣть законченную закономерную картину міра, мы должны предполагать за вещами, нами видимыми, другія, невидимыя вещи. Всего проще представлять себѣ это скрытое въ видѣ движущихся массъ, которыя отличаются отъ видимыхъ массъ только тѣмъ, что онѣ недоступны нашимъ чувствамъ и нашимъ обычнымъ средствамъ воспріятія. О силѣ (энергіи) заходитъ рѣчь только тогда, когда нужно опредѣлить взаимное отношеніе двухъ движеній; подъ силой мы разумѣемъ отчасти причину, отчасти дѣйствіе какого-нибудь движенія; сила есть, слѣдовательно, производное понятіе. Равнымъ образомъ и понятіе атома есть чистое отвлеченіе: дана бываетъ всегда только матеріальная система и никогда отдѣльная точка массы.

Дѣло механики, конечно, рѣшить, можетъ ли она довольствоваться тѣми предпосылками, на которыхъ останавливается Герцъ. Для насъ интересно въ данномъ случаѣ видѣть, какъ выдающійся натуралистъ пытался отдать себѣ отчетъ въ своей умственной работѣ. Представленія, которыя онъ себѣ о ней составилъ, должны были неизбѣжнымъ образомъ опре-

дѣлаться сферой его собственныхъ спеціальныхъ работъ.

Великое открытіе Герца состоитъ въ томъ, что электрическія колебанія подчиняются, согласно этому открытію, совершенно тѣмъ же условіямъ, какъ свѣтъ и лучи теплоты, такъ что въ пространствѣ должно происходить гораздо больше движеній, чѣмъ тѣ, которыя открываются непосредственно нашими чувствами. Впрочемъ естественно, невидимыя массы и движенія должны были поэтому играть главную роль въ научномъ воображеніи Герца; своимъ великимъ предшественникомъ въ этомъ отношеніи онъ имѣлъ Фарадея, который до него старался устранить все лишнее наглядности и поэтому усумнился въ дѣйствительности пустого пространства и силъ, дѣйствующихъ на разстояніи. Возможность полного удаленія понятія «силы» (понятія энергіи) сомнительна, но собственно и самъ Герцъ думаетъ лишь низвести его на степень подчиненнаго, производнаго понятія. Быть можетъ, онъ пришелъ бы къ другому взгляду, если бы болѣе обстоятельно занялся проблемой причинности. Начало причинности устанавливается у него только въ видѣ необходимаго предположенія, въ формѣ того основнаго допущенія, что между различными положеніями матеріальныхъ системъ существуютъ неизмѣнныя законѣрныя отношенія. Но для отчетливой и точной постановки проблемы причинности нужно сосредоточиться на томъ моментѣ, когда предыдущее состояніе готово бываетъ исчезнуть, а послѣдующее еще не наступило. Понятіе «силы» означаетъ здѣсь ожиданіе того, что произойдетъ, увѣренность въ томъ, что будущее окажется

стоящимъ въ законѣрномъ отношеніи къ прошлому. II, по словамъ самого Герца, вопросъ о силѣ возникаетъ у насъ *во время* того процесса, путемъ котораго мы выводимъ будущій опытъ изъ предшествующаго (Введеніе, стр. 14). Но въ извѣстномъ смыслѣ мы постоянно переживаемъ такіе моменты и слѣдовательно мы ощущаемъ постоянно нужду въ этомъ вспомогательномъ понятіи, и притомъ тѣмъ болѣе, чѣмъ интенсивнѣе умственная работа. ³⁴

Отъ Маха Герцъ отличается тѣмъ, что въ нашихъ понятіяхъ онъ подчеркиваетъ сильнѣе черту символизма, чѣмъ экономіи. Всего сильнѣе сказывается у него стремленіе къ нагляднымъ образамъ, и если ему хотѣлось бы обойтись совсѣмъ безъ такихъ понятій, какъ «сила» и «атомъ», то объясняется это, быть можетъ, тѣмъ, что они не могутъ давать яснаго воззрѣнія. Или Герцъ рѣшительнымъ образомъ принадлежалъ къ зрительному типу, или же имъ руководило то соображеніе, что зрительные символы, позволяя производить прямое измѣреніе, имѣютъ въ этомъ отношеніи преимущество по сравненію съ символами двигательными (мускульными). Сила есть символъ, отсылающій насъ къ опыту мускульнаго напряженія, но это послѣднее можетъ быть измѣряемо только посредствомъ движенія, порождаемаго имъ. ³⁵

Чрезвычайно интереснымъ представляется мнѣ слѣдующій фактъ: то, какъ Герцъ опредѣляетъ истинность научныхъ символовъ, находится въ полномъ согласіи съ тѣмъ единственно возможнымъ опредѣленіемъ истинности извѣстныхъ намъ чувственныхъ качествъ, которое нашло себѣ ясное выраженіе въ слѣдующихъ словахъ, принадлежащихъ учителю его, *Гельмгольцу*

(см. «Физиологическая оптика» § 26): Поскольку качество нашего ощущенія извѣщаетъ насъ объ особенностяхъ внѣшняго воздѣйствія, вызывающаго его, оно можетъ служить знакомъ ихъ, но не можетъ быть снимкомъ съ нихъ... Знакъ можетъ не имѣть никакого сходства съ тѣмъ, знакомъ чего онъ служитъ. Отношеніе между обоими ограничивается лишь тѣмъ, что данный объектъ, воздѣйствуя вновь при сходныхъ обстоятельствахъ, вызываетъ данный знакъ... Наши представленія о внѣшнемъ мірѣ называются *истинными*, если они даютъ намъ достаточныя указанія относительно послѣдствій нашихъ дѣйствій, направленныхъ на внѣшній міръ, и если они даютъ намъ возможность дѣлать правильные выводы о предстоящихъ измѣненіяхъ въ немъ. ³⁶

4. Своеобразную противоположность Герцу представляетъ собою *Вильгельмъ Оствальдъ*, знаменитый химикъ: онъ пытается утвердить въ качествѣ основного понятія «энергію», понятіе, которое Герцъ старается совершенно вытравить. Интересно было бы знать, не относится ли Оствальдъ къ двигательному типу, подобно тому, какъ Герцъ принадлежитъ, кажется, къ типу зрительному. Противоположность, существующая между ними, можетъ впрочемъ имѣть своимъ источникомъ также и ихъ специальности. Химикъ имѣетъ чаще, чѣмъ физикъ, поводъ думать объ отношеніяхъ между энергіями, а физику легче оперировать съ зрительными схемами, чѣмъ химику, для котораго эти схемы представляются въ большей степени гипотетическими.

Оствальдъ (род. 1853 г., съ 1887 г. профессоръ химіи въ Лейпцигѣ) объявляетъ войну всякому материализму, пытаясь всю матерію свести къ энергіи.

Эта мысль впервые высказана имъ въ рѣчи, произнесенной на конгрессѣ нѣмецкихъ естествоиспытателей 1895 г. (*Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus*), а подробное развитіе ея дано въ его, посвященной Маху, «*Naturphilosophie*» *) (1902). Оствальдъ старался далѣе содѣйствовать изслѣдованію такихъ вопросовъ, которые лежатъ на границѣ между естествознаніемъ и философіей, основавъ съ этой цѣлью новый журналъ «*Annalen der Naturphilosophie*».

Все есть энергія, и ничего, кромѣ энергіи, не существуетъ! Таково основное положеніе Оствальда. Всѣ свойства матеріи можно свести къ энергіи: масса есть особое состояніе энергіи движенія, наполненіе пространства—энергія объема, тяжесть—особый видъ энергіи положенія, химическія свойства—различные виды энергіи, обнаруживающейся при превращеніяхъ веществъ. Энергія есть работа или все, что получается изъ работы или переходитъ въ работу. Это есть самое широкое понятіе изъ всѣхъ, когда-либо создававшихся наукой. Оно обнимаетъ какъ понятіе пребывающаго (субстанціальность), такъ и понятіе дѣйствія (причинность). Если подъ субстанціей разумѣть пребывающее, то энергія есть настоящая субстанція. Съ солнца она разливается по всей землѣ; здѣсь она или сейчасъ же находитъ себѣ примѣненіе или же постепенно накапливается въ видѣ химической энергіи, чтобы затѣмъ быть израсходованной въ процессѣ жизнедѣятельности.

Поводъ для образованія такихъ понятій, какъ матерія и тѣло, появляется лишь тогда, когда извѣстныя связи различныхъ энергій порождаютъ

*) Оствальдъ.—*Натуръ-философія*. Москва, 1902.

сложное состояніе равновѣсія. Для возможности ка-кого-нибудь *процесса* необходима наличность разли-чій въ силѣ различныхъ энергій. Въ дѣйствитель-ности существуютъ лишь большія и меньшія при-ближенія къ состоянію полнаго равновѣсія. Принци-пъ сохраненія матеріи или матеріальныхъ элемен-товъ имѣетъ лишь тотъ смыслъ, что элементы могутъ быть всегда получены вновь послѣ всякаго соеди-ненія, которое они образовали.

Такъ какъ Оствальдъ думаетъ дать философію природы, а не только теорію познанія, то онъ ста-рается подвести жизнь сознанія подъ ту же точку зрѣнія, съ какой онъ разсматриваетъ всю органиче-скую и неорганическую природу. По его взгляду и сознаніе есть также энергія. Если все виѣшнее мы представляемъ себѣ въ видѣ энергій, то объясняется это именно тѣмъ, что все процессы сознанія энер-гетичны по своей природѣ. Оствальдъ пытается по-казать это на изслѣдованіи вниманія, припоминанія, сравненія, воли. Онъ указываетъ на столь рѣзко отмѣченный Кантомъ синтетическій характеръ сознанія, сказывающійся въ томъ, что все психиче-скія переживанія, какъ возникающія въ одномъ и томъ же мозгу или духѣ, стоятъ во внутренней связи другъ съ другомъ. Энергія сознанія про-является въ этой связи. Такъ какъ представленія наши о виѣшнемъ мірѣ опредѣляются природой на-шего сознанія, то неудивительно, что они носятъ такой же отпечатокъ, какъ и само сознаніе. Значеніе явленій сознанія состоитъ въ томъ, что они дѣлаютъ возможнымъ накопленіе опытовъ, и. благодаря этому, прежнія переживанія могутъ быть употребляемы для сравненія съ новыми. Тѣмъ самымъ, думаетъ

Оствальдъ, рѣшается проблема объ отношеніи физическаго и психическаго. Но такъ какъ духовная энергія опредѣляется у него, какъ «безсознательная и сознательная нервная энергія», то ясно, что указанная проблема должна возникать снова и снова, потому что остается открытымъ вопросъ, какъ совершается переходъ безсознательной нервной энергіи въ сознательную. Отвѣтомъ, что это происходитъ посредствомъ вниманія, вопросъ не рѣшается, такъ какъ предполагая, что вниманіе связано съ сознаниемъ, мы возвращаемся въ кругъ, а безъ такого предположенія не легко понять, какъ могло бы возникнуть сознание изъ совмѣстнаго дѣйствія двухъ безсознательныхъ процессовъ. Понятіе нервной энергіи получаетъ у Оствальда характеръ чисто мистическаго понятія.

Это стоитъ въ связи съ тѣмъ, что энергетическое ученіе Оствальда опирается на опыты, заимствованные изъ внѣшняго міра. Энергію онъ опредѣляетъ какъ то, что происходитъ изъ работы и переводится въ работу. Но работа, о которой идетъ рѣчь здѣсь, состоитъ въ преодолѣніи сопротивленія, встрѣчаемаго движеніемъ. И поэтому лишь кажущимся образомъ удается Оствальду исключить изъ своего понятія энергіи геометрическія свойства; эти послѣднія столь же первичны, какъ и свойства чисто динамическія. Масса и энергія — понятія соотносительныя, которыя должны взаимно опредѣлять другъ друга. Масса опредѣляется постояннымъ отношеніемъ между энергіей и увеличеніемъ скорости, а энергія опредѣляется, какъ скоро бываетъ дана масса и увеличеніе скорости. Увеличеніе скорости опредѣляется измѣреніемъ пространственныхъ и временныхъ отно-

шений. Съ понятіемъ физической энергіи мы не выходимъ слѣдовательно изъ предѣловъ пространственнаго. Герцу и Маху не удалось исключить понятія силы, а Оствальду не удалось исключить понятія матеріи. До сихъ поръ ни ему еще, ни кому-либо другому не удалось установить такого понятія энергіи, которое могло бы быть положено въ основу и понятія психической энергіи, проявляющей себя въ объединеніи и выдѣленіи элементовъ сознанія, и понятія физической энергіи, проявляющей себя въ преодолѣніи сопротивленія на пути движенія.

II. Естественная исторія проблемъ.

Идя философскимъ путемъ, *Рихардъ Авенариусъ* пришелъ къ концепціи познанія, родственной съ той, къ которой Максвелля и Герца привели размышленія о принципахъ ихъ науки, и которая сложилась у Маха подъ вліяніемъ изученія исторіи естествознанія.

Авенариусъ (род. 1843 г.) учился въ Лейпцигѣ, и здѣсь физиологъ Людвигъ посвятилъ его въ строго механическое міропониманіе въ примѣненіи его къ органическимъ явленіямъ, а философъ Дробишъ — въ философію Гербарта съ ея ученіемъ о представленіяхъ, какъ проявленіяхъ стремленія души къ самосохраненію. Изученіе Спинозы имѣло большое значеніе для него, познакомивъ его съ величественной попыткой свести строго систематически всѣ мысли къ одной единственной мысли. Первое его сочиненіе посвящено философіи Спинозы (*Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus.*

1868). Остроумнымъ образомъ онъ старался показать въ своемъ сочиненіи, какъ система Спинозы возникла путемъ сліянiя троякаго порядка мыслей: религіознаго, выражающагося въ понятiи Бога, естественно-научнаго — въ понятiи природы, и отвлеченно метафизическаго — въ понятiи субстанціи. Эти три понятiя должны были выражать у Спинозы въ концѣ концовъ одно и то же (*deus=natura=substantia*). Сведеніе органическаго къ механикѣ, взглядъ на представленiя, какъ проявленiя самосохраненiя, ознакомленіе съ одной изъ самыхъ широко поставленныхъ попытокъ построить философію тождества.— все это подготовило у Авенаріуса тѣ взгляды на познаніе, которые были высказаны имъ впервые въ изслѣдованіи «*Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*» (1876).*) Онъ отправляется здѣсь отъ того факта, что сила представленiя, какою располагаетъ сознаніе, не безгранична; поэтому въ своемъ мышленіи оно должно соблюдать бережливость. И вотъ оно стремится сводить неизвѣстное къ извѣстному, что и происходитъ во всѣхъ процессахъ узнаванiя и пониманiя. Оно стремится вообще сводить различiя и многообразіе къ возможному минимуму. Философія есть именно научное стремленіе мыслить совокупность даннаго въ опытѣ съ возможно меньшей затратой силъ. Она стремится получить чистый опытъ путемъ исключенiя изъ познанiя всѣхъ тѣхъ представленiй, которыхъ не содержитъ въ себѣ данное

*) *Рихардъ Авенаріусъ*.—Философія, какъ мышленіе о мірѣ сообразно принципу наименьшей мѣры силъ.

намъ; только съ достиженіемъ чистаго опыта не будетъ расходоваться на мышленіе даннаго силъ болѣе, чѣмъ оно само требуетъ.

Въ 1877 г. Авенариусъ становится профессоромъ философіи въ Цюрихѣ. Въ Цюрихѣ былъ написанъ имъ его главный трудъ «*Kritik der reinen Erfahrung*». (1880—1890). Это есть ученіе о проблемахъ, имѣющее цѣлью установить чисто біологическимъ и психологическимъ путемъ условія возникновенія и исчезновенія проблемъ. Можно констатировать, думаетъ онъ, постоянное приближеніе къ «чистому опыту», осуществляющееся путемъ все болѣе и болѣе тщательнаго устраненія тѣхъ элементовъ мышленія, которыхъ не содержитъ въ себѣ само данное. Это есть приближеніе къ чисто эмпирическому міропониманію. Раскрытію состава такого міропониманія посвящено его сочиненіе «*Der menschliche Weltbegriff*» **) (1891), служащее дополненіемъ къ главному труду его въ томъ отношеніи, что оно старается найти причину «нечистоты» опыта и видитъ ее въ анимизмѣ и вообще въ потребности человѣка представлять себѣ вещи по аналогіи съ самимъ собой.

Трудъ Авенариуса есть результатъ серьезной работы мысли, опирающейся на массу наблюденій и примѣровъ. Но вліянію, которое должно бы имѣть его сочиненіе, мѣшаетъ введеніе въ него Авенариусомъ очень искусственной и ненужной терминологіи, отпугивающей многихъ читателей. Есть что-то трагическое въ томъ, что его значительная работа мысли теряетъ

**) *Richard Avenarius*. — Человѣческое понятіе о мірѣ. Спб. 1904.

по этой причинѣ возможность заслуженнаго признанія въ болѣе широкихъ кругахъ. Усиленными занятіями Авенаріусъ разстроилъ свое здоровье. Напрасно искалъ онъ облегченія въ различныхъ курортахъ, напр., въ Скодсборгѣ близъ Копенгагена, гдѣ я, уже раньше познакомившись съ нимъ въ Цюрихѣ, былъ впервые посвященъ имъ на прогулкахъ по тиргартену въ «чистый оныть». Нѣсколько лѣтъ спустя онъ умеръ (1896 г.). Рѣдкая энергія мышленія въ соединеніи съ художественными интересами и мягкій открытый характеръ—вотъ главные черты того образа, который сохранять въ своей памяти всѣ, кому приходилось вступать въ личныя сношенія съ нимъ.

Въ характеристикѣ философіи Авенаріуса я не буду слѣдовать собственному его изложенію, не буду употреблять и его терминологіи. Неоднократное изученіе главнаго труда его убѣдило меня въ томъ, что основныя мысли его могутъ быть изложены гораздо проще, чѣмъ у самого Авенаріуса, и что лишь въ такомъ изложеніи можно вполне оцѣнить ихъ.

Авенаріусъ хочетъ дать естественную исторію проблемъ, стараясь показать фізіологическимъ, психологическимъ и историческимъ путемъ, при какихъ условіяхъ онѣ возникаютъ, обостряются, разрѣшаются или исчезаютъ. Матеріаль для этихъ изслѣдованій можно набирать отовсюду, потому что, подобно людямъ науки и философамъ, свои проблемы имѣютъ и ребенокъ, и дикарь, и человѣкъ практики, и религіозно-вѣрующій. Всѣ въ этомъ отношеніи равны, потому что всѣ подлежатъ порядку, вытекающему изъ нѣкоторыхъ естественныхъ, общечеловѣческихъ условій жизни. Различаются они лишь тѣмъ, что

научная постановка и научное рѣшеніе проблемъ болѣе приближаются къ чистому опыту, т.-е. къ восстановленію даннаго безъ субъективныхъ примѣсей.

Гдѣ бы ни возникала проблема, она всегда служитъ показателемъ отношенія нѣкоторой напряженности (извѣстной жизнеразности) между индивидуумомъ и окружающей его средой, устанавливающагося благодаря тому, что раздраженія, идущія изъ окружающей среды, требуютъ отъ индивидуума больше или меньше энергіи, чѣмъ онъ располагаетъ. Если раздраженіе (R) и энергія (E) вполне соответствуютъ другъ другу (что можно выразить отношеніемъ равенства $R = E$), то получается высшая степень жизнесохраненія (максимумъ жизнесохраненія). Этому соответствуетъ воспризнаніе окружающей среды; индивидуумъ чувствуетъ себя находящимся въ полной безопасности, довѣряетъ своимъ воспріятіямъ и представленіямъ. Если же, благодаря измѣненіямъ среды, является для индивидуума необходимость выполнять новую и притомъ болѣе значительную работу, между тѣмъ какъ количество энергіи, наличной у него, не возросло и способъ ея примѣненія остался неизмѣннымъ, тогда возникаетъ проблема. (Такое состояніе можно выразить отношеніемъ $R > E$). Индивидуумъ находитъ отклоненія, исключенія и противорѣчія въ данномъ; это послѣднее представляется ему чѣмъ-то другимъ по сравненію съ тѣмъ, чѣмъ оно было прежде, представляется, быть можетъ, чѣмъ-то страннымъ». Чувство увѣренности исчезаетъ, индивидуумъ чувствуетъ себя чужимъ въ мірѣ; воспризнаніе становится пока невозможнымъ. Всякая истинная проблема есть своего рода тоска по родинѣ и порождаетъ стремленіе устранить

чужбинность. Съ ростомъ культуры, образованія и знанія возрастаетъ возможность такой чужбинности. Если, наоборотъ, ростъ энергій превышаетъ ростъ раздраженій или если ростъ ихъ падаетъ (что можно выразить отношеніемъ $E > R$), то возникновеніе проблемы вызывается противоположной причиною: получается недостатокъ случаевъ примѣненія энергій; получается свободный излишекъ энергій; разряженія ея принимаютъ необычайныя направленія, не всегда опредѣляемыя даннымъ; появляется стремленіе въ неопредѣленную даль, погоня за опасностями и страданіями: наступаютъ времена эманципаціи или бури и натиска—вообще времена практическаго идеализма. На этой послѣдней формѣ Авенаріусъ останавливается лишь вкратцѣ. Въ качествѣ представителей ея онъ могъ бы привести Руссо и другихъ субъективныхъ мыслителей. Большое значеніе придавалъ этому явленію Юмъ въ своемъ психологическомъ ученіи о познаніи, и, какъ мы увидимъ, Гюйо и Ницше кладутъ это состояніе въ основу всей своей философіи.

Особенно занимаетъ Авенаріуса такое отношеніе, въ которомъ раздраженія требуютъ работы иной или большей, чѣмъ это соотвѣтствуетъ въ данный моментъ энергій индивидуума ($R > E$). При ближайшемъ изслѣдованіи того, что изъ такого отношенія проистекаетъ, наиболѣе научнымъ, т.-е., въ глазахъ Авенаріуса, наиболѣе близкимъ къ чистому опыту, онъ считаетъ прибѣгнуть къ физиологическому способу разсмотрѣнія, другими словами—разсматриваетъ процессы, разряжаемые постановкой проблемы, какъ процессы въ центральной нервной системѣ. Въ томъ, что индивидуумъ высказываетъ о своихъ со-

стояніяхъ во время постановки, разсмотрѣнія и разрѣшенія проблемы. слѣдуетъ видѣть симптомъ процессовъ, происходящихъ въ центральной нервной системѣ. Такимъ образомъ мы получаемъ два ряда (жизненныхъ ряда), субъективный: состоянія индивидуума, выражающіяся въ томъ, что имъ высказывается, и объективный: измѣненія въ центральной нервной системѣ. Рядъ первый есть математическая функція второго, и поэтому рядъ субъективный можетъ быть называемъ зависимымъ, а рядъ объективный—независимымъ жизненнымъ рядомъ. Независимымъ объективный рядъ называется лишь по соображеніямъ цѣлесообразности. Взятое само по себѣ отношеніе обонхъ жизненныхъ рядовъ могло бы быть и обратное; окончательная точка зрѣнія Авенаріуса выражена въ одномъ его устномъ заявленіи слѣдующимъ образомъ: «Я не знаю ни физическаго, ни психическаго, а лишь нѣчто третье». При ближайшемъ разсмотрѣніи изложенія Авенаріуса оказывается однако, что онъ впадаетъ въ нѣкоторую иллюзію, думая, что въ основу своего изслѣдованія онъ кладетъ объективный жизненный рядъ. Этому послѣднему посвящается, по его намѣренію, первый томъ его труда, и уже второй томъ—субъективному ряду. Изложеніе перваго тома имѣетъ въ себѣ ту особенность, что въ немъ отсутствуютъ какіе-либо спеціальныя примѣры; такіе примѣры появляются лишь во второмъ томѣ, при чемъ все это примѣры «субъективнаго» характера. Большое богатство фактовъ приходится, слѣдовательно, на долю субъективнаго ряда; что же касается объективнаго ряда, то содержаніе его излагается съ большой скудостью и чисто схематически; кромѣ того, и эта скудная схема

становится понятна только тогда, когда найдены психическіе корреляты. Этотъ фактъ характеренъ для отношенія между психологіей и фізіологіей и можетъ служить предостереженіемъ противъ мнѣнія, провозглашающаго, въ интересахъ большей «научности», единственно правильнымъ методомъ для изслѣдованія вопросовъ, подобныхъ затрагиваемымъ здѣсь, методъ «біологическій». 37

Жизненный рядъ есть процессъ, посредствомъ котораго достигается новое состояніе равновѣсія, послѣ того какъ прежнее состояніе равновѣсія было нарушено постановкой какой-нибудь проблемы. Онъ состоитъ изъ трехъ стадій, которыя (употребляя языкъ субъективнаго ряда) можно назвать стремленіемъ, работой и освобожденіемъ. Первая стадія, въ свою очередь, можетъ выражаться различнымъ образомъ: какъ потребность и тяготѣніе къ чему-либо, желаніе, сомнѣніе, опасеніе, боль, раскаяніе или обманъ. Нужно имѣть въ виду, что рѣчь идетъ здѣсь о проблемахъ и состояніяхъ напряженія, относящихся какъ къ практической жизни, такъ и къ чистой теоріи. Вторая стадія можетъ проявляться въ видѣ дѣйствія или стремленія, борьбы или равномерной дѣятельности, отважной попытки, съ рискомъ для даннаго лица, или терпѣливаго нанизыванія условій, чтобы найти рѣшеніе задачи. Третья стадія есть время удовлетворенія и чувства побѣды.

Третья стадія (рѣшеніе проблемы, депроблематизація) достигается различными путями. Если напряженіе не особенно значительно, то оно можетъ быть устраняемо возстановленіемъ (реституціей) прежняго или ему подобнаго состоянія—путемъ двоякимъ: или въ окружающей средѣ снова происходитъ ъѣкоторое

измѣненіе, благодаря которому вновь наступаетъ прежнее состояніе, или индивидуумъ прибѣгаетъ къ временному приспособленію. Если напряженіе болѣе значительно, то должна произойти подстановка (субституція) съ помощью привычки или упражненія или развитія новыхъ состояній или способностей. Для окончательнаго рѣшенія требуется развитіе функцій, соотвѣтствующихъ постояннымъ и универсальнымъ элементамъ въ тѣхъ условіяхъ, которыя могутъ встрѣтиться въ окружающей средѣ, чтобы быть впредь независимымъ отъ значительныхъ перемѣнъ. Путемъ возстановленія тоска по родинѣ возвращаетъ на старое пепелище; путемъ подстановки она побуждаетъ обзавестись новымъ очагомъ. Такое рѣшеніе можетъ быть чисто индивидуальнымъ (напр., въ какомъ-нибудь жизнепониманіи, усвоенномъ лишь отдѣльнымъ лицомъ); но оно можетъ быть также и соціальнымъ (напр., въ народныхъ религіозныхъ представленіяхъ) или универсальнымъ (напр., въ наукѣ). Содержаніе формальной логики составляютъ тѣ формы, въ которыхъ жизненные ряды, какъ показываетъ опытъ, могутъ приводить къ универсальному рѣшенію. Различія сведены здѣсь къ возможному минимуму, а такъ называемый принципъ тождества выражаетъ собственно лишь требованіе такого сведенія, чтобы достигнуть гетеротического минимума, т.-е. возможно меньшей разнородности въ содержаніи опыта. Необходимо выдѣлить тѣ элементы, которые имѣютъ только индивидуальное и преходящее значеніе, которые даются наслѣдственностью и традиціей; удерживаются же тѣ элементы, которые постоянно находятъ себѣ примѣненіе. Если первые элементы назовемъ *г*, вторые — *а*, то требуется.

чтобы въ уравненіи $y = f(a, x)$ x равнялось 0. Такимъ путемъ индивидуальное или соціальное рѣшеніе является переходомъ къ рѣшенію универсальному, и мы приближаемся къ чистому опыту и приближаемся къ нему тѣмъ болѣе, чѣмъ большимъ количествомъ наблюдений располагаемъ и чѣмъ больше продумываемъ ихъ. Логически состоятельными будутъ въ концѣ концовъ лишь тѣ элементы, которые имѣютъ универсальное значеніе (слѣдовательно, a , а не x).

Но нужно различать между логической и біологической состоятельностью. Возможно, что индивидуумы, народы и эпохи не могутъ избѣжать извѣстныхъ представленій, хотя эти послѣднія не имѣютъ всеобщей обязательности (относятся, слѣдовательно, всецѣло къ классу x , а не къ классу a). Тогда вырабатываются оборонительныя формы, ускользающія отъ контроля опыта. Сюда относятся многіе элементы индивидуальных жизнепониманій, народныхъ религіозныхъ представленій, философскихъ системъ, естественнонаучныхъ гипотезъ и принциповъ. Такія оборонительныя формы не будутъ оставаться конечно неизмѣнными: біологически необходимое будетъ видоизмѣняться съ измѣненіемъ условій. Своё оправданіе онѣ находятъ, можетъ быть, именно въ своей необходимости: и въ такомъ случаѣ правомѣрность ихъ постулируется.

Что для одного составляетъ проблему, не всегда бываетъ проблемой для другого—или потому, что этотъ послѣдній уже считаетъ себя обладателемъ рѣшенія, или потому что для возникновенія у него проблемы нѣтъ соответствующихъ условій, и что для одного составляетъ проблему, заключаетъ въ себѣ, можетъ быть, для другого какъ разъ рѣшеніе (напр., творе-

ніе изъ ничего). Чисто субъективный симптомъ (достоверность . самоочевидность) не есть ручательство того, что дѣйствительное рѣшеніе (безусловная депроблематизація) достигнуто, и что не возникнетъ новой проблемы (проблематизаціи). Можетъ оказаться необходимымъ разряженіе новыхъ и новыхъ жизненныхъ рядовъ, пока постоянно повторяющіяся раздраженія не приведутъ къ полному устраненію ненужныхъ и несостоятельныхъ побочныхъ представленій (а), такъ что разряженіе энергіи будетъ ограничиваться тѣмъ ея видомъ и тѣмъ ея количествомъ, которое именно необходимо (и). Такой процессъ устраненія и происходитъ непрерывно, приближая насъ къ гетеротическому минимуму. Точка зрѣнія опыта будетъ характеризоваться тѣмъ, что сущность познанія будетъ сводиться къ описанію, пользующемуся по мѣрѣ возможности опредѣленіями количественными, а не качественными, повсюду устанавливающему эквивалентныя отношенія, выводящему послѣдующее изъ предшествующаго. Въ практическомъ отношеніи происходитъ аналогичное развитіе: наиболее прочной соціальной жизнью оказывается та ея форма, въ которой соціальныя различія сведены къ возможному минимуму. Благодаря этому, отдѣльныя части общества могутъ существовать не на счетъ другихъ, а именно работая для поддержанія ихъ.

Авенаріусъ самъ допускаетъ, что чистый опытъ достижимъ лишь приблизительно. Онъ долженъ былъ бы безспорно гораздо рѣзче подчеркнуть эту приблизительность; и отъ этого его концепція выиграла бы въ своей плодотворности. Иначе изъ его изложенія можно вынести такое впечатлѣніе, какъ будто мы сами повинны въ томъ, что не стоимъ на точкѣ зрѣ-

нiя чистаго опыта. въ чемъ однако мы никоимъ образомъ не повинны. такъ какъ эта точка зрѣнiя никогда вполнѣ не достижима. Чистый опытъ у Авенарiуса есть то же. что чистая идея у Платона. Настоящее наше познание постоянно стремится къ достиженiю чистой идеи или чистаго опыта. — Но мы должны сдѣлать еще шагъ дальше. Можетъ ли самъ чистый опытъ обойтись безъ вспомогательныхъ понятiй (α), оставаясь въ то же время опытомъ? Вѣдь не можемъ же мы слиться воедино съ окружающей средой: эта послѣдняя не перестаетъ окружать насъ и тогда, когда опытъ нашъ совершенно очищается отъ субъективныхъ элементовъ; различiе между ней и нами остается. Уже въ томъ одномъ, что нѣчто дано, заключается наличность субъективныхъ элементовъ. Самъ Авенарiусъ опредѣлялъ первоначально свою задачу, какъ попытку дать философию, которая была бы мышленiемъ о мiрѣ съ возможно меньшей затратой силъ; такая попытка должна, по его мнѣнiю, привести къ «чистому опыту». Но экономiя мышленiя неизбѣжнымъ образомъ приводитъ къ символизму, такъ какъ нельзя доказать, чтобы соображенiя экономiи (принципъ простоты) имѣли силу чисто универсальнаго принципа. Въ нихъ всегда есть нѣкоторая доля субъективности. Во всякомъ случаѣ принципъ экономiи мышленiя не освобождаетъ еще насъ самъ по себѣ отъ необходимости пользоваться вспомогательными понятiями. Не бываетъ и такого экономнаго домоводства, которое обходилось бы безъ всякой утвари и безъ всякой точки. Въ этомъ пунктѣ Авенарiусъ, не къ собственной выгодѣ, отступаетъ отъ философовъ-натуралистовъ, о которыхъ была рѣчь выше; эти послѣднiе ясно сознали связь эконо-

поминъ съ символизмомъ, хотя въ сравнительной оцѣнкѣ этихъ двухъ сторонъ познанія они и расходятся.— Съ этимъ связано отчасти то обстоятельство, что въ вопросѣ объ отношеніи физиологіи къ психологіи Авенаріусъ стоитъ на точкѣ зрѣнія нѣсколько догматической. Онъ не замѣчаетъ того, что съ точки зрѣнія гносеологической независимый жизненный рядъ познается нами всегда черезъ посредство зависимаго жизненнаго ряда; у насъ не было бы никакихъ представленій о центральной нервной системѣ, если бы мы вообще не обладали способностью создавать представленія. Да и тѣми представленіями о центральной нервной системѣ, которыми мы располагаемъ въ настоящее время, мы обязаны постановкамъ и рѣшеніямъ проблемъ, не стоящимъ еще на высотѣ требованій чистаго опыта.

Тотъ фактъ, что мы все время пребываемъ въ процессѣ развитія, и что представленіе объ идеальномъ завершеніи можетъ имѣть для хода и направленія развитія лишь значеніе масштаба, не въ достаточной мѣрѣ подчеркивается у Авенаріуса и еще въ одномъ отношеніи. Его занимаетъ преимущественно случай $R > E$, — тѣ случаи слѣдовательно, когда требованіе той или иной работы исходитъ извнѣ. Но условіе поступательнаго движенія жизни, — какъ жизни познанія, такъ и жизни воли, — состоитъ въ томъ, чтобы такое требованіе могло исходить также и изнутри, благодаря наличности избытка силы, ищущаго себѣ примѣненія ($E > R$). Такимъ избыткомъ силы начинается жизнь во всей природѣ; имъ обусловливается ростъ и создаются новые зародыши. Именно въ то время, когда жизнь брызжетъ силами, она стремится выступить изъ предѣловъ даннаго,

инцеть новыхъ опытовъ или создаетъ ихъ, пускаеть новые ростки. ³⁸ Такова природа всякаго риска, всякой оцѣнки. Если бы Авенаріусъ, въ планахъ котораго было выработать особую «Freilichtethik», дошелъ до разработки проблемы цѣнности, то онъ безъ сомнѣнія долженъ былъ бы настаивать на томъ, что при всякой оцѣнкѣ мы выходимъ за предѣлы просто даннаго. Здѣсь менѣе, чѣмъ гдѣ-либо, субъективные элементы поддаются исключенію, хотя они и подлежатъ постоянной повѣркѣ съ помощью объективныхъ критеріевъ. Въ философіи Гюйо и Ницше намъ придется имѣть дѣло съ этимъ вопросомъ.

Настоящія критическія замѣчанія имѣли лишь одну цѣль—исключить нѣкоторыя субъективныя побочныя представленія (α), мѣшавшія этому энергичному мыслителю ясно взглянуть на дѣло. Прекрасная принадлежащая ему идея естественной исторіи проблемъ³⁹ произвела бы безъ этихъ представлений — и безъ той отпугивающей формы, въ какую она облечена въ его сочиненіяхъ— несомнѣнно гораздо большее впечатлѣніе на переживаемую нами эпоху. Идея эта найдетъ себѣ продолжателей, и работа, имъ затраченная, не пропадетъ безслѣдно.

ГРУППА ТРЕТЬЯ.

Философія цѣнности.

Тѣми тремя отношеніями между внутренними и внѣшними условіями познанія, которыя различаются у Авенаріуса, мы можемъ воспользоваться для того, чтобы характеризовать различія, существующія между тремя установленными нами группами попытокъ философскаго мышленія, сдѣланныхъ въ новѣйшее время. Систематическая группа характеризуется въ главныхъ чертахъ тѣмъ, что она предполагаетъ равновѣсіе между потребностью и удовлетвореніемъ или между способностью и работой (слѣдовательно, $E=R$). Гносеологически - біологическая группа переноситъ центръ тяжести на тѣ случаи, когда дѣйствительность предъявляетъ къ нашимъ способностямъ требованія, полное удовлетвореніе которыхъ превышаетъ наши силы (слѣдовательно, $E < R$). Наконецъ, третья группа придаетъ особенное значеніе тому, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ можетъ образоваться избытокъ стремленій и способностей ($E > R$), что должно вести къ оцѣнкѣ бытія и къ стремленію выйти за предѣлы даннаго. Современные представители этого послѣдняго взгляда дѣлятся на двѣ группы. Гюйо и Ницше связываетъ внутреннее родство, создающее нѣкоторую противоположность между ихъ философіей и болѣе объективнымъ ходомъ мыслей

у Эйкена и Джемса. У Эйкена ясно выражена систематическая тенденція, такъ какъ по его убѣжденію для болѣе глубокаго обоснованія личнаго жизненопиманія необходимо обратиться къ абсолютному порядку вещей, къ умопостигаемому міру. Въ этомъ отношеніи онъ примыкаетъ къ спекулятивному идеализму болѣе ранней нѣмецкой философіи, за возстановленіе котораго онъ борется. Джемсъ занимаетъ въ этомъ отношеніи нѣсколько болѣе свободное положеніе. Въ противоположность какъ натуралистической, такъ и супранатуралистической догматикѣ, онъ указываетъ на значеніе личнаго опыта, на необходимость держать всегда свой горизонтъ открытымъ. Духовная жизнь отдѣльныхъ индивидуумовъ будетъ, по мнѣнію Джемса, всегда слѣдовать разнымъ направленіямъ—какъ въ способѣ истолкованія своихъ потребностей, такъ и въ томъ содѣйствіи, къ которому они будутъ обращаться въ надеждѣ на ихъ удовлетвореніе.

Такъ какъ жизнь и дѣятельность Гюйо и Ницше закончены, а ихъ сочиненія, благодаря ихъ формѣ, пользуются значительнымъ вліяніемъ въ болѣе широкихъ кругахъ, чѣмъ то обыкновенно бываетъ съ философскими работами, то на характеристикѣ этихъ мыслителей я думаю остановиться подробнѣе. И Гюйо, и Ницше стоятъ оба на почвѣ эволюціоннаго ученія, и надежда на возникновеніе болѣе высокихъ жизненныхъ формъ есть общая черта ихъ. Эти свои надежды они основываютъ на здоровыхъ силахъ жизни—на убѣжденіи, что существуетъ неисчерпаемый избытокъ и полнота энергій, которая въ современномъ намъ опытѣ и при современныхъ намъ жизненныхъ условіяхъ не находитъ себѣ выраженія и выхода.

(Отрицанію пессимизма они противопоставляют энергичное утверженіе. одинъ — въ глубоко взволнованномъ настроеніи и съ кроткой покорностью передъ непостоянною смѣною цѣнностей, другой—съ презрѣніемъ къ прошлому, въ противность прошлому и съ несокрушимой, въ концѣ концовъ. судорожной надеждой на будущее.

Для того и другого одной изъ главныхъ проблемъ является отношеніе между инстинктомъ и рефлексіей, между цѣльностью энергіи жизни на ея первыхъ ступеняхъ и розню ея дѣйствій, растущей съ ростомъ культуры и рефлексіи. Послѣ Руссо. Лессинга и Канта, впервые выдвинувшихъ эту проблему въ концѣ XVIII столѣтія, никто не ставилъ ее такъ энергично, какъ тѣ два писателя, которыми мы здѣсь занимаемся. Тотъ и другой полемизируютъ противъ односторонняго интеллектуализма и ищутъ опоры въ жизни чувства и воли,—жизни, никогда не принимающей вполнѣ ясныхъ и раціональныхъ формъ. У мыслителей второй группы полнота. притекающая извнѣ. грозитъ подавить собою мышленіе; а здѣсь полнота. поднимающаяся изнутри. изъ внутренняго міра души, влечетъ мышленіе къ его границамъ.

Въ связи съ этимъ находитея тотъ фактъ, что изложеніе ихъ стоитъ по своему характеру на границѣ между философіей и поэзіей. Настроеніе и страсть говорятъ въ каждомъ пунктѣ, не всегда съ пользою для ясности и послѣдовательности мысли, но къ выгодѣ того литературнаго и даже агитаціоннаго впечатлѣнія. какое производятъ ихъ сочиненія. По большей части мысли ихъ имѣютъ значеніе не какъ дѣйствительный вкладъ въ разработку затрагиваемой ими проблемы. а какъ симптомъ того, что про-

исходитъ въ душѣ людей, сильнѣе другихъ захваченныхъ современной жизнью. Въ особенности касается это Ницше.

Есть еще одна черта сходства между ними: оба они больны, и во время постоянной борьбы съ болѣзнью возникали большею частью ихъ мысли и сочиненія. Но этимъ вопросъ о цѣнности ихъ мыслей, однако, не рѣшается. Возможно, что мысли, проливающія свѣтъ на жизнь, могли возникнуть именно лишь при такихъ условіяхъ. Пограничная полоса между здоровьемъ и болѣзнью можетъ оказаться особенно плодотворной.

Поэтому мы прежде всего должны изслѣдовать значеніе и состоятельность ихъ мыслей и только послѣ такого изслѣдованія можемъ, для объясненія умственного направленія ихъ, воспользоваться тѣмъ, что мы знаемъ о частныхъ обстоятельствахъ ихъ жизни.

I. Жанъ Марія Гюйо.

Гюйо можетъ служить примѣромъ ранней зрѣлости. Уже двадцатилѣтнимъ юношей (род. въ 1854 г.) онъ получилъ премію французской академіи наукъ за исторію морали утилитаризма отъ Эпикура до настоящаго времени. Первые занятія его были посвящены въ особенности Платону и Канту; въ то же время онъ находился подъ сильнымъ вліяніемъ своего вотчима Фулье.

Даръ блестящаго изложенія, проницательность и энергія его критики привлекли вниманіе къ его работѣ, нашедшей себѣ признаніе даже у людсѣй, которыхъ онъ сильно критиковалъ въ ней. напр. у

Спенсера. Продолжая свои занятія, онъ нѣсколько болѣе приблизился къ воззрѣніямъ, на которыя нападалъ прежде, и тамъ, гдѣ онъ даетъ изложеніе собственныхъ взглядовъ, ему трудно бываетъ избѣжать упрековъ, которые онъ самъ выставялъ противъ англійской школы.

Особенно занимають его эстетическія, этическія и религіозно-философскія проблемы. Снѣдающія сомнѣнія въ значеніи нашихъ цѣнностей для міра дѣйствительности преслѣдуютъ его со времени его юности и выражаются не только въ философскихъ сочиненіяхъ, но и въ стихахъ (*Vers d'un philosophe*). Первоначальная его, навѣянная платонизмомъ вѣра въ рациональность блекнетъ подъ соединеннымъ вліяніемъ рефлексіи и чахотки. Хотя позднѣе онъ вновь увѣровалъ въ возможность идеальнаго значенія жизни, однако ясное, философски обоснованное сознаніе трудностей этой проблемы не покидало его. Французскую черту у Гюйо находили въ томъ, что у него задушевность настроенія сопровождается столь часто ясностью мысли. Онъ знаетъ, что многія изъ его идей и надеждъ лишь иллюзіи; но онъ остается вѣренъ имъ, если только это плодотворныя иллюзіи, способныя направить мысль и волю къ энергичной работѣ (стихотвореніе „*Illusion jéconde*“). Въ одной изъ послѣднихъ стадій своей болѣзни онъ, ясно видя передъ собою роковой исходъ, все же силится вдохнуть въ свою послѣднюю пѣснь всю свою любовь къ людямъ («*La cicade*»).

Трудно было бы найти другого писателя, который съ такою наглядностью показалъ бы, какую задушевность и высоту можетъ сохранить въ себѣ жизнь даже и тогда, если все догматы признаны

иллюзіей. Помимо болѣзни жизнь его въ другихъ отношеніяхъ протекала счастливо. Мыслящій и творящій, любящій и любимый онъ приближался къ смерти съ полнымъ сознаниемъ исхода своей болѣзни. Онъ скончался въ 1888 году въ Ментонѣ. На его могильной плитѣ стоятъ слѣдующія строки, взятая изъ одного его сочиненія: Высшія стремленія наши болѣе всѣхъ другихъ, повидимому, бесполезны, но ихъ можно сравнить съ волнами, которымъ удалось добѣжать до насъ и которыя могутъ поэтому бѣжать и дальше. Я увѣренъ, что лучшее, что я имѣю, переживетъ меня. Нѣтъ, быть-можетъ, ни одна мечта моя не пропадетъ безслѣдно: другіе подхватятъ ихъ, будутъ лѣлеть ихъ вслѣдъ за мною, и наступитъ время, когда онѣ осуществятся. Благодаря волнамъ, вновь и вновь замирающимъ, море можетъ выравнивать себѣ берегъ и необъятное ложе, въ которомъ оно движется».

*А. Критика англійской этики (La morale anglaise contemporaine, 1879 г.). **

Уже въ критической работѣ Гюйо мы находимъ нѣкоторыя указанія на окончательные его выводы. Три возраженія выставляетъ онъ противъ этики англійской школы.

Англичане учатъ, что мораль возникаетъ, главнымъ образомъ, изъ умнаго расчета (Бентамъ), или изъ ассоціаціи представленій (Гёртли, оба Милля), или изъ естественнаго подбора (Дарвингъ), или изъ приспособленія къ жизненнымъ условіямъ (Спенсеръ).

*) Гюйо.—Собрание сочиненій.

Правомѣрность и поддержаніе морали обосновываются у нихъ опредѣленными внутренними и внѣшними условіями развитія. Моральное чувство есть природное явленіе, которое человѣкъ считаетъ объективной силой лишь потому, что не замѣтилъ, какъ оно возникло. Непроизвольный и бессознательный ростъ моральнаго чувства есть главный предметъ англійской этики. Но здѣсь она, по мнѣнію Гюйо, запутывается въ противорѣчїи и дѣйствуетъ противъ самой себя, потому что именно эти англійскія теорїи должны бы открыть человѣку глаза и показать ему, какова въ дѣйствительности природа таинственнаго моральнаго чувства.

Моральное чувство оказывается заблужденіемъ, отъ котораго можно освободиться. Подъ вліяніемъ рефлексїи долженъ распасться этотъ продуктъ чисто произвольнаго образованія.

Но развѣ это, дѣйствительно, есть развитіе въ настоящемъ смыслѣ слова? Англичане предполагаютъ въ качествѣ послѣдней основы морали эгоистическое чувство самосохраненія, — но развѣ это послѣднее не остается всегда тѣмъ самымъ, чѣмъ оно было, сколько бы расчетовъ, ассоціацій и приспособленій мы къ нему ни прибавляли! Способность къ безкорыстію и самопожертвованію не объяснима посредствомъ такихъ факторовъ. Это не значитъ еще, однако, что безкорыстная симпатія должна быть первичнымъ стремленіемъ. Что англичане считаютъ за первичный эгоизмъ, есть, по мнѣнію Гюйо, нѣчто иное и большее, лежащее глубже какъ эгоизма, такъ и симпатїи. Это есть стремленіе къ дѣятельности, къ развитію и расширенію. — стремленіе, которое существуетъ вездѣ, гдѣ есть жизнь здоровая и сильная. Это стремленіе

не должно быть обязательно направлено противъ другихъ существъ; наоборотъ, оно можетъ вести къ единенію съ другими и къ работѣ для нихъ. Такимъ образомъ не черезъ посредство многихъ промежуточныхъ ступеней, а уже въ первомъ своемъ зародышѣ стремленіе человѣка даетъ ему возможность отдаваться интересамъ жизни болѣе широкой, чѣмъ жизнь чисто индивидуальная. Гюйо развиваетъ здѣсь мысль, которая проскальзываетъ уже у Воуенарга и Руссо, но у которыхъ онъ, повидимому, не заимствовалъ ея.

Если, такимъ образомъ, центръ тяжести переносится на внутреннее, отчасти независимое отъ извнѣ идущихъ поводовъ стремленіе къ дѣятельности и развитію, то стремленіе наше не можетъ быть простымъ средствомъ, какъ это слѣдуетъ изъ морали утилитаризма.

Такимъ образомъ можетъ оказаться, что мы живемъ, чтобы желать и дѣйствовать, а не только наоборотъ. *Il faut vivre pour vouloir et agir!* Настоящимъ нельзя жертвовать ни для будущаго ни для прошлаго. Цѣль лежитъ именно въ актѣ воли: *il y a dans la volonté quelque chose de définitif.*

B. Эмука (Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, 1885 г.).

Въ основу своей этики Гюйо кладетъ понятіе жизни въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, согласно которому должна отпадать противоположность сознательнаго и безсознательнаго, эгоистическаго и симпатическаго. Жизнь проявляется, какъ потребность роста, сохраненія, размноженія, расширенія. Съ помощью біологіи думаетъ Гюйо устранить тѣ

трудности, въ которыхъ запутались англичане, благодаря своему психологическому обоснованію; онъ призналъ, однако, что собственно уже Дарвинъ и Спенсеръ указали на біологическую основу. Самое главное для него есть то, что тѣ или иныя цѣли, которыя ставить себѣ сознание, не создаются самимъ сознаниемъ. Процессъ, происходящій въ сознаниі, состоитъ въ одномъ лишь: мы приходимъ къ сознанию того, что совершилось уже безсознательно, или относимъ къ себѣ уже совершившееся такимъ образомъ. Цѣли ставятся намъ, слѣдовательно, не только извнѣ.

Этика становится, такимъ образомъ, ученіемъ о средствахъ, при помощи которыхъ достигается цѣль, поставленная самой природой — ростъ и развитіе жизни.

Главная этическая заповѣдь гласить: развивай свою жизнь во всѣхъ направленіяхъ. Будь возможно болѣе богатымъ человѣкомъ какъ по глубинѣ, такъ и по широтѣ своихъ стремленій. Поэтому живи въ обществѣ другихъ и воспитай въ себѣ возможно болѣе способность совмѣстной съ другими жизни!

Долгъ есть лишь избытокъ жизни, требующій, чтобы его расходовали и отдавали. Не принужденіемъ и внѣшней необходимостью порождается долгъ, но служить выраженіемъ силы. Въ симпатіи или альтруизмѣ этотъ избытокъ силы проявляется особенно наглядно. Эгоизмъ, напротивъ, есть признакъ узости, изоляціи, являясь въ концѣ концовъ иллюзіей. Высшая и, кромѣ того, глубже другихъ обоснованная въ природѣ добродѣтель есть великодушіе (*la générosité*).

Обращаясь къ безсознательному и произвольному, Гюйо думалъ этимъ избѣжать критики, направленной

имъ самимъ противъ англичанъ. Между тѣмъ онъ не замѣчаетъ различныхъ возможностей, слѣдовательно, различныхъ проблемъ, связанныхъ съ переходомъ отъ бессознательнаго къ сознательному, отъ произвольнаго къ произвольному. Развѣ сознательное совершенно исчерпываетъ бессознательное или вполнѣ соотвѣтствуетъ ему? Развѣ между произвольнымъ и произвольнымъ существуетъ подобное отношеніе? Средства предполагаютъ цѣль, и этика не можетъ искать средствъ, не зная, какимъ цѣлямъ они должны служить; а цѣль опредѣляется въ свою очередь для насъ тѣмъ, что мы считаемъ цѣнностью. Косвенныя цѣнности (средства) предполагаютъ цѣнности непосредственныя. Нужно начинать поэтому съ послѣднихъ, а безъ помощи психологіи нельзя найти ихъ. Основы этики должны даваться эмпирическимъ ученіемъ о цѣнностяхъ, и если существуетъ нѣсколько цѣнностей, не сводимыхъ къ одной какой-нибудь, то здѣсь, съ самаго начала, всякая этика сталкивается съ нѣкоторыми затрудненіями. Ссылки на біологію достаточны лишь до тѣхъ поръ, пока мы ограничиваемся общими туманными выраженіями. Какъ только ставятся опредѣленные вопросы, такъ сейчасъ же всплываетъ понятіе цѣнности. Примѣромъ этого служитъ самъ Гюйо. Противъ утвержденія Бурже, что было бы произвольно и догматично различать между естественными и противоестественными чувствами и стремленіями, Гюйо (въ своемъ сочиненіи *L'art au point de vue sociologique*, стр. 375), возражаетъ: если бы различныя состоянія возникали даже съ одинаковой необходимостью, то все же вполнѣ возможно различать между ними съ точки зрѣнія цѣнности. Существуетъ критерій естественной

цѣнности (*valeur naturelle*), который слѣдуетъ искать въ силѣ и объемѣ жизни, а также въ сознаниіи и чувствѣ удовольствія. въ которыхъ раскрывается для насъ содержаніе жизни. Ясно, однако, что если бы «жизнь» не была связана съ «сознаніемъ и чувствомъ удовольствія». никакихъ понятій цѣнности нельзя было бы устанавливать и никакія этическія разсужденія не были бы возможны—какъ бы сильна и широка ни была жизнь ⁴⁰.

Но вѣдь потребность, которая удовлетворяется ростомъ силы и расширеніемъ объема жизни, произвольна и инстинктивна: не должна ли она терять въ силѣ, становясь предметомъ вниманія и размышленія?—Это было главнымъ затрудненіемъ, которое Гюйо находилъ у англичанъ и отъ котораго онъ поэтому долженъ былъ стараться освободить собственную теорію. Инстинктъ парализуется разумомъ, по мнѣнію Гюйо, только тогда, когда этотъ послѣдній направляется въ сторону, противную инстинкту, или когда замѣна инстинкта разумомъ могла бы имѣть свою выгоду. Но здѣсь нѣтъ ни того ни другого. Непроизвольное пожертвованіе собою и развитіе имѣютъ свое большое практическое значеніе. Стремленіе къ риску происходитъ отъ избытка жизненной силы, который порождаетъ надежду и вѣру и. благодаря этому, дѣлаетъ возможнымъ то, что иначе было бы невозможно. Эта сила, здоровье жизни проявляются въ смѣломъ движеніи мысли и вдохновенномъ самопожертвованіи. Единственная санкція, которую можетъ признать этика будущаго, есть удовольствіе риска (*le plaisir du risque*).

Я не вижу, почему англичане не могли бы съ тѣмъ же правомъ ссылаться на эти соображенія; дѣйстви-

тельно. они это и дѣлають и даже въ большей степени. чѣмъ Гюйо, такъ какъ ихъ этика болѣе эмпирична. Если бы расчетъ, ассоціація и приспособленіе не могли приводить къ чему-либо цѣнному, то они не могли бы быть постоянными путями, которыми идетъ развитіе.

В. Эстетика (Les problèmes de l'esthétique contemporaine, 1884 г.).

Эстетика Гюйо служитъ интереснымъ примѣромъ того, какъ съ духомъ эпохи можетъ мѣняться постановка проблемъ.

Прежніе изслѣдователи, какъ Кантъ и Шиллеръ, а затѣмъ и нѣкоторые новѣйшіе изслѣдователи, какъ Спенсѣръ, считали своей задачей отвоевать для искусства мѣсто среди жизненной борьбы и вопреки ей. Они хотѣли воспользоваться той самой мыслью, которая играетъ такую большую роль у Гюйо; именно, они указывали, что избытокъ энергіи употребляется въ искусствѣ для выполненія функцій, сходныхъ съ тѣми, которыя находятъ себѣ примѣненіе въ жизненной борьбѣ, съ тѣмъ лишь различіемъ, что въ искусствѣ мы имѣемъ дѣло съ образами и съ игрой, а не съ дѣйствительностью самой жизни. Противъ всего этого направленія эстетики Гюйо говоритъ слѣдующее: Въ искусствѣ мы ищемъ именно болѣе богатой и полной жизни. чѣмъ можемъ найти въ обыденной жизни; искусство есть расширеніе жизни, и нельзя не пожалѣть, что для достиженія этого мы должны обращаться къ образамъ и къ игрѣ». Нереальное никоимъ образомъ не есть условіе художественной красоты, а есть, напротивъ, ограниченіе, съ которымъ искусству приходится мириться. Въ минуты художественнаго созерцанія является желаніе слиться съ

предметомъ созерцанія, и невозможность слиться со всею полнотою жизни есть горе поэта (стихотвореніе: *Le mal du poète*). Поэтому красота природы стоитъ, по взгляду Гюйо, выше красоты искусства.

Съ этимъ въ связи стоитъ утвержденіе Гюйо, что источникъ прекраснаго лежитъ въ совмѣстномъ дѣйствіи всѣхъ чувствъ. Глотокъ молока у хижины альпійскаго пастуха можетъ дѣйствовать, какъ цѣлая пасторальная симфонія.

Всѣ стороны нашего существа принимаютъ участіе въ художественномъ наслажденіи: воспріятіе, воспоминаніе, воображеніе содѣйствуютъ этому. Прекраснымъ Гюйо называетъ впечатлѣніе, которое одновременно возбуждаетъ чувство, мысль и волю, окрашивая всю эту вызванную имъ дѣятельность чувствомъ удовольствія. Всякое наслажденіе, всякое чувство удовольствія будетъ все болѣе и болѣе получать отпечатокъ прекраснаго, такъ что различіе, которое на промежуточныхъ стадіяхъ развитія проводится между пріятнымъ и прекраснымъ, исчезнетъ; различіе это обуславливается только тѣмъ, что звѣрь въ человѣкѣ имѣетъ еще такую большую власть надъ нимъ. Тогда эстетическое и этическое совпадутъ также въ утвержденіи естественныхъ цѣнностей жизни. И въ концѣ концовъ окажется, что, собственно говоря, ни одинъ художникъ не можетъ изобразить ничего иного, кромѣ собственной жизни, и цѣнность его творенія будетъ зависѣть отъ цѣнности этой жизни!— При этихъ словахъ всякій, читавшій сочиненія Гюйо, долженъ будетъ подумать, что они примѣнимы къ собственной его литературной дѣятельности, повсюду проникнутой великимъ Эросомъ, составлявшимъ душу его жизни.

Г. Философія релігій (L'irreligion de l'avenir, 1887 г.)

Самая замѣчательная и значительная книга Гюйо— это та, которая посвящена невѣрью, «иррелигіозности будущаго». Въ ней мы находимъ счастливое сочетаніе самой тщательной критики съ самымъ глубокимъ чувствомъ, съ совершеннымъ убѣжденіемъ, что времена религіи отошли, и съ увѣренной надеждой, что для высокихъ и идеальныхъ взглядовъ на жизнь никогда не будетъ недостатка въ условіяхъ, нужныхъ для развитія ихъ. Заглавіе этой книги направлено противъ попытокъ построить религію будущаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ и противъ безвѣрія, «антирелигіозности»: въ ней устанавливается внутренняя связь религіозной точки зрѣнія съ тою, которая должна прійти на смѣну ей.

Религіозная проблема стоитъ, по мнѣнію Гюйо, въ тѣсной связи съ этической и эстетической. Всѣ эти три области сливаются, по его мнѣнію, въ понятіи жизни. Въ концентрированной личной и социальной жизни выступаютъ всѣ три элемента и, лишь благодаря этому, каждому изъ нихъ отводится свое мѣсто.

Началомъ религіи является, конечно, своего рода мифологическая физика; но интеллектуальный элементъ все-таки не есть преобладающій въ ней элементъ. Основной элементъ—это опытъ человѣка въ совмѣстности жизни съ членами той или иной группы. Эту «общинность» жизни онъ невольно распространяетъ на все бытіе, такъ что и боги, и люди образуютъ одно большое сообщество. Религія—это не только антропоморфизмъ, но и социоморфизмъ въ особенности. Религіи различаются между собою по тому, какого именно рода общество должна представлять собою вселенная

семью или царство а въ послѣднемъ случаѣ подъ управленіемъ отца или тирана. Соціальный характеръ религіи проявляется съ наибольшей очевидностью въ культѣ, который служитъ человѣку средствомъ общенія съ богами. Постепенно и религіозный культъ и религіозныя представленія идеализируются. уровень ихъ повышается. Внутренній культъ стремится замѣнить внѣшній, а мистика вытѣсняетъ миѳологию. Высшей точкой религіозныхъ представленій является Богъ, какъ олицетвореніе нравственнаго идеала. Существенными чертами всякой религіи Гюйо признаетъ слѣдующія: миѳологическое объясненіе природы, продолженіемъ котораго въ религіяхъ, достигшихъ болѣе высокой ступени, является вѣра въ чудеса; кругъ нѣкоторыхъ догматовъ, какъ абсолютныхъ истинъ, и культъ, какъ кругъ дѣйствій, дающихъ сверхъестественные результаты. Гдѣ нѣтъ этихъ трехъ признаковъ, тамъ, по мнѣнію Гюйо, не можетъ быть и рѣчи о религіи.

Процессъ распадѣнія религіи происходитъ не сразу. совершается не внѣшними средствами, а благодаря отпаденію внутреннихъ условій ея жизненности. Совершается этотъ процессъ опять-таки медленно, по мѣрѣ развитія промышленности, науки, индивидуализма и самостоятельной этики. Среди этихъ факторовъ наибольшее значеніе придаетъ Гюйо независимому индивидуальному убѣжденію: при содѣйствіи именно этого фактора по преимуществу одна религія одерживала верхъ надъ другой; въ концѣ концовъ онъ долженъ приводить къ постепенному распаденію всѣхъ догматическихъ системъ, а въ заключеніе, слѣдовательно, и къ исчезновенію религіи. Этотъ процессъ распаденія можетъ длиться долго, но идеи совершаютъ

свою работу непрерывно и незамѣтно; онѣ идутъ впередъ, хотя иногда, какъ усталые солдаты, онѣ и дремлютъ на ходу.

Окончательное отсутствіе религіи (*l'absence finale de religion*), иррелигіозность, не есть, однако, то же самое, что и антирелигіозность, т.-е. полная противоположность религіи. Напротивъ, иррелигіозность должна быть высшей ступенью религіи и цивилизаціи, такъ какъ лучшія стороны религіозной жизни съ отпаденіемъ догматики должны выиграть въ силѣ и широтѣ. Вѣчное въ религіи есть именно то стремленіе, которымъ она порождается, есть потребность переступить по ту сторону голаго факта, расширить связность бытія. Духъ человѣческій подобенъ ласточкѣ: длинныя крылья ея приспособлены не къ летанію около земли, а къ высокому и смѣлому полету на вольномъ воздухѣ; нужно только сумѣть подняться съ земли, а это не всегда легко; но вѣчное стремленіе къ идеалу будетъ всегда окрылять духъ, поддерживать полеть его. Отдѣлившись отъ религіи, стремленіе это будетъ дѣйствовать еще сильнѣе, и лишь менѣе будетъ ощущаться потребность найти опредѣленный языкъ, на которомъ можно было бы выразить вѣчныя загадки: онѣ будутъ говорить сами за себя. Послѣднія гипотезы всегда сохраняютъ ясно выраженный индивидуальный характеръ. Никакая религія не въ состояніи выразить всего содержанія и всѣхъ запросовъ отдѣльной личности во всемъ ея своеобразіи. Каждый долженъ создать себѣ собственнаго Бога или собственную Библию. Различныя убѣжденія могутъ жить рядомъ другъ съ другомъ среди людей, какъ различныя растенія могутъ произрастать на одной той же почвѣ. Этические эле-

менты религии будутъ въ особенности сохраняться и освобождаться. И теперь уже у наиболѣе благородныхъ людей замѣчается наклонность сливать религію съ любовью. — Настроеніе, съ какимъ человѣкъ будетъ относиться къ жизни и бытію, будетъ сложнымъ и непостояннымъ; оно будетъ подвержено измѣненіямъ и колебаніямъ. Развитіе длится уже цѣлую вѣчность, а міръ вышелъ все-таки такимъ, какимъ мы его знаемъ — со всей его дисгармоніей, со всей невѣрностью теченія жизни. Чѣмъ больше человѣкъ, путемъ своего рода идеальной социологіи, будетъ сживаться съ бытіемъ во всей его совокупности, тѣмъ болѣе будетъ возрастать скорбь его: мыслить значитъ страдать, и мысль не только свѣтъ. Самъ Богъ, если бы таковой существовалъ, долженъ былъ бы испытывать величайшія страданія, потому что, какъ существо безконечное, Онъ съ особенной горечью чувствовалъ бы Свое безсиліе оказать помощь. Но общее настроеніе будетъ носить печать возвышенности, такъ что скорбь, сопровождающая стремленіе, войдетъ лишь однимъ изъ элементовъ въ чувство жизни. Избытокъ силъ будетъ рождать надежду, вѣру, любовь риска. Даже къ смерти, «этой величайшей, на ряду съ рожденіемъ, новости для интеллектуальной жизни», человѣкъ стремленій и исканій будетъ относиться съ непоколебимой интеллектуальной стойкостью. *Notre dernière douleur reste aussi notre dernière curiosité!*

Послѣднія слова характерны для неутомимой работы мысли Гюйо, шедшей рука объ руку съ глубокой серьезностью, скорбнымъ настроеніемъ и великой покорностью судьбѣ. Про него говорили, что онъ плаваетъ по безконечному морю, никогда не бросая

якоря. Но развѣ можно развѣ навсегда бросить якорь? Что касается религіозной проблемы, то изысканія его въ этой области идутъ столь глубоко, какъ идутъ лишь немногія; онѣ ясно видѣлъ необходимость вопроса, можетъ ли концентрація жизни, которую создавали религіи въ классическое для нихъ время, исчезнуть безъ замѣны ея какими-либо эквивалентами. Здѣсь, въ области духовныхъ цѣнностей, онѣ пытался установить непрерывность, полагая однакоже, что понятіе религіи примѣнимо къ этимъ цѣностямъ лишь тогда, когда онѣ выступаютъ въ извѣстной, опредѣленной формѣ.⁴¹ Непрерывность, связующая религію съ иррелигіозностью, подчеркивается у него во всякомъ случаѣ столь сильно, что лучшія стороны въ религіи (а вмѣстѣ съ тѣмъ и та коренная тенденція, которая лежитъ въ основѣ ея возникновенія) должны сохраниться въ состояніи иррелигіозности.

II. Фридрихъ Ницше.

A. Характеристика и біографія.

Можно спорить, и дѣйствительно спорили о томъ, съ кѣмъ приходится имѣть дѣло въ лицѣ Ницше прежде всего—съ поэтомъ или мыслителемъ.

Во всякомъ случаѣ утвердительно можно сказать, что для непреходящей цѣнности сочиненій Ницше было бы лучше, и что поэтъ и мыслитель сочетались бы въ немъ болѣе гармонично, если бы для изложенія своихъ идей онѣ избралъ форму драмы или діалога или, быть можетъ, форму, подобную псевдонимамъ Киркегора. Въ немъ живутъ и дѣйствуютъ, и притомъ съ одинаковой страстностью, различныя

противоборствующія мысли; не только въ различныхъ его сочиненіяхъ, но даже сплошь да рядомъ и въ одномъ и томъ же сочиненіи выступаютъ какъ будто различныя личности. Главную свою мысль или, по крайней мѣрѣ, то, что, какъ я попытаюсь доказать, составляетъ главную мысль его, онъ облакалъ однако въ поэтическія формы, потому что самыя дорогія для себя, самыя сокровенныя свои мечты онъ могъ выразить лишь въ широкихъ образныхъ чертахъ.

Эрвинъ Родэ, наиболѣе значительный человѣкъ изъ друзей его юности, видѣлъ въ немъ поэта прежде всего и очень обрадовался поэтому, когда сталъ выходить «Заратустра». «Мнѣ давно представляется, что Ницше глубоко страдаетъ... отъ полноты поэзіи, которая никакъ не можетъ вылиться въ настоящемъ поэтическомъ творествѣ; это вызываетъ въ немъ лихорадочное состояніе, этимъ онъ тяготится.» Самъ Ницше очень ясно высказался объ отношеніи поэтического и философскаго элемента у него и о значеніи для него этихъ двухъ элементовъ въ предисловіи (1886 г.) къ новому изданію своего юношескаго произведенія *Die Geburt der Tragödie*. «Постоянной задачей моей было,—говоритъ Ницше,—смотрѣть на науку съ точки зрѣнія искусства, а на искусство — съ точки зрѣнія жизни». Эти слова его въ то же время показываютъ, что его направленіе, вмѣстѣ съ направленіемъ Гюйо, правильно названо у меня философіей цѣнности. Сила и полнота жизни—задушевиѣйшая основная мысль у Ницше, какъ и у Гюйо. и потому Ницше съ большимъ интересомъ читалъ многія сочиненія Гюйо. Цѣль его стремленій въ томъ, чтобы на основахъ культурно - историческаго изслѣдованія произвести положительную оцѣнку жизни.

Въ сравненіи съ этой идеей ученіе о морали господъ и рабовъ, соціальный дуализмъ и презрѣніе къ массѣ («стаду») — ученіе, болѣе всего бросающееся въ глаза для широкихъ круговъ, является производнымъ и подчиненнымъ и притомъ, какъ я постараюсь доказать, выведеннымъ ошибочно.

Въ этомъ пунктѣ, въ отношеніи его подлинной, основной мысли къ его болѣе частнымъ воззрѣніямъ и антипатіямъ, сосредоточены наибольшія его противорѣчія. И, однако, тѣ изъ его сочиненій, въ которыхъ выражены эти взгляды, въ отношеніи къ основной мысли производные (притомъ невѣрно выведенные), читаются болѣе другихъ. Вліяніемъ своихъ произведеній онъ обязанъ этой сторонѣ своей литературной дѣятельности. Не желая возобновлять здѣсь спора, который нѣсколько лѣтъ тому назадъ былъ у меня по поводу Ницше съ Георгомъ Брандесомъ, я все-таки не могу удержаться отъ замѣчанія, что введеніе Ницше въ датской литературѣ съ подчеркиваніемъ особаго значенія этой стороны не было удачнымъ. Сторонѣ, болѣе бьющей въ глаза, а не болѣе основной было придано главное значеніе. Теперь, когда — особенно послѣ изданія столь многихъ оставленныхъ Ницше сочиненій и набросковъ — у насъ есть возможность до нѣкоторой степени обзрѣть все, что имъ было написано, для меня становится ясно то курьёзное обстоятельство, что единственный такъ сказать пунктъ, въ которомъ я и тогдашній мой противникъ были согласны, былъ тотъ пунктъ, въ которомъ оба мы были неправы. Оба мы были согласны, что Ницше противникъ эвдаймонизма въ морали; теперь же оказывается, что на самомъ дѣлѣ Ницше былъ моралистомъ эвдаймонизма въ большемъ масштабѣ. На

это слѣдуетъ обратить вниманіе здѣсь, гдѣ намъ нѣтъ дѣла до того, что въ литературномъ отношеніи является, быть можетъ, всего болѣе выдающимся и сенсаціоннымъ, и гдѣ мы, напротивъ, должны изслѣдовать то, что является рѣшающимъ въ философскомъ отношеніи: основныя мысли, ихъ обоснованіе и борьбу ихъ.

Значеніе, какое имѣютъ литературный и поэтический элементъ у Ницше, создаетъ для изложенія его философіи и для характеристики его личности большія трудности. чѣмъ то обыкновенно бываетъ по отношенію къ другимъ философамъ. Чтобы дать до нѣкоторой степени вѣрный образъ его, мое изложеніе должно быть подробнѣе, чѣмъ нужно было бы, если бы задача моя состояла лишь въ подведеніи итоговъ его мыслямъ. Но изученіе отношеній между мышленіемъ, искусствомъ и жизнью у генія, всѣ стремленія котораго были направлены на то, чтобы мысль и поэзію отдать на углубленіе и повышеніе жизни, представляетъ большой психологическій интересъ. Жатва, собранная психологическимъ изученіемъ, будетъ имѣть здѣсь и философское значеніе.

Фридрихъ Ницше родился 15 октября 1844 года въ прусской Саксоніи. Онъ былъ родомъ изъ старинной пасторской семьи, хотя самъ охотно приписывалъ себѣ болѣе знатное происхожденіе и былъ увѣренъ, что его прадѣдъ былъ польскій дворянинъ. Нѣкоторые изъ его критиковъ, напротивъ, находятъ, что въ ходѣ его мыслей виденъ именно сынъ церковнаго проповѣдника. Весьма рано онъ подпалъ, помимо церковныхъ, инымъ вліяніямъ, съ жаромъ отдавшій въ гимназіи и университетѣ изученію классической филологіи. Непосредственное знакомство

съ духовной жизнью Греціи и увлеченіе ею имѣли рѣшающее вліяніе для поэтическаго творчества и стремленій всей его жизни. Но на ряду съ этимъ глубокое значеніе имѣло для него изученіе Шопенгауэра, которое шло у него одновременно съ занятіями филологіей. Изъ числа другихъ философовъ на него имѣли вліяніе Дюрингъ и Альбертъ Ланге: но настоящимъ его «воспитателемъ» былъ Шопенгауэръ. Относительно своихъ занятій Шопенгауэромъ онъ писалъ въ 1869 своему другу Полю Дейссену: «Философія, которую мы принимаемъ изъ чистаго инстинкта познанія, никогда не будетъ вполнѣ усвоена нами, потому что она никогда не *была* нашей собственной философіей. Настоящая философія каждаго есть *ἀνάμνησις* (воспоминаніе). Жажда знанія проявлялась у Ницше всегда въ неразрывной связи съ инстинктомъ художника и жаждой жизни. Въ этомъ его сила и въ то же время слабость его, какъ мыслителя, именно потому, что вслѣдствіе импульсивности и дисгармоничности его природы мысли диктовались ему сплошь да рядомъ минутнымъ настроеніемъ или реакціей противъ тенденцій внѣшняго міра.

Вторымъ великимъ воспитателемъ Ницше былъ Рихардъ Вагнеръ. Еще студентомъ въ Лейпцигѣ Ницше лично познакомился съ этимъ великимъ художникомъ, а когда въ 1869 году онъ сдѣлался профессоромъ филологіи въ Базелѣ, у него завязались очень близкія отношенія съ Вагнеромъ и его женой, которые въ это время проживали близъ Люцерна.

Имѣлъ Ницше еще и третьяго воспитателя—болѣзнь, которая долгіе годы подтачивала его силы и закончилась неизлѣчимымъ душевнымъ разстрой-

ствомъ. Получилъ онъ ее будто бы при уходѣ за ранеными во время франко-прусской войны; причиной было зараженіе, и Мѣбиусъ (*Ueber das Pathologische bei Nietzsche*) утверждаетъ поэтому, что болѣзнь мозга, которою онъ страдалъ, нельзя ставить въ связь въ первоначальными чертами его личности, хотя на позднѣйшее его развитіе она и оказала извѣстное вліяніе и хотя, какъ можно предполагать, у него было нѣкоторое наслѣдственное предрасположеніе. По мнѣнію Мѣбиуса, состояніе Ницше ухудшалось, благодаря неправильному лѣченію и злоупотребленію съ его стороны хлораломъ. Мѣбиусъ считаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ возможнымъ указать въ сочиненіяхъ Ницше опредѣленное мѣсто, начиная съ котораго должно было сказываться, по его мнѣнію, вліяніе болѣзни—мнѣніе, которое я считаю совершенно необоснованнымъ; однако объ этомъ послѣ. Благодаря болѣзни, Ницше вынужденъ былъ, послѣ продолжительной борьбы съ нею, отказаться отъ дальнѣйшей дѣятельности въ университетѣ; да и область филологіи стала слишкомъ узка для него, такъ какъ великія проблемы неотступно занимаютъ его, заставляютъ работать его воображеніе и мысль. Въ 1879 г. онъ подалъ въ отставку и слѣдующіе годы жилъ лѣтомъ обыкновенно въ Энгадинѣ, а зимой на Ривьерѣ. Въ чудной горной природѣ Энгадина съ ее легкимъ воздухомъ и великолѣпными свѣтовыми эффектами, высоко надъ обыденной жизнью людей долинъ, здѣсь наверху, «на просторѣ», возникли, по его собственнымъ словамъ, нѣкоторыя изъ важнѣйшихъ идей его.

Особенно характерно для Ницше то, что всѣ три его воспитателя имѣли на него вліяніе, главнымъ

образомъ, или благодаря реакціи, которую они вызывали, или благодаря обратному дѣйствию, которое они производили на него. Болѣзнь закалила его волю, и мужество въ страданіяхъ стало у него главной добродѣтелью. Изъ первыхъ рукъ узналъ онъ боль и горечь жизни, но въ то же время и избытокъ жизненныхъ силъ, позволявшій ему поддерживать свою жизнь вопреки всему. Отъ воспитательнаго вліянія болѣзни онъ не могъ уже болѣе уйти, но съ другими двумя своими учителями онъ внѣшнимъ образомъ, по крайней мѣрѣ, порвалъ. Съ тѣмъ воспитателемъ, который былъ въ живыхъ, съ Рихардомъ Вагнеромъ, разрывъ былъ очень болѣзненный. Въ Шопенгауэрѣ Ницше начинаетъ отталкивать на извѣстной стадіи его развитія его пессимизмъ; отъ Вагнера его отдаляли какъ пессимизмъ послѣдняго, такъ и склонность его къ средневѣковому христіанству, которую онъ, какъ ему казалось, открылъ у великаго композитора ⁴², да и человѣческія слабости Вагнера все болѣе и болѣе открывались его проникательному взору. Онъ восторгался «Зигфридомъ» и любилъ его: уже Вотанъ—богъ, какъ пессимистъ!—возбудилъ въ немъ сомнѣніе; «Парсифалъ» онъ ненавидѣлъ. Сначала онъ преклонялся передъ діонисовымъ искусствомъ Вагнера; впоследствии онъ считалъ его проявленіемъ упадка.

Изучая біографію Ницше ⁴³, вполне естественно ищешь въ ней переживаній, которыя могли бы приводить его въ соприкосновеніе съ народомъ, съ массою, со «стадомъ», какъ онъ говорилъ. Вполне естественно можно было бы ожидать, что ему особенно часто приходилось видѣть людей въ массѣ. Только два такихъ случая встрѣчаемъ мы въ его жизни, и оба

раза толпа вызвала у него презрѣніе. Разъ это были пьяные нѣмецкіе студенты. Другой разъ это была байрейтская театральная публика, которая далеко не соотвѣтствовала бывшимъ у него ожиданіямъ насчетъ идеальнаго круга слушателей при возрожденіи великаго искусства. Но Ницше никогда не имѣлъ случая жить среди народа и познакомиться съ его стремленіями, съ его способностью къ развитію и организаціи; къ величайшимъ соціальнымъ событіямъ XIX столѣтія онъ относился совершенно безучастно.— Въ ходѣ его болѣзни можно различать нѣсколько періодовъ: усиленіе болѣзни замѣчается въ 1879 году. затѣмъ въ послѣдующіе годы она ослабѣваетъ и снова усиливается въ 1888 году. Въ этомъ году наступила катастрофа. Нѣкоторымъ своимъ знакомымъ онъ разсылалъ письма, которыя подписывались то «Діонисъ», то «Распятый». Въ Туринѣ онъ разъ упалъ на улицѣ безъ чувствъ. Одинъ изъ друзей отвезъ его въ Базель, откуда онъ былъ затѣмъ отправленъ на родину. Послѣдніе годы онъ жилъ въ Веймарѣ, въ состояніи полной тупости, окруженный заботливымъ уходомъ своихъ родныхъ. Онъ скончался 25 августа 1900 г. Такъ какъ вскрытія не было произведено, то родъ и мѣстонахожденіе болѣзни нельзя было установить съ полной точностью; сестра Ницше видитъ главную причину послѣдняго заболѣванія его въ злоупотребленіи хлораломъ.

Ницше былъ человѣкъ контрастовъ. Контрастъ, который выступаетъ у него преимущественно, печатью котораго отмѣчены все его стремленія, который сталъ роковымъ для всей его жизни и для значенія, которое онъ имѣетъ,—есть контрастъ высокаго воодушевленія и глубокаго отвращенія. При условіяхъ

здоровой душевной жизни эти два противоположныя состоянія являются двумя различными сторонами одного и того же цѣльнаго настроенія; у Ницше это были двѣ враждебныя силы, которыя боролись другъ съ другомъ, оспаривая другъ у друга господство надъ его духомъ и волей. Въ этой борьбѣ онъ погибъ. Преклоненіе передъ великимъ и высокимъ, страстное стремленіе къ нему, желаніе дѣйствовать для него, составляли безспорно сокровеннѣйшее ядро его души; но антипатія къ низкому и слабому и презрѣніе къ нему брали верхъ въ немъ и гипнотизировали его, слѣдствіемъ чего было, что дѣло, за которое онъ хотѣлъ бороться, отступало на задній планъ передъ тѣмъ, что онъ хотѣлъ побороть. «Реактивныя» настроенія, которыя онъ самъ презиралъ у другихъ, постоянно, вновь и вновь, брали верхъ въ немъ. И онъ самъ чувствовалъ, какая опасность угрожала, благодаря этому, его духовной жизни. Въ 1874 году онъ пишетъ дѣвицѣ фонъ Мейзенбургъ: «Каково-то будетъ мнѣ, когда я выдавлю изъ себя все то отрицаніе и возмущеніе, которое есть во мнѣ; смѣю надѣяться, что приблизительно лѣтъ черезъ пять я буду не далеко отъ этой прекрасной цѣли». Надеждѣ этой не удалось сбыться даже и послѣ того, какъ онъ принялся за положительное развитіе своихъ идей. За годъ до катастрофы онъ снова прерываетъ начатую связную работу, чтобы дать выходъ своимъ антипатіямъ, хотя уже и раньше онъ достаточно часто отводилъ такимъ образомъ душу.

Преобладающее мѣсто, занимаемое въ его творчествѣ антипатіями, стоитъ въ противорѣчьи не только съ его способностью къ воодушевленію, но и съ

тою любовностью и задушевностью. которыя онъ проявлялъ въ своихъ болѣе близкихъ отношеніяхъ къ людямъ. И онъ самъ также чувствовалъ это. Въ письмѣ къ дѣвицѣ фонъ-Мейзенбургъ (1875 г.) говорится слѣдующее: «этою осенью я рѣшилъ каждое утро начинать съ того, чтобы спрашивать себя: нѣтъ ли кого-нибудь, кому ты могъ бы сегодня сдѣлать что-нибудь хорошее?.. Своими сочиненіями я доставляю непріятности слишкомъ многимъ и долженъ поэтому стараться какъ-нибудь заглаживать ихъ». Нѣсколько лѣтъ спустя (1883) онъ писалъ Эрвину Родэ: „я хорошо знаю, что то представленіе, которое въ настоящее время (когда онъ въ своихъ сочиненіяхъ велъ особенно рѣзкую полемику) даютъ обо мнѣ мои книги, совершенно не соотвѣтствуетъ тому представленію, которое сохранилъ обо мнѣ въ своемъ сердцѣ мой другъ. У меня, дѣйствительно, есть «вторая натура» (не та, которая въ то время проявлялась въ его сочиненіяхъ); съ одною «первой» я уже давно бы погибъ!“

Сильное преобладаніе антипатій противно не только воодушевленію и любви, но также и оптимизму, столь страстно защищаемому Ницше въ позднѣйшіе его годы.

Все болѣе и болѣе, въ преувеличенныхъ выраженіяхъ онъ требовалъ утвержденія жизни, признанія ея цѣнности. Но какъ могъ онъ этого требовать, если міръ переполненъ всѣмъ отвратительнымъ и жалкимъ, какъ онъ постоянно высказывалъ это и никогда не переставалъ высказывать?

Своихъ противоборствующихъ настроеній онъ не могъ примирить ни въ формѣ великаго юмора, ни въ формѣ великой скорби. Про Шекспира сказано

было, что его юморъ есть выраженіе вѣрной его преданности жизни. Къ такому выраженію своей преданности Ницше не былъ способенъ; происходило это, быть-можетъ, оттого, что онъ не былъ въ полномъ смыслѣ ни поэтомъ, ни мыслителемъ, и что и въ этомъ отношеніи въ немъ боролись двѣ натуры. Его современникъ и во многихъ отношеніяхъ единомышленникъ— Гюйо—нашелъ гармоническое примиреніе въ скорби и въ вѣчномъ стремленіи мысли. Но и эта форма была чужда для Ницше. Такого созвучія, которое объединило бы въ себѣ несогласуемые тоны, ему не удалось найти. Колебанія между діонисовымъ опьянѣніемъ и разъѣдающей дисгармоніей все болѣе и болѣе приближали его личность къ распаду. Здѣсь мы въ правѣ искать вліянія болѣзни. Онъ честно боролся съ ней, потому что это былъ мужественный человѣкъ, человѣкъ сильной воли. Онъ глубоко чувствовалъ широкой размахъ своихъ «внутреннихъ колебаній»; но когда критики называли его «эксцентричнымъ», онъ съ гордостью говорилъ: «эти господа, не имѣющіе никакого понятія о моемъ центрѣ, о великой страсти, служенію которой я посвятилъ свою жизнь, едва ли могутъ понять, гдѣ я до сихъ поръ былъ внѣ своего центра, гдѣ я, дѣйствительно, былъ «эксцентриченъ». Мужество свое онъ показалъ въ работѣ и страданіи, въ своей непризнанности и одиночествѣ. «Никакія страданія не были и не должны быть въ силахъ соблазнить меня на лжесвидѣтельство въ моихъ показаніяхъ о жизни, какой я знаю ее по своему опыту» (изъ переписки 1880 г.). «Существованіе мое есть страшное бремя, и я давно бы сбросилъ его съ себя, если бы именно въ этомъ состояніи страданія и почти полнаго отреченія

я не имѣлъ возможности производить поучительнѣйшихъ опытовъ и экспериментовъ въ духовно-нравственной области; эта утѣха ненасытной жажды знанія поднимаетъ меня на такія высоты, гдѣ я побѣждаю все мученія и все отчаяніе. Въ общемъ, я счастливѣе, чѣмъ когда-либо въ жизни» (изъ переписки 1880 г.). И послѣ онъ писалъ однажды: «Пусть обратятъ вниманіе на слѣдующее: я пересталъ быть пессимистомъ въ тѣ годы, когда уровень моей органической жизни стоялъ особенно низко».

Лишь одного боялся онъ—состраданія. Оно было его ошибкой въ періодъ его пессимизма, когда онъ находился подъ «воспитательнымъ» вліяніемъ Шопенгауэра. Этотъ страхъ, составляющій такой странный контрастъ его мужеству, находитъ себѣ объясненіе отчасти въ томъ, что самъ онъ закалилъ себя, но отчасти находится также въ связи съ его мягкимъ характеромъ, для котораго состраданіе могло стать искушеніемъ. Подъ состраданіемъ онъ разумѣетъ прежде всего пассивную, сентиментальную форму сочувствія, которая ослабляетъ какъ самого сочувствующаго, такъ и объектъ сочувствія. Состраданіе представлялось ему въ концѣ концовъ, какъ послѣдній великій грѣхъ, въ который можно еще впасть, когда все другія прегрѣшенія будутъ невозможны. Своеобразное гипнотизирующее вліяніе, которое имѣли на Ницше его антипатіи, проявляется и здѣсь. Подъ конецъ больничный воздухъ чудился ему во всей Европѣ, постоянно и повсюду.

Форма литературнаго творчества Ницше обуславливается его темпераментомъ и его болѣзненностью. Онъ чувствовалъ потребность концентраціи, и въ томъ, что имъ написано, есть извѣстные основ-

ныя положительныя мысли, которыя онъ стремился развить до конца.

Но онъ не былъ въ состояннн подчинить захватывающее настроеніе минуты требованіямъ основной мысли и основного настроенія. Способности ограниченія, создающей истиннаго мастера, у него не было. Отсюда несогласованность высказываемыхъ имъ мнѣній; подъемъ одного мгновенія не всегда совпадаетъ съ подъемомъ другой минуты. Афоризмъ становится излюбленной его формой. Каждый отдѣльный афоризмъ даетъ извѣстной точкѣ зрѣнія возможность найти себѣ законченное, сплоснь да рядомъ мѣткое выраженіе, чтобы затѣмъ уступить мѣсто другимъ афоризмамъ, въ которыхъ высказывается прямо противоположное. Подлинная работа мышленія такъ и остается невыполненной. Справедливо указывали, что форма афоризма была опасна для Ницше. Онъ напалъ на нее отчасти изъ подражанія стариннымъ французскимъ писателямъ, особенно Ларошфуко, котораго онъ ставилъ очень высоко, отчасти вслѣдствіе своей болѣзненности, которая дѣлала невозможной для него связную работу. Онъ творилъ во время прогулокъ и записывалъ свои мысли въ разрозненномъ видѣ; другіе должны были затѣмъ приводить ихъ въ порядокъ. «Во время своихъ странствованій я царапаю то тутъ, то тамъ на листкѣ бумаги; я не пишу ничего за письменнымъ столомъ; друзья разгадываютъ мои каракули». (Письмо къ Эйзеру, 1880). Въ значительной части Ницше обязанъ своей популярностью именно этой формѣ, благодаря которой такъ легко получить хотя бы «шапочное знакомство» съ его книгами. Самъ онъ говоритъ про одну изъ своихъ книгъ, написанныхъ

въ такой формѣ: такая книга не для чтенія подъ рядъ или вслухъ, а для перелистыванія на прогулкахъ и въ путешествіяхъ» («Morgenröte», афор. 454). Найти дѣйствительный центръ его не такъ легко, по его собственнымъ словамъ; но затрудняется это еще болѣе и его собственной формой изложенія.

Б) Сочиненія Ницше.

Вслѣдствіе дисгармоничности и неустойчивости темперамента Ницше чисто хронологическій порядокъ не приложимъ къ его сочиненіямъ; ихъ придется дѣлить на группы, которыя будутъ характеризоваться различными отношеніями между основными, господствующими у него въ цѣломъ, мыслями.

1. *Первая группа.* Постановка проблемы и намеки на окончательное рѣшеніе ея. Характернымъ для этой первой группы является культурно-историческое обоснованіе ставимой проблемы, почерпаемое Ницше изъ своихъ занятій филологіей. Онъ опирается на социологію, тогда какъ Гюйо опирается, главнымъ образомъ, на біологію. «*Die Geburt der Tragödie*» (1872)— не только первое значительное сочиненіе Ницше, но въ томъ, что касается дѣйствительной постановки проблемы, быть можетъ, и самое значительное изъ всѣхъ его сочиненій. Главная мысль его о новой оцѣнкѣ жизни выражена уже здѣсь. Въ одномъ изъ своихъ позднѣйшихъ сочиненій («*Götzen-dämmerung*») Ницше самъ говоритъ: «*Geburt der Tragödie* была моею первой переоцѣнкой всѣхъ цѣнностей. Трагико-патетическое жизнепониманіе, символизированное Діонисомъ и Аполлономъ, противопоставляется интеллектуальному оптимизму, представленному Сократомъ. Отношенія, существующія

между наукой, искусствомъ и жизнью, олицетворяются въ этихъ трехъ фигурахъ, при чемъ Діонисъ занимаетъ высшее мѣсто, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ большее признаніе, чѣмъ въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, находитъ себѣ здѣсь и аполлоновскій элементъ, организующій и ограничивающій. Установивъ, такимъ образомъ, свою точку зрѣнія, въ «*Unzeitgemässe Betrachtungen*» (1873—1876), Ницше примѣняетъ ее къ нѣмецкой духовной культурѣ того времени. Изъ четырехъ разсужденій первое содержитъ рѣзкую критику Штрауса, второе — полемику противъ переоцѣнки историческаго способа разсмотрѣнія, третье и четвертое превозносятъ Шопенгауэра и Вагнера, какъ великихъ воспитателей. Страстно ищущія, трагически настроенныя личности противопоставляются здѣсь самодовольному, благодаря полученнымъ критическимъ результатамъ, изслѣдователю и чисто объективнымъ занятіямъ прошлымъ. Впослѣдствіи Ницше находилъ, что онъ вложилъ въ Шопенгауэра и Вагнера собственное, преисполненное надеждъ настроеніе, и что въ дѣйствительности они — декаденты. Въ позднѣйшемъ его творествѣ реакціямъ противъ собственнаго его прежняго преклоненія нѣтъ конца: онъ сжигаетъ то, чему поклонялся, и все снова и снова поджигаетъ костеръ.

Въ этой первой группѣ, кромѣ основного отношенія науки, искусства и жизни, находятъ себѣ выраженіе и другія основныя мысли Ницше: радикальный аристократизмъ, видящій въ великихъ людяхъ цѣль исторіи, и связанный съ нимъ социальный дуализмъ господъ и рабовъ.

2. *Вторая группа.* Здѣсь противныя теченія въ дохѣ мыслей Ницше выступаютъ сильнѣе, а вмѣстѣ

съ тѣмъ сильнѣе выступаетъ и противоположность его точки зрѣнія и иныхъ точекъ зрѣнія. Особенно важную роль сыгралъ здѣсь разрывъ съ Шопенгауэромъ и Вагнеромъ. Ницше говоритъ въ послѣдствіи объ антиромантическомъ лѣченіи, которому онъ подвергаетъ себя, потому что страдаетъ опаснѣйшей формой романтики. Дѣло идетъ о защитѣ жизни противъ заключеній, выводимыхъ обычно изъ страданія, разочарованія и одиночества. Ницше хочетъ сказать здѣсь, вѣроятно, то же самое, что и въ одномъ письмѣ отъ 1883 года, гдѣ онъ говоритъ о долгой и тяжелой духовной аскезѣ, которой онъ подвергаетъ себя вотъ уже шесть лѣтъ. Упомянутое лѣченіе, или аскеза, состояло въ реалистическихъ научныхъ занятіяхъ. Онъ знакомится съ естествознаніемъ, съ болѣе ранней французской и позднѣйшей англійской философійей. Такимъ образомъ въ ходъ его мыслей вплетается новый элементъ, нелегко соединимый съ элементами уже наличными, что и служитъ поводомъ къ новой полемикѣ и новой реакціи. Съ этого времени онъ началъ примѣнять форму афоризма и въ дальнѣйшемъ не могъ уже освободиться отъ нея. Афоризмъ долженъ былъ подчинять себѣ его мысль тѣмъ больше и больше, чѣмъ больше и больше открывалось въ немъ различныхъ тенденцій, симпатій и антипатій, требовавшихъ каждая своего выраженія.

Лѣченіе, которое онъ продѣлалъ такимъ образомъ, имѣло однако болѣе чѣмъ временные результаты. Рѣшительнымъ образомъ выдвигается у него этическая проблема, какъ особая форма общей, выставленной въ первыхъ его сочиненіяхъ, культурной проблемы. У него зарождается глубокое сомнѣніе

въ моральныхъ предпосылкахъ (оцѣнкахъ), до сихъ поръ признававшихся въ жизни и въ мышленіи. Я повель подкопъ подъ наше довѣріе къ морали (предисловіе 1886 года къ «Morgenröte»).

Къ этому періоду относятся сочиненія: «*Menschliches Allzumenschliches*» (1878 — 1880), «*Morgenröte*» (1881), «*Fröhliche Wissenschaft*» (1882).

Въ заключеніи «*Fröhliche Wissenschaft*» впервые встрѣчается мысль, которая въ позднѣйшіе годы играла у Ницше большую роль. мысль о томъ, что развитіе бытія совершается ритмично, такъ что разъ случившееся непременно повторяется въ одномъ изъ послѣдующихъ періодовъ въ томъ же видѣ. во всѣхъ подробностяхъ. Въ связи съ этимъ выступаетъ здѣсь образъ Заратустры, великаго пророка утвержденія жизни, который сходитъ къ людямъ, чтобы возвѣстить имъ: жизнь столь прекрасна, что повтореніе ея можетъ и должно быть желаннымъ. («*Fröhl. Wiss.*», афор. 341—342). Вскорѣ затѣмъ Ницше пишетъ первую часть своего «Заратустры». Въ письмѣ къ одному другу (іюнь 1883 года) говорится: «весь (небольшой, какъ я думаю, теперь) остатокъ моей жизни долженъ быть всецѣло посвященъ выраженію того, ради чего я, вообще, выдерживалъ жизнь. Время молчанія *прошло*: пусть мой «Зарустра», который черезъ нѣсколько недѣль будетъ тебѣ посланъ, покажетъ тебѣ, какъ высококъ сталъ полетъ моей воли. Легендарная форма этой книжечки не должна вводить тебя въ заблужденіе; простыми и странными словами ея прикрыта *вся* глубина и серьезность моего убѣжденія, *вся* моя философія». — Мнѣ непонятно, почему Мёбіусъ думаетъ, что, начиная съ указаннаго мѣста «*Fröhliche Wissenschaft*», душевная болѣзнь Ницше

переходить на область представлений, тогда какъ до тѣхъ поръ оставалась потрясенной только область чувства. Образъ Заратустры занималъ Ницше со времени его юности, а кромѣ того онъ былъ подготовленъ образомъ Діониса въ «*geburt der Tragödie*». Мыслью о вѣчномъ повтореніи Ницше обязанъ своимъ занятіямъ греческой философій. Мысль эта встрѣчается у пифагорейцевъ и стоиковъ; теперь она вполне естественно является у Ницше показателемъ того, насколько велика потребность утвержденія жизни. Мысль эта можетъ показаться многимъ дикою; но именно въ этотъ періодъ она психологически вполне понятна у Ницше. Онъ самъ говоритъ въ одномъ автобіографическомъ наброскѣ: «композиція *Заратустры*», въ его основной мысли, мысли о вѣчномъ возвращеніи, эта высшая доступная формула утвержденія, относится къ августу 1881 года; она набросана на листъ бумаги съ такою подписью: 6.000 футовъ по ту сторону человѣка и времени! Въ этотъ день я шелъ лѣсами вдоль озера Сильваплана; недалеко отъ Зурлея я остановился у могучей, пирамидально нагроможденной глыбы. Тутъ пришла мнѣ эта мысль».

Самую книгу — *Заратустра* — я не причисляю къ этой группѣ. Обработка ея постоянно прерывалась у Ницше его потребностью въ новыхъ и новыхъ афоризмахъ давать выходъ своимъ полемическимъ запросамъ и антипатіямъ. Ему никакъ не удавалось вполне высказать «*всю глубину и серьезность своихъ убѣжденій, всю свою философію*». «*Jenseits von Gut und Böse*» (1886) должно было быть комментариемъ къ *Заратустрѣ* (который еще не былъ законченъ, да такъ и остался незаконченнымъ). Но

это такой комментарий, который предполагает, что комментируемая имъ недоконченная книга уже поята.

Ницше пишетъ въ одномъ письмѣ (въ октябрѣ 1886 года): «разобрался ли ты въ моемъ «По ту сторону»? Это есть своего рода комментарий къ моему «Заратустрѣ». Но какъ хорошо нужно понимать меня, *поскольку* это комментарий къ нему!»—Нельзя удержаться отъ вопроса, многіе ли изъ числа тѣхъ, кто, какъ добрые ницшеанцы, смѣло начали жить по ту сторону добра и зла», дѣйствительно исполнили это требованіе своего учителя? Но и задача, которая имъ ставится, не изъ легкихъ. И вотъ, новая форма трагедіи въ жизни и мышленіи Ницше: онъ пишетъ комментарии къ сочиненіямъ, недописаннымъ,—комментарии, для которыхъ самыя эти сочиненія нужны въ качествѣ комментарія! «*Genealogie der Moral*» (1887) должна была быть въ свою очередь дополненіемъ къ „*Jenseits*“: это есть попытка дать историческое обоснованіе тому социальному дуализму, который такъ сильно выступаетъ на первый планъ въ афоризмахъ Ницше.

Въ обоихъ этихъ сочиненіяхъ ясно выступаютъ теорія возстанія рабовъ въ морали и необходимость создать абсолютно новыя цѣнности, хотя самъ Ницше относитъ эти теоріи къ «*Menschliches — Allzumenschliches*», ко времени своего пребыванія въ южной Италіи въ 1876 году. Это—тѣ идеи, которыми Ницше всего болѣе привлекъ къ себѣ вниманіе широкихъ круговъ. Особенно сильно проявляется здѣсь великое стремленіе Ницше, въ наосѣ разстоянія, сознать себя стоящимъ подалеже отъ толпы: въ наиболѣе рѣзкой формѣ проявляется здѣсь также и

кастовая мораль его. Слѣдуетъ, однако же, имѣть въ виду, что оба эти сочиненія только вырѣзки изъ труда, задуманнаго уже въ 1881 году, и потому нельзя смотрѣть на нихъ, какъ на послѣднее слово Ницше. Настроеніе, сказывающееся въ нихъ, стоитъ въ концѣ концовъ въ рѣшительномъ противорѣчій съ его глубочайшими стремленіями,—противорѣчій, которое онъ самъ иногда чувствовалъ. Литературная связь его произведеній отъ 1881—1888 года, и особенно отношеніе различныхъ сочиненій къ главному труду его и къ положительнымъ его выводамъ, разъясняется Елизаветой Фёрстеръ въ предисловіи къ 15-му тому сочиненій Ницше. Изъ этихъ разъясненій видно также, что рѣзкія полемическія произведенія, относящіяся къ послѣднему его здоровому году (1888), суть также вырѣзки изъ главнаго сочиненія. Таковы: «*Der Fall Wagner*», «*Götzendämmerung*», «*Nietzsche contra Wagner*» и «*Antichrist*».

3. *Третья группа.* Дать въ полной мѣрѣ выраженіе своимъ антипатіямъ и полемическимъ настроеніямъ было довольно трудно для Ницше. Вполнѣ готовый приступить къ окончанію главнаго своего сочиненія, онъ прерываетъ свою работу, чтобы съ лихорадочной поспѣшностью вновь посылать свои протесты. И однако же человѣкъ, собиравшійся предпринять переоцѣнку (даже *всѣхъ цѣнностей!*). долженъ былъ все-таки быть заинтересованъ въ томъ, чтобы выяснитъ себѣ и другимъ, на какихъ основаніяхъ и по какому масштабу должна производиться такая переоцѣнка. Такихъ основаній Ницше искалъ дѣйствительно, хотя ему и не удалось изложить ихъ въ полномъ видѣ.

Но онъ не отдавалъ себѣ яснаго отчета въ томъ, что радикальный аристократизмъ и соціальный дуа-

лизмъ, которые онъ возвѣщалъ въ своихъ сочиненіяхъ и которымъ онъ обязанъ своими наиболѣе значительными литературными триумфами, стоятъ въ непримиримомъ противорѣчій съ его главной мыслью, съ его основной цѣнностью: силой, здоровьемъ и счастьемъ жизни.—Въ двухъ незаконченныхъ сочиненіяхъ онъ старается провести эту главную мысль, какъ послѣднее мѣрило цѣнностей.

Одно изъ нихъ—*«Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen»*, отъ 1883—1886 года вышли четыре части: къ этимъ четыремъ частямъ слѣдуетъ присоединить крайне важный набросокъ заключительной части, напечатанный въ 12 томѣ собранія сочиненій (ст. 321). Второе сочиненіе, которое въ болѣе философской формѣ должно было дать то, что «Заратустра» давалъ въ формѣ поэтической,—*«Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte»*; состоитъ оно лишь изъ отрывковъ, которые появились теперь въ 15-мъ томѣ собранія сочиненій. Окончаніе оно должно было имѣть общее съ «Заратустрой», причемъ для этой послѣдней книги предназначалось такое заглавіе: *«Dionisos. Philosophie der ewigen Wiederkunft.»*—Но Ницше настолько истощилъ себя своими антипатіями, что теперь у него нехватало силъ облечь свой собственный положительный идеалъ въ образы и мысли. Онъ настолько отвыкъ отъ всякаго связнаго мышленія и питалъ по отношенію къ нему, какъ и по отношенію ко всякой определенной формѣ, столь великое недовѣріе, что не только Сократъ, но въ концѣ концовъ и Аполлонъ не могъ выразить того, что хотѣлъ сказать Діонисъ. Въ своемъ экстазѣ Діонисъ растерзалъ затѣмъ самого себя.

В. Культурно-историческая точка отравленія.

Ницше хотѣлъ новаго Возрожденія и, подобно итальянскому Возрожденію, онъ начинаетъ съ хвалебнаго гимна въ честь грековъ. Филологическіе и философскіе интересы его заключили въ этомъ случаѣ союзъ. Получивъ совѣтъ молодымъ человѣкомъ каведру филологин въ Базелѣ, онъ не хотѣлъ углубляться въ какіе-нибудь спеціальные вопросы изъ боязни стать филистеромъ и «человѣкомъ стада». Ему хотѣлось оживить свою науку свѣжею кровью, воспользовавшись ею для освѣщенія великихъ жизненныхъ проблемъ. Въ этой попыткѣ учителями его должны были быть Шопенгауэръ и Рихардъ Вагнеръ.

Въ «*Geburt der Tragödie*» какъ важнѣйшій моментъ исторіи греческой культуры выставляется сліяніе діонисовскаго вдохновенія съ аполлоновскою гармоніей: вакхическій экстазъ, проявленіе избытка жизненной полноты, принимаетъ ясныя формы, благодаря дельфійскому вліянію, которое даетъ ему свои образныя и художественныя выраженія. Трагическое искусство образовалось изъ діонисовскихъ хоровъ сатировъ; первоначально содержаніе хорового пѣнія выражало видѣнія хора, которому въ великихъ картинахъ представлялось преслѣдованіе, растерзаніе и воскресеніе его бога. Такъ трагедія порождена была духомъ музыки, какъ истолкованіе великихъ судебъ жизни. Господствующее пониманіе эллинизма, которымъ мы обязаны въ особенности Винкельману, Гёте и Шиллеру, упускало изъ виду титаническій фонъ античной гармоніи: Діониса, какъ предшественника Аполлона! Образъ, слово и

мысль второстепенны, производны въ сравненіи съ великимъ жизненнымъ стремленіемъ.

Греческая трагедія погибла, благодаря сократизму, подчеркивавшему исключительную важность знанія, пониманія. Подъ его вліяніемъ Эврипидъ становится первымъ трезвеннымъ трагикомъ; постепенно трагедія должна была уступить мѣсто трезвенной мѣщанской комедіи, и Платонъ пронизируетъ надъ поэтическимъ вдохновеніемъ, которое само не знаетъ, что оно дѣлаетъ. Появляется новый типъ чело-вѣка: теоретическій чело-вѣкъ, изслѣдователь, который въ конечномъ итогѣ ставитъ искаженіе, быть можетъ, выше самого нахожденія. Съ этого времени борьба между трагическимъ и теоретическимъ взглядомъ на міръ не прекращается до тѣхъ поръ, пока, наконецъ, съ Фаустомъ Гёте, Критикой разума Канта, жизнепониманіемъ Шопенгауэра и музыкой Вагнера не приходитъ освобожденіе. Но высшее мѣсто среди этихъ освободительныхъ силъ принадлежитъ искусству музыки, въ духѣ музыки Вагнера: чрезъ посредство музыки мы выслушиваемъ сердце бытія, въ ней живетъ діонисовское, вакхическое, не знающее покоя стремленіе, какъ сокровенная сила и основа всего бытія. Пробужденіе потребности къ образамъ имѣетъ свою важность; но страстное стремленіе выходитъ за предѣлы всякихъ образовъ. Искусство есть не только подражаніе природѣ, но и ея дополненіе, побѣда надъ нею.

Ницше пользуется исторіей культуры въ ея наиболѣе крупныхъ чертахъ; это относится не только къ взглядамъ, высказываемымъ имъ о греческой культурѣ, но также и къ разсужденіямъ его, въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, о христіанствѣ, реформаціи и ре-

волюціи. Въ Діонисѣ, Аполлонѣ и Сократѣ олицетворяются у него три тенденціи, которыя постоянно борются другъ съ другомъ въ жизни человѣчества. Съ чисто исторической точки зрѣнія онъ не имѣеть права видѣть въ сократизмѣ главную причину разложенія греческой культуры. Главная причина лежала въ томъ, что жизнь Греціи была вовлечена въ водоворотъ великихъ міровыхъ событій, и что вслѣдствіе ея (если угодно, аполлоновскаго) строя, вслѣдствіе дробленія ея на рядъ мелкихъ государствъ въ ней не было условій, нужныхъ для успѣшнаго самоутвержденія при новомъ положеніи дѣлъ! Да и съ психологической точки зрѣнія было бы односторонне предполагать, что энергія формируется воображеніемъ и совмѣстно съ послѣднимъ поучается у мысленія. Какъ у индивидуума, такъ и у вида никогда не прекращается и обратное теченіе отъ мысли, чрезъ посредство образа, къ чувству и волѣ. Въдъ самъ Сократъ былъ положительная сила; онъ былъ образцомъ великаго гармоническаго характера заключительнаго періода классической древности, того времени, когда требовалось уже не совмѣстное съ хоромъ ибніе, а требовался голосъ отдѣльнаго индивидуума (какъ въ совершенно драматизированной трагедіи), который долженъ сказать, что дала ему жизнь ⁴⁴.

Г. Цѣль исторіи и соціальный дуализмъ.

Въ противовѣсъ тому преувеличенному значенію, какое дается, по мнѣнію Ницше, въ новѣйшее время историческому образованію, онъ восклицаетъ: подумайте же о томъ, чтобы жить жизнью! (*Memento vivere*). Не позволяйте бремени прошлаго

слишкомъ сильно давить васъ, чтобы подъ тяжестью его не пострадали инстинктъ, личность, искусство и мышленіе! Иначе—какъ боялся того уже Гезіодъ— наступитъ время, когда люди будутъ родиться стариками.

Значеніе исторіи лежитъ не въ томъ, въ чемъ обыкновенно представляютъ его себѣ, въ безконечномъ процессѣ развитія и судьбахъ широкихъ массъ. Въ отдѣльныхъ, дѣйствительно великихъ личностяхъ сосредоточивается вся цѣнность исторіи; въ нихъ она достигаетъ своей цѣли, а длинный историческій процессъ имѣетъ значеніе лишь постольку, поскольку онъ даетъ поводъ и силу, нужные для появленія такихъ людей. Цѣль человѣчества не можетъ лежать въ конечномъ исходѣ исторіи, а лишь въ высшихъ экземплярахъ человѣчества. Разглагольствованія объ историческомъ развитіи вредны; они ослабляютъ наши силы и возмущаютъ массы. Широкія массы человѣчества есть лишь средство, или препятствіе, или копія — а впрочемъ, чортъ поberi ихъ, или статистика!» Дѣйствіе на массы не есть основа величія; наиболѣе благородное и лучшее совѣмъ не дѣйствуетъ на массы.

Здѣсь проявляетъ Ницше свой радикальный аристократизмъ (аристократическій радикализмъ есть невѣрное названіе). («Unzeitgemässe Betrachtungen», второй отрывокъ ¹⁵). Аристократизмъ этотъ радикаленъ въ смыслѣ своей совершенной послѣдовательности. Сущестительное «радикализмъ» Ницше едва ли могъ бы признать, такъ какъ, напротивъ, онъ очень консервативенъ во всемъ, что касается «стада». Здѣсь нужно выбирать одно изъ двухъ: нельзя быть приверженцемъ Ницше и въ то же время

быть «радикальнымъ» въ социальномъ и политическомъ, а собственно говоря—и въ церковномъ отношеніи. Среди его сторонниковъ псевдонимъ Петръ Гастъ, редактировавшей, издававшей и комментировавшей многія изъ его сочиненій, ясно понялъ это.

Первая мотивировка аристократизма у Ницше стоитъ, слѣдовательно, въ связи съ его пониманіемъ исторіи, значеніе которой онъ старается свести къ возможному минимуму, что, безспорно, ему и удастся, такъ какъ его великій человѣкъ стоитъ выше прошлаго и будущаго, не будучи ни слѣдствіемъ перваго, ни причиной или средствомъ послѣдняго. Нѣкоторая непослѣдовательность заключается въ томъ, однако, что широкая масса есть не только препятствіе или копія, но должна быть также и средствомъ у Ницше. Трудно также понять, какой интересъ для статистики заниматься массой, если не признавать ея даже въ качествѣ средства, или препятствія, или копіи; не совсѣмъ также понятно, какое удовольствіе она можетъ доставить и чорту, не будучи препятствіемъ. — За философіей исторіи Ницше скрывается вліяніе Шопенгауэра, отъ котораго онъ никогда не могъ вполне освободиться. Страннымъ образомъ Ницше не замѣчалъ того, какъ пессимистиченъ такой взглядъ, хотя весь послѣдній періодъ его дѣятельности имѣлъ своей задачей освободить его отъ пессимизма. Поэтому, какъ мы увидимъ въ дальнѣйшемъ, въ этомъ пунктѣ у него приходится отмѣтить рѣзкое противорѣчіе.

Въ позднѣйшемъ онъ даетъ своему аристократизму нѣсколько иную мотивировку, отличную отъ этой историко - философской и пессимистической. Въ *Menschliches—Allzumenschliches*» исходной точкой и

масштабомъ являются сила жизни и изначальность культуры; если вообще жизнь должна идти впередъ и вверхъ, то поступательное движеніе и подъемъ ея могутъ быть представлены лишь высшей кастой, способной къ свободному труду и предполагающей низшую касту, которая, подобно своего рода циклопамъ, могла бы взять на себя физическій трудъ, всегда болѣе или менѣе подневольный. Только эта высшая каста обладаетъ возможностью духовной свободы. «Высшая каста — говоритъ Ницше въ одномъ изъ позднѣйшихъ своихъ сочиненій («*Anti-christ*», § 57) — я называю ее немногими избранными—имѣть, какъ совершенная, и преимущества немногихъ избранныхъ; сюда относится представительство на землѣ счастья, красоты, добра. Обѣ касты, конечно, должны быть строго разграничиваемы. Ихъ антагонизмъ необходимъ. Низшая каста должна быть возможно болѣе снабжена машинными или стадными добродѣтелями. Религія, обыденная мораль и мѣщанскія добродѣтели пригодны для стада, но не для избранныхъ. «Я не хотѣлъ бы, — говоритъ Ницше («*Der Wille zur Macht*», афор. 472), — оцѣнивать слишкомъ дешево любезныя добродѣтели, но величіе души не согласуется съ ними».

Высшая каста есть только цѣль, не будучи сама средствомъ. Если аристократія перестаетъ видѣть въ себѣ настоящій смыслъ и оправданіе общества, не полагаясь болѣе на свое право дѣлать безчисленное множество другихъ людей людьми неполными, рабами и орудіями, то это, по мнѣнію Ницше, есть признакъ порчи. Общество нужно только какъ фундаментъ и подмости для избранныхъ существъ, изъ которыхъ состоитъ аристократія, подобно тому вью-

щемся растенію на островѣ Ява, которое опирается на дубъ, чтобы подняться своей вершиной къ свѣту и тамъ выставить на показъ свое счастье! («*Jenseits von Gut und Böse*», афор. 258). Уже однимъ своимъ существованіемъ эта аристократія выражаетъ то, что даетъ жизни ея цѣнность. Но значеніе ея никоимъ образомъ не состоитъ въ томъ (каково было, напр., значеніе аристократіи, изображенной Платономъ и Конттомъ въ ихъ идеальномъ государствѣ), чтобы руководить другими сословіями и содѣйствовать поднятію ихъ. Напротивъ, еще въ послѣднихъ словахъ своихъ («*Wille zur Macht*», афор. 12) Ницше представляетъ въ качествѣ «главной точки зрѣнія» положеніе: задача высшаго вида состоитъ не въ руководствѣ низшимъ; этотъ послѣдній является базисомъ, опираясь на который высшій видъ можетъ посвятить свою жизнь своей собственной задачѣ. Однако, и у этого высшаго вида есть своя цѣль въ будущемъ: содѣйствовать пришествію сверхчеловѣка.

«О, мои братья,—говоритъ Заратустра («*Also Sprach Zarathustra*», III),—посвящаю васъ въ новое благородство; вы должны стать отцами и воспитателями и сѣятелями будущаго!.. Любите страну дѣтей вашихъ, да будетъ любовь эта вашимъ новымъ благородствомъ!..» Итакъ, въ будущемъ есть все-таки еще своя цѣль, и аристократіей цѣль исторіи еще не достигнута: требуется созданіе новой расы внутри высшей расы, и проблема оказывается болѣе трудной, чѣмъ это казалось первоначально ⁴⁶.

Низшая раса, демократія, служитъ матеріальной основой; на ней лежитъ обязанность физическаго труда. Демократическія учрежденія — несмотря на свою скуку — имѣютъ одно полезное свойство: не

допускать тираніи. Но какимъ образомъ возможно удержать низшую расу въ опредѣленныхъ границахъ, это остается неизвѣстнымъ. Самъ Ницше говоритъ въ своемъ первомъ сочиненіи, что нѣтъ ничего страшнѣе варварскаго сословія рабовъ, которое научилось видѣть въ своемъ существованіи несправедливость и готово мстить. Но можно ли разъ навсегда преградить циклопу путь къ знанію и къ сравненію? Конечно, всегда легче будетъ убѣдить господина въ томъ, что ему нуженъ рабъ, чѣмъ раба въ томъ, что ему нуженъ господинъ. Ницше слишкомъ ребячески или, быть можетъ, слишкомъ варварски романтиченъ въ этомъ случаѣ. Сохраненіе милитаристическаго государства считается у него послѣднимъ средствомъ, чтобы удержать великую традицію по отношенію къ вышему, сильному типу человѣка («*Wille zur Macht*», афор. 327). Мнѣніе это бросаетъ свѣтъ на внутреннюю связь Ницше съ современными условіями нѣмецкой жизни. Дѣйствительно, его другъ, Петръ Гастъ, восхваляетъ воинство, «какъ самое прекрасное, стройное, мужественное учрежденіе нашего плебейски и меркантильно изиѣженнаго времени». Вслѣдствіе этого народное просвѣщеніе вредно, такъ какъ дѣлаетъ низшую расу мало расположенной покоряться своей судьбѣ, въ роли средства или копѣи.

Однако и отъ вышей расы требуется серьезная работа и большое самообладаніе, чтобы она могла удержать за собой свое положеніе. Аристократія должна извѣстнымъ образомъ регулировать свою жизнь, если она хочетъ сохранить уваженіе къ себѣ. Высшія касты не должны вести образъ жизни, свойственный черни. Онѣ должны жить умѣренно, безъ

выставляемой па ноказъ пышной роскоши. Позолоченная грубость и глупая спесь колеблють уваженіе къ культурѣ. Опасны также внезапное обогащеніе безъ труда и дурное распредѣленіе собственности («*Menschliches—Allzumenschliches*»). Приходится, слѣдовательно, все-таки считаться съ интересами другихъ; высшая каста или раса не можетъ все-таки прожигать жизнь, ни съ чѣмъ инымъ не считаясь. Она должна управлять собою, а быть можетъ и другими кастами (въ случаѣ, напр., воинскаго призыва).

Трудно понять, почему величіе должно умаляться отъ выполненія опредѣленной функціи. Какъ-будто достоинство силы терпитъ ущербъ отъ примѣненія силы! Гдѣ дѣйствительно имѣется избытокъ силы, тамъ всегда есть также и возможность быть одновременно и цѣлью и средствомъ и притомъ въ большемъ масштабѣ. Сила дѣйствія — единственное для насъ мѣрило силы.

Въ этомъ пунктѣ сказывается основное различіе между Ницше и Гюйо. И тотъ и другой придають одинаково большое значеніе силѣ и преизбытку жизненной полноты. Это составляетъ предметъ ихъ общей вѣры. Ницше въ своихъ экземплярахъ сочиненій Гюйо дѣлалъ въ мѣстахъ, имѣющихъ подобный смыслъ, помѣтки на поляхъ, свидѣтельствующія о признаніи имъ этихъ мнѣній Гюйо и о присоединеніи къ нимъ. Но когда Гюйо находитъ въ произвольномъ расширеніи основаніе преданности и симпатіи какъ къ людямъ, такъ и къ идеямъ, Ницше въ своихъ замѣткахъ протестуетъ противъ этого, а когда эта мысль снова повторяется у Гюйо, Ницше пишетъ на поляхъ: «навязчивая идея!» У самого же Ницше произвольное стремленіе къ дѣятельности,

обусловленное избыткомъ силы, считается волей къ власти или, точнѣе, стремленіемъ проявить на другихъ свою власть. Подобно Ларошфуко, онъ хочетъ свести все чувства и стремленія къ эгоизму, а эгоизмъ понимаетъ спеціально въ смыслѣ стремленія «давать волю своей власти»⁴⁷. Несомнѣнно, правильно было мнѣніе Гюйо, полагавашаго, что упомянутое произвольное стремленіе лежитъ глубже различія, проводимаго обыкновенно между эгоизмомъ и альтруизмомъ. Въ этомъ случаѣ Ницше болѣе догматиченъ, чѣмъ французскій философъ.

Предъявляя къ низшей кастѣ требованіе преклоняться передъ культурой, къ которой она сама совершенно не причастна, и уважать ее, социальный дуализмъ впадаетъ въ крупное противорѣчіе. Можетъ ли стадо питать какое-нибудь уваженіе къ великимъ явленіямъ, если между нимъ и ими не существуетъ никакого духовнаго отношенія? Карлейль взглянулъ на дѣло въ данномъ случаѣ правильнѣе, чѣмъ Ницше, замѣтивъ (*Past and Present*, I, 5) по поводу ходячаго выраженія «аристократія таланта»: «Истинное пониманіе таланта предполагаетъ истинное уваженіе къ нему, да и многое другое—Боже мой!—предполагаетъ!» Это многое другое Ницше преспокойно оставляетъ безъ вниманія, будучи совершенно захваченъ «пафосомъ разстоянія».

Д. *Возстаніе рабовъ въ морали.*

Социальный дуализмъ есть, по мнѣнію Ницше, явленіе не только справедливое и желательное, но и естественное, объясняющееся историческимъ происхожденіемъ морали (*Genealogie der Moral*). Моральные понятія и обозначенія создаетъ властитель силь-

ный и счастливый, въ нихъ выражается его чувство счастія, его самосознаніе, какъ контрастъ слабымъ и безсильнымъ. «Добрые» первоначально были знатные, власть имѣющіе, высшіе. «Доброе» значитъ «перворазрядное», съ безкорыстными же поступками оно первоначально не имѣетъ ничего общаго. Высшая культура часто начинается съ того, что сильная раса покоряетъ слабую, а благодаря этому образуется извѣстное отношеніе разстоянія, дѣлающее преимущества чувствительными. Понятіе политическаго превосходства становится равнозначнымъ понятію душевнаго превосходства.

Усердное изученіе Теогнида, которымъ Ницше занимался въ ранней своей молодости, оставило здѣсь свои слѣды. У Теогнида, завзятаго аристократа, изгнаннаго изъ своего роднаго города Мелары, добрые» означаютъ аристократовъ, «злые» — людей изъ народа. Въ качествѣ историческихъ примѣровъ Ницше указываетъ, между прочимъ, на переселеніе народовъ, Возрожденіе и Наполеона. Возможно также, что и впечатлѣнія дѣтства оказали свое вліяніе. Родной городъ его, Наумбургъ, былъ бюрократическимъ центромъ провинціи, и самосознаніе круга тайныхъ совѣтниковъ было первымъ родомъ «знатности», съ которымъ познакомился будущій апостоль аристократіи духа. Характерно во всякомъ случаѣ то, что отношеніе разстоянія онъ разсматриваетъ и изслѣдуетъ лишь съ одной его стороны и нисколько не думаетъ о томъ, какъ такое разстояніе можетъ дѣйствовать на другую сторону, какія чувства страха и почтенія, довѣрія и удивленія могутъ вызывать къ себѣ великія и свѣтлыя личности. Вѣдь прежде всего эта сторона разсматри-

ваемого отношенія является тѣмъ историческимъ источникомъ, изъ котораго нравственныя представленія берутъ свое начало. И всего послѣдовательнѣе было бы, если бы Ницше самъ допустилъ это, такъ какъ, согласно его взгляду, «знатныя» натуры не выходятъ изъ предѣловъ самихъ себя, должны жить сами изъ себя, безъ реактивныхъ чувствъ. Непослѣдовательно было бы, въ виду этого, предполагать, что ими создаются понятія соотношенія, или что вообще они могутъ приходить къ сознанию разстоянія.— Кромѣ того, господствующая раса еще до завоеванія должна была составлять какое-нибудь общество, и уже въ этомъ обществѣ должны были возникнуть нравственныя представленія на основаніи оцѣнки тѣхъ качествъ (напр., мужества), которыя имѣли наибольшую цѣнность для даннаго общества.

Естественная оцѣнка, производимая сильными и счастливыми, у которыхъ воля къ власти свободно дѣйствуетъ, была опрокинута, по мнѣнію Ницше, моральнымъ возстаніемъ рабовъ, отъ послѣдствій котораго до сихъ поръ страдаетъ наша культура. Виноваты въ этомъ прежде всего евреи, народъ, который самъ называлъ себя избраннымъ, но который называется у Тацита съ большимъ правомъ рожденнымъ для рабства; это ихъ пророки возвѣстили, что быть богатымъ и сильнымъ значитъ быть безбожнымъ и злымъ. Міръ сталъ браннымъ словомъ, бѣдность и нищета стали прославляться.

Продолженіе и полное развитіе этого направленія дано въ первоначальномъ христіанствѣ. Въ откровеніи Іоанна особенно чувствуется ненависть безсилія. Здѣсь была объявлена война между Іудеею и Римомъ, между безсиліемъ и силой; принесены были

въ жертву свобода, гордость и духовная самостоятельность. У Павла въ особенности послѣдовательно проведенъ этотъ ходъ мыслей. Апостолы не понимали смерти Иисуса, которая была именно великимъ дѣйствіемъ свободы; они сдѣлали изъ нея искупительную жертву, прославленіе страданія. Въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ Ницше скопляетъ въ своихъ сужденіяхъ о христіанствѣ такое огромное количество брани, что сестра его думаетъ объяснить это исключительно злоупотребленіемъ хлорала въ послѣдній годъ, предшествовавшій катастрофѣ.

Но моральное возстаніе рабовъ происходило, по мнѣнію Ницше, не одинъ, а нѣсколько разъ. До христіанства такими же возстаніями, лишь болѣе благороднаго свойства были буддизмъ и сократизмъ. Позднѣе, реформація является возстаніемъ противъ знатной свѣтскости католической церкви и Возрожденія; къ числу такихъ же возстаній относятся свободомысліе, революція, демократія и естествознание (которое, въ виду допускаемаго имъ принципа всеобщей закономѣрности, есть демократизація природы!). Съ неудержимой поспѣшностью развиваетъ Ницше понятіе моральнаго возстанія рабовъ; послѣ того, какъ онъ разъ напалъ на это понятіе, оно дѣйствуетъ на него, какъ навязчивая идея, примѣняемая имъ къ весьма различнымъ, взаимно противорѣчающимъ стремленіямъ.—Если позволительно искать гдѣ-нибудь въ идеяхъ Ницше признаковъ его болѣзненнаго состоянія, то именно здѣсь, гдѣ онъ подпиливаетъ сукъ, на которомъ самъ сидитъ.

Но Ницше не замѣтилъ того, что біеніе пульса «жизни» бываетъ особенно полно и сильно именно у тѣхъ, кого онъ называетъ рабами. Первоначальное

христіанство есть именно то, что Ницше опредѣляетъ, какъ діонисовское движеніе, какъ взрывъ въ духовной жизни, отчасти въ формѣ экстаза; это есть проявленіе великаго страстнаго стремленія, exzelsior! Іерархія и церковная организація сыграли по отношенію къ первоначальному христіанству роль, сходную съ той, которую сыграли Дельфы по отношенію къ вакханству: на пути могучаго потока онѣ воздвигали преграды, не всегда дѣйствуя при этомъ по-аполлоновски, несмотря на всю знатность, которая въ глазахъ Ницше отличаетъ организованную іерархію. Аналогичныя замѣчанія можно сдѣлать и по отношенію къ другимъ «возстаніямъ рабовъ».

Подтверженіе своей теоріи возстанія рабовъ Ницше находилъ въ томъ мнимомъ наблюденіи, что счастливые бываютъ лучшими людьми, чѣмъ несчастные. Счастливые живутъ сами изъ себя, проявляютъ свою дѣятельность произвольно, какъ опредѣляемую изнутри активность. Имъ, какъ людямъ независимымъ, не вѣдомы ни ненависть, ни извращеніе. Дѣятельность несчастныхъ опредѣляется извнѣ: это дѣятельность реактивнаго свойства; зависть, недоверіе, ненависть и обманъ свойственны имъ, какъ людямъ зависимымъ. Счастливые утверждаютъ, несчастные отрицаютъ. Нельзя, конечно, оспаривать того, что счастливыя или активныя натуры, «давая волю власти» и порождая вокругъ себя страданіе, должны и легче забывать, чѣмъ тѣ, на которыхъ они проявляютъ свою власть. Непослѣдовательно, однакоже, отводитъ презрѣнію такую значительную роль въ психологіи счастливыхъ, такъ какъ презрѣніе есть безспорно реактивное чувство.

Это обоснованіе, однако, не есть окончательное. Последняго обоснованія соціального дуализма и теоріи возстанія рабовъ Ницше ищетъ страннымъ образомъ въ принципѣ благополучія.

Ж. Философское обоснованіе соціального дуализма.

Ницше часто называетъ себя имморалистомъ, заявляя при этомъ, что хочетъ уничтожить всякую мораль; и, какъ извѣстно, одно изъ его сочиненій называется «По ту сторону добра и зла». Однако предыдущее должно было сдѣлать яснымъ, что онъ хочетъ уничтожить только мораль рабовъ. Въ одномъ мѣстѣ онъ самъ говоритъ (по аналогіи съ извѣстной эпиграммой Шиллера), что хочетъ упразднить мораль «по соображеніямъ моральнаго свойства». Онъ хочетъ производить переоцѣнку, но для этого требуется масштабъ, принципъ, который неизбѣжнымъ образомъ долженъ выражать какую-нибудь основную цѣнность. И вотъ, задавшись вопросомъ, каковъ этотъ принципъ оцѣнки у Ницше, мы, къ нашему удивленію, найдемъ, что это — принципъ благополучія («благополучіе человѣка», смотри предисловіе къ «Genealogie der Moral»). Основной вопросъ для Ницше сводится къ слѣдующему: могли или не могли содѣйствовать прежнія нравственныя цѣнности благополучію человѣческаго рода. Главная его точка зрѣнія заключена всегда въ вопросѣ: выражаетъ ли данное дѣйствіе или личность подъемъ или упадокъ жизненной силы. Онъ ставитъ себѣ теперь (правда, нѣсколько поздно) задачу — научнымъ образомъ размѣстить цѣнности въ восходящемъ порядкѣ, опредѣляемомъ степенью или объемомъ силы («Zahl- und Masskala der Kraft»).

«*Wille zur Macht*», афор. 353). Къ сожалѣнію, онъ былъ настолько поглощенъ декламаціей противъ морали рабовъ и противъ стада, что ему не удалось серьезнымъ образомъ заняться этой задачей и такимъ образомъ развить въ болѣе опредѣленной формѣ то, что онъ называетъ своимъ *нравственнымъ натурализмомъ*. («*Wille zur Macht*», афор. 192). Нужно произвести діонисовскую оцѣнку, нужно создать этику жизненной силы и жизнерадостности. Начиная съ той вершины радости, гдѣ человекъ всецѣло и вполнѣ чувствуетъ себя обожествленной формой и самооправданіемъ природы, и спускаясь внизъ до радости здоровыхъ мужиковъ и полулюдей, полу-животныхъ— всю эту длинную, громадную свѣтовую и цвѣтовую лѣствицу счастья греки, не безъ благодарнаго благоговѣнія посвященныхъ въ таинство, называли «Діонисъ!» («*Wille zur Macht*», афор. 482). Требуется, слѣдовательно, создать счастье, соответствующее данной ступени жизни. Этика благополучія, которую Ницше такъ часто высмѣиваетъ, можетъ,—если откинуть нѣкоторые виды «знатности», которыми прикрываются неразрѣшенные проблемы,—принять такую точку зрѣнія, имѣя въ виду особенно опредѣленное заявленіе Ницше, что рѣчь идетъ не о счастьѣ отдѣльнаго индивидуума или отдѣльной касты, но что могучій ростъ и счастье жизни, которыхъ онъ требуетъ, требуются ради рода, лишь ради общей жизни». Самосохраненію отдѣльнаго индивидуума можно придавать значеніе лишь постольку, поскольку это касается цѣлаго рода; собственно говоря, понятіе индивидуума, особи, какъ его до сихъ поръ представляли себѣ, есть плодъ ошибки («*Götterdämmerung*», афор. 33).

Соціальный дуализмъ и мораль господъ находятъ въ этомъ свое послѣднее основаніе. Господинъ и сверхчеловѣкъ имѣютъ въ такомъ случаѣ свою цѣль не только въ самихъ себѣ; окончательная цѣнность ихъ опредѣляется положеніемъ, которое они занимаютъ на восходящей линіи жизни рода, опредѣляется, слѣдовательно, вкладомъ, который они вносятъ въ развитіе человѣческой жизни. — Петръ Гастъ, ученикъ и толкователь Ницше, готовъ допустить, что учитель его въ извѣстномъ смыслѣ утилитаристъ, но что его утилитаризмъ не совпадаетъ съ обычнымъ утилитаризмомъ, принимающимъ въ расчетъ только ближайшую пользу. (Къ сожалѣнію, онъ не говоритъ, гдѣ можно было бы найти этотъ «обыкновенный утилитаризмъ». Утилитаризмъ во всѣхъ своихъ формахъ требуетъ, чтобы результаты, къ которымъ ведетъ тотъ или иной поступокъ, были прослѣживаемы возможно дальше).

Само по себѣ было бы вполне возможно, что благополучіе рода требуетъ рѣзкой противоположности между господами и рабами, хотя и трудно представить себѣ, какъ удержать и провести подобную противоположность на ступени западно-европейской культуры. Но Ницше не дѣлаетъ серьезной попытки доказать это. Попытка, предпринятая въ свое время Джономъ Стюартомъ Миллемъ, показать въ духѣ его основной демократической точки зрѣнія необходимость индивидуальной свободы, индивидуальнаго своеобразія и величія, гораздо серьезнѣе попытки показать необходимость рабства, предпринимаемой Ницше въ духѣ его основной аристократической точки зрѣнія. И, однакоже, Ницше высмѣиваетъ какъ Милля, такъ и другихъ англійскихъ мыслителей.

лей, у которыхъ онъ—если разсматривать его, какъ строгаго методическаго изслѣдователя,—недостойнъ развязать ремень на обуви ногъ ихъ.

Во всякомъ случаѣ можно утвердительно сказать одно: интересамъ человѣческаго рода болѣе всего могъ бы послужить социальный дуализмъ, и это вполне мыслимо; но видѣть послѣднюю цѣль исключительно въ отдѣльномъ индивидуумѣ или кастѣ, и, несмотря на это, въ то же время считать послѣдней цѣлью благополучіе цѣлаго рода—это вполне немыслимо, потому что самопротиворѣчиво.

Но, приближаясь къ послѣднимъ, рѣшающимъ пунктамъ, Ницше перестаетъ быть философомъ и становится поэтомъ. Что ему не удалось продумать на пути отвлеченнаго мышленія, то явилось ему какъ великое видѣніе будущаго, и къ этому видѣнію мы должны будемъ обратиться, чтобы услышать его послѣднее слово. ⁴⁹

3. Последнее ДА и смерть Заратустры.

Бурное стремленіе окончательно преодолѣть міровозрѣніе, къ которому Ницше въ первые годы молодости пришелъ подъ вліяніемъ Шопенгауэра и Вагнера, неудержимо влекло его по контрасту къ той его мысли или тому видѣнію, которое стоитъ въ такомъ рѣзкомъ противорѣчьи со всѣмъ, что онъ передъ тѣмъ или въ то же время утверждалъ въ качествѣ полемиста. Какъ полемистъ, онъ реагируетъ противъ своихъ современниковъ; въ своихъ видѣніяхъ онъ реагируетъ противъ самого себя, и для этой реакціи онъ не можетъ найти достаточно сильныхъ выраженій. Форма отвлеченной мысли здѣсь недостаточна; но для этого въ его распоряженіи

высокая поэзія, окрыляемая мощнымъ настроеніемъ. Теперь онъ снова возвращается къ основной мысли своего юношескаго произведенія *Die Geburt der Tragödie*.

Жизнь должна быть прославляема. Инстинктъ жизни выражается какъ воля къ власти, и эта воля можетъ и должна быть достаточно сильной и смѣлой, чтобы выбрать даже страданіе, и притомъ не только какъ средство, чтобы пожелать повторенія жизни, совершенно той же жизни, какою она разъ уже познала ее, со всею ея тяготою и страданіемъ.

Заратустра, пророкъ, собралъ наверху, въ своей горной пещерѣ людей высшей породы, тѣхъ, которые страдали отъ несправедливостей и преслѣдованія со стороны демократической черни. Онъ говоритъ имъ, что жизнь ихъ будетъ становиться все хуже и тяжелѣе, что все больше и больше будетъ гибнуть ихъ. Нужно помышлять не о сохраненіи человѣка, а о грядущемъ сверхчеловѣкѣ. Въ человѣкѣ можно любить лишь переходную ступень и закатъ. Великія, далекія и высшія силы совершаютъ свою работу, и что же въ томъ удивительнаго, если разбивается тотъ хрупкій сосудъ, въ которомъ онѣ дѣйствуютъ. Состраданіе къ этимъ высшимъ людямъ— послѣдній грѣхъ Заратустры («*Also sprach Zarathustra*», IV).

Что же такое сверхчеловѣкъ? Это есть форма существованія, которая относится такъ къ человѣку, какъ послѣдній къ обезьянѣ. Въ его возникновеніи— «смыслъ земли». Это новый типъ жизни, который долженъ быть осуществленъ, и въ словѣ «сверхчеловѣкъ» выражается понятіе или символъ этого типа («*Wille zur Macht*», афор. 390). Когда насту-

пить великій полуденный часъ на пути развитія чело-
вѣчества, оно будетъ видѣть въ осуществленіи
этого типа свою надежду и свою задачу. Теперь
Ницше придаетъ больше значенія, чѣмъ прежде, на-
деждѣ, взгляду, брошенному въ будущее. Но вотъ
что особенно важно: намеки на новый жизненный
типъ, которые можно найти въ болѣе положитель-
номъ развитіи его взглядовъ, ведутъ въ другомъ
направленіи, чѣмъ данное имъ изображеніе морали
господъ. Онъ не требуетъ уже болѣе простой силы,
а требуетъ, напротивъ, великодушной любви къ лю-
дямъ. Даже въ христіанствѣ онъ находитъ теперь
слишкомъ мало любви, потому что оно призываетъ
горе на тѣхъ, кто смѣется.—Какъ скоро Ницше при-
ходится давать положительное развитіе своему идеалу,
воздерживаясь отъ реактивныхъ настроеній, поня-
тіе сверхчеловѣка подвергается у него нѣкоторымъ
измѣненіямъ. Это замѣтно прежде всего на самомъ
Заратустрѣ. Склонивъ людей высшей породы при-
соединиться къ его мысли, онъ почувствовалъ, что
близокъ великій полдень. Онъ не въ силахъ болѣе
оставаться въ своемъ возвышенномъ горномъ уеди-
неніи. Неудержимо хочется ему, подобно солнцу,
бросать лучи своего свѣта на міръ. «Ты, великое
свѣтило», обращается онъ къ солнцу, «ты, глубокій
глазь, преисполненный счастья, что стало бы со
всѣмъ твоимъ счастьемъ, если бы не было у тебя
тѣхъ, кому ты свѣтишь» («Also sprach Zarathustra»,
IV. Das Zeichen). «Еще разъ сойду я къ людямъ:
среди нихъ хочу я найти конецъ свой и, умирая,
дать мой богатѣйшій даръ имъ! У солнца научился
я этому. На закатѣ изъ неисчерпаемыхъ богатствъ
своихъ сыплеть оно, богатѣйшее изъ богатыхъ,

золото въ море, чтобъ и бѣднѣйшій рыбакъ могъ грести золотымъ весломъ. Разъ какъ-то видѣлъ я это, и при видѣ этого слезы изъ глазъ моихъ полились!» («Also sprach Zarathustra», III. Von alten und neuen Tafeln). Заратустра ненавидитъ теперь свою собственную ненависть. «Благословляющимъ сталъ я и утверждающимъ; для того я долго боролся и борцомъ сталъ, чтобы въ нѣкѣй часъ руки были свободны для благословленія» (тамъ же, Vor Sonnenaufgang). Здѣсь воля къ власти выражается, безспорно, иначе, чѣмъ тамъ, гдѣ руководящую роль играло презрѣнiе къ стаду. Именно инстинктъ жизни, стремленiе вымести пессимизмъ изо всѣхъ уголковъ, приводитъ Ницше къ этой вершинѣ. Послѣдовательное развитiе основной мысли Ницше находитъ себѣ здѣсь свое завершенiе.

Теперь, ясно сознавъ цѣль и настоящую свою задачу, Заратустра зацѣпляетъ свою полуночную пѣснь. Пѣснь эта (Ницше называетъ ее «наиболѣе одинокой изъ когда-либо сложенныхъ пѣсней») была написана ночью въ лоджiи на пiацца Барбарина въ Римѣ; въ «Заратустрѣ» она отнесена на полуночный часъ; дѣйствiе происходитъ передъ пещерой Заратустры. Въ этихъ строфахъ выражено одно цѣльное настроенiе, въ нихъ намѣчены резюмирующiя мысли философии Ницше, и закрѣпить и передать ихъ въ иной формѣ ему не удавалось. Здѣсь онъ такъ близко подошелъ къ великому концентрированному выраженiю вдохновенной резиньяци и сбывшихся надеждъ, какъ только это возможно. Вотъ эта пѣснь *):

*) Внимай, о человѣкъ! Что говоритъ глубокая полночь? „Я спалъ, я спалъ, я очнулся отъ глубокаго сна: мiръ глубокъ, и

O Mensch! gib acht!
Was spricht die tiefe Mitternacht?
„Ich schlief, ich schlief,—
Aus tiefem Traum bin ich erwacht:—
Die Welt ist tief,
Und tiefer, als der Tag gedacht.
Tief ist ihr Weh,—
Lust—tiefer noch als Herzeleid:
Weh spricht: Vergeh!
Doch, alle Lust will Ewigkeit,—
—will tiefe, tiefe Ewigkeit!“

Страданіе, горе, сомнѣніе и презрѣніе научили Ницше глубокой вѣрѣ въ жизнь. Здѣсь въ поэтической формѣ выражается старая біологическая теорія о чувствѣ удовольствія, какъ выраженіи силы и роста жизни. Въ малѣйшемъ проявленіи удовольствія онъ видитъ волю къ поддержанію и продолженію жизни. Но послѣдняя мысль, воля къ поддержанію жизни, принимаетъ у Ницше нѣсколько странную форму. Она совпадаетъ съ волей къ повторенію жизни. Новое повтореніе въ будущемъ разъ случившагося, и повтореніе въ томъ же самомъ видѣ, представлялось для Ницше въ концѣ-концовъ совершенно необходимымъ. Онъ исходитъ изъ того, что въ мірѣ, состоящемъ изъ опредѣленнаго числа элементовъ, возможно лишь опредѣленное конечное число комбинацій. Какъ скоро возможное число комбинацій исчерпано, должно произойти повтореніе. Міровой процессъ описываетъ движеніе круговое, которое безконечно часто повторялось и впредь бу-

глубже, чѣмъ думалъ день. Глубоко его страданіе, но радость еще глубже сердечнаго горя. Страданіе говоритъ: пройди! А всякая радость хочетъ вѣчности—хочетъ глубокой, глубокой вѣчности“.

детъ также повторяются ⁵⁰. Эта мысль преисполнила Ницше отчаяніемъ, когда онъ впервые постигъ ее. Онъ видѣлъ въ ней естественно-научную необходимость, которая подвергала жестокому испытанію его оптимизмъ. Теперь приходилось не только выбрать и брать страданіе, но и все разъ выстраданное приходилось вновь и вновь претерпѣвать. Тѣмъ больше было побѣдоносное его ликованіе, когда онъ преодолѣлъ этотъ страхъ повторенія и въ этой побѣдѣ нашелъ высшее, въ предѣлахъ возможнаго, утвержденіе жизни. Интересно, что Ницше совпадаетъ здѣсь къ Киркегоромъ, которому повтореніе также представлялось пробнымъ камнемъ силы и важности жизни. Положеніе Киркегора: «Кто хочетъ повторенія, тотъ мужъ» принадлежитъ также къ основнымъ положеніямъ Ницше.—Эта мысль есть основная мысль «Заратустры», но она нерѣдко затемняется въ этомъ сочиненіи тѣмъ, что прорываются афоризмы, не всегда ясно связанные съ нею. Если бы Ницше удалось написать конецъ книги, то идея этого сочиненія получила бы болѣе полное и правильное выраженіе.

Мысль о вѣчномъ повтореніи Заратустра возвѣщаетъ сначала тѣмъ высшимъ людямъ, которыхъ онъ собралъ вокругъ себя передъ своей горной пещерой. Послѣ нѣкотораго сопротивленія съ ихъ стороны, онъ склоняетъ ихъ согласиться съ нею, такъ что даже «самый отвратительный человѣкъ» восклицаетъ: «такъ это была жизнь? Пусть такъ, еще разъ!» Послѣ этого Заратустра сходитъ внизъ, чтобы широкой людской массѣ возвѣститъ условія жизни. Онъ собираетъ людей на праздникъ и даетъ имъ новые законы; устанавливается своего рода та-

бель о рангахъ, въ основу которой кладутся дѣйствительныя цѣнности жизни. Борьба кастъ счастливо окончена; задачей касты господъ опредѣленно признается теперь завоевать себѣ глубокое, безусловное довѣріе подвластныхъ. Ненависть противъ демократической нивелировки имѣла свое время, которое теперь отошло. Затѣмъ Заратустра переходитъ къ своей настоящей задачѣ. Сначала онъ возвѣщаетъ великую надежду на приходъ сверхчеловѣка; приходъ его становится возможенъ, благодаря тому, что была произведена новая оцѣнка. Затѣмъ наступаетъ великое страшное мгновеніе, когда Заратустра возвѣщаетъ людямъ, что все будетъ повторяться. Но теперь эта мысль выносима уже не только для него самого, но и для людей. На его вопросъ: «Желаете ли вы всего этого еще разъ?» всѣ отвѣчаютъ: «Да», и Заратустра умираетъ отъ радости. (Смотри наброски къ 5-ой и 6-ой части *Also sprach Zarathustra*, собраніе сочиненій XII, стр. 321 и сл.).

Здѣсь въ поэтической формѣ Ницше отказывается отъ соціальнаго дуализма и морали господъ. Уже тотъ фактъ, что Заратустра сходитъ внизъ, чтобы возвѣстить толпѣ великія истины, является доказательствомъ этого, будучи вмѣстѣ съ тѣмъ и доказательствомъ того, что борьба кастъ окончена. Теперь весь родъ имѣетъ одну общую цѣль.

Ницше подвергаетъ нашу вѣру въ жизнь жестокому испытанію—этого нельзя отрицать. Можно, однакоже, глубоко вѣрить въ жизнь, но не имѣть въ то же время ни малѣйшаго желанія снова продѣлать тѣ же самыя глупости или проказы юности, или вновь и вновь переживать тѣ же страданія и огорченія. Но нѣтъ у насъ и основаній предполагать

абсолютное повтореніе. Въ опытѣ мы не находимъ чего-либо подобнаго, и чѣмъ глубже наше познаніе проникаетъ въ бытіе, тѣмъ неисчерпаемѣе оказывается послѣднее, тѣмъ больше и больше многообразія находимъ въ немъ, новыя и новыя возможности открываемъ въ немъ. Жизнепониманіе, призывающее насъ къ борьбѣ, а къ борьбѣ будетъ призывать насъ всякое жизнепониманіе, которое хочетъ глядѣть прямо въ глаза дѣйствительности, должно отводить главное мѣсто мысли о новомъ и неизвѣстномъ, которое представляется намъ то въ видѣ грозной опасности, то какъ увлекательная задача, то какъ манящая надежда. Ничто не говоритъ намъ о такой узости границъ бытія, чтобы ограниченные въ числѣ существованія должны были вѣчно смѣнять другъ друга. Нѣтъ поэтому нужды, чтобы наша вѣра въ жизнь проходила черезъ то чистилище, которое Ницше готовитъ ей въ своемъ діонисовомъ одушевленіи.

Ницше до крайности напрягалъ, какъ мы видѣли, чувства дисгармоніи и презрѣнія; такъ и въ его заключительныхъ мысляхъ высшей степени напряженія достигается реакція противъ всякаго пессимизма. Господство экспансивнаго чувства надъ мышленіемъ сказывается у Ницше въ каждомъ пунктѣ. Онъ займетъ свое мѣсто въ исторіи философіи не потому, чтобы у него можно было найти научную разработку философскихъ проблемъ, а благодаря той страстности и тому часто гениальному паѳосу, съ какимъ у него высказываются взаимно противорѣчащія точки зрѣнія, получающія, въ силу этого, ясную и рѣзкую постановку. Его значеніе симптоматическое. Онъ сдѣлалъ насъ свидѣтелями внутренней драмы души, глубоко и энергично чувствовавшей тенденціи времени и жизни.

III. Рудольфъ Эйкенъ.

Этотъ остроумный мыслитель (род. въ 1846 г.), дѣятельность котораго протекала и протекаетъ въ старинномъ очагѣ идеализма, въ Іенѣ, послѣ цѣлаго ряда предварительныхъ работъ («*Die Einheit des Geisteslebens*», 1888, и «*Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*», 1896) посвятилъ особое сочиненіе — «*Der Wahrheitsgehalt der Religion*» (1901 г.) — выясненію своего отношенія къ религіозной проблемѣ.

Эйкенъ не имѣетъ въ виду дать въ своемъ сочиненіи религіозно-философскую систему. Такая система, по его мнѣнію, и невозможна въ настоящее время въ виду неясности и неопредѣленности, господствующихъ въ области религіозной жизни. «При умственной анархіи нашего времени нельзя опереться на какой-либо твердый и признанный пунктъ; всякое болѣе глубокое изслѣдованіе должно обращаться къ самымъ основамъ религіозной жизни и, отправляясь отсюда, возводить новое построеніе. Такъ и мы должны были, отправляясь отъ общаго разсмотрѣнія условій человѣческаго существованія, шагъ за шагомъ подходить къ тому моменту, когда появляется религіозная проблема, которая, разъ возникнувъ, становится затѣмъ центромъ всѣхъ нашихъ стремленій найти душу и смыслъ существованія». Авторъ называетъ себя человѣкомъ ищущимъ и обращается къ ищущимъ. Въ современномъ обществѣ онъ находитъ страстные исканія религіи, связанныя съ яснымъ сознаніемъ недостаточности теперешней ея формы. Новый жизненный типъ, съ защитой котораго выступило Возрожденіе, и новое направленіе, которое принимаетъ, благодаря этому, работа мысли,

должны были отклонять отъ христіанства. Но величественная культура, въ условіяхъ которой сложились этотъ жизненный типъ и эта работа мысли, привела къ нѣкоторымъ внутреннимъ осложненіямъ, и вѣра въ ея полное совершенство оказалась поколебленной. Зарождается поэтому мысль искать въ религіи вѣчнаго, непреходящаго содержанія. Является потребность въ какой-нибудь великой цѣли, которая не только освѣщала бы болѣе широкій кругъ дѣятельности и жизни человѣчества, но могла бы возвышать и отдѣльнаго человѣка надъ мелочными сплошь да рядомъ условіями его существованія. вмѣстѣ съ тѣмъ вновь выступаютъ на первый планъ старыя жизненныя загадки, которыя могли казаться рѣшенными или, во всякомъ случаѣ, оттѣсненными на задній планъ. Особенно сильно чувствуется рѣзкое противорѣчіе между духовными дарованіями человѣка и настоящимъ состояніемъ, въ которомъ онъ теперь находится. Все это ведетъ къ борьбѣ между религіей и культурой.

Но ни религія сама по себѣ, ни культура сама по себѣ не располагаютъ средствами для полного рѣшенія этой борьбы. Для полного рѣшенія требуется строго различать, какъ въ религіи, такъ и въ культурѣ, между вѣчнымъ и преходящимъ, между неизбѣжнымъ и подлежащимъ устраненію. Необходимо подвергнуть пересмотру основныя условія нашей духовной жизни, и этотъ пересмотръ есть дѣло философіи, не въ томъ смыслѣ, конечно, что философія можетъ построить религію, потому что религія есть нѣчто фактическое, есть проявленіе реального бытія, которое, если только оно существуетъ, можетъ, правда, быть констатировано, но не можетъ быть

искусственно создано. Но такъ какъ въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ о констатированіи факта духовнаго, то такое установленіе факта вовсе не такъ просто; требуется нѣкоторая умственная работа для того, чтобы найти особое мѣсто, занимаемое религіей въ общемъ жизненномъ обиходѣ.

Философія можетъ сдѣлать въ этомъ отношеніи одно лишь: указать нѣкоторыя возможности, которыя, черезъ посредство великихъ личностей и послѣ великихъ сплосъ да рядомъ переворотовъ въ условіяхъ человѣческаго существованія превратимы въ реальности. Но если можно показать, что религія стоитъ въ тѣсной связи съ сокровенными основами нашего существованія, то всѣ нападки на нее, всякая критика ея могутъ лишь содѣйствовать раскрытію сокровеннаго, вѣчнаго ядра ея.

Религіозная проблема порождается тѣмъ положеніемъ, какое духовная жизнь занимаетъ въ бытіи: существованіе и развитіе духовной жизни предполагаютъ, что за духовными процессами, которые мы находимъ въ опытѣ, и по ту сторону ихъ лежитъ вѣчный, стройный духовный міръ («духовная субстанція, носитель духовнаго содержанія»), который содержитъ въ себѣ и *возможности* новыхъ образованій, и уже сложившіеся *продукты* развитія. Духовная жизнь должна бытъ нѣчто болѣе, чѣмъ простое явленіе, должна содержать въ себѣ болѣе того, что можетъ показать въ ней психологія, она должна носить въ себѣ вѣчный принципъ. Кромѣ психологическаго, необходимо еще и метафизическое разсмотрѣніе. Для такого разсмотрѣнія сущность и цѣнность совпадаютъ, такъ какъ высшій предметъ его и есть именно цѣнное ядро бытія. Лишь та-

кимъ разсмотрѣніемъ устанавливается и дается центральное содержаніе жизни.

Древняя культура слишкомъ высоко цѣнила форму; культура, основаніе которой было положено Возрожденіемъ, слишкомъ высоко цѣнила силу. Истинная культура, носящая религіозный характеръ, въ противность «развитію формы» и «развитію силы» выставляетъ «созиданіе сущности». Какъ форма, такъ и сила должны служить нѣкоторому цѣнному содержанію. Развитие одной лишь формы ведетъ къ тому, что сущность застываетъ въ произведеніяхъ пластическаго искусства, которыя должны разъ навсегда выразить вѣчное; развитие одной лишь силы ведетъ къ безустанному движенію и, слѣдовательно, къ уничтоженію всякой сущности. Созиданіе сущности, напротивъ, утверждаетъ постоянное взаимодействіе между вѣчностью и временемъ, при чемъ вѣчныя возможности путемъ работы во времени превращаются въ реальности, а съ другой стороны результаты этой работы сохраняются въ формахъ вѣчности. Сохраненіе даннаго и порожденіе новаго содержанія должны итти рука объ руку, дабы мы могли приблизиться къ истинной дѣйствительности.

Ходъ мыслей, приводящій къ утверженію возможности и необходимости «созиданія сущности», называется у Эйкена *ноологическимъ* (отъ *ноос*, разумъ, духъ, который неоплатоники ставили выше, чѣмъ *psyche*, душу). Этотъ ходъ мыслей противопоставляется у него психологическому разсмотрѣнію, которое занимается лишь данною намъ въ опытѣ жизнью сознанія. По его убѣжденію, этимъ не вводится ничего новаго, а повторяется лишь та старая

истина, на которой особенно настаивалъ Кантъ, проводя опредѣленное различіе между логическимъ, этическимъ и эстетическимъ способомъ разсмотрѣнія, съ одной стороны, и эмпирико-психологическимъ, съ другой. Правомѣрность или цѣнность противопоставляются, съ этой точки зрѣнія, дѣйствительности, при чемъ, однакоже, правомѣрность признается въ концѣ-концовъ высшимъ видомъ дѣйствительности. Ноологическій ходъ мыслей отличенъ отъ спекулятивнаго или метафизическаго хода мыслей прежнихъ временъ, думавшаго приблизиться къ пониманію явленій путемъ теоретическихъ отвлеченій. Ноологическій методъ опирается на опытъ, на фактъ. Объяснить ноологически значитъ включить данное проявленіе духовной жизни въ общее цѣльное содержаніе ея, показать его назначеніе и его положеніе въ общемъ строѣ духовной жизни и такимъ образомъ освѣтить и укрѣпить его. Это объясненіе отличается отъ психологическаго, состоящаго лишь въ указаніи процессовъ, путемъ которыхъ человѣкъ пріобрѣтаетъ и усваиваетъ извѣстное духовное содержаніе. Слѣдуетъ примѣнять оба эти метода, чтобы преодолѣть противоположность идеализма и реализма. Идеализмъ утверждалъ самостоятельность и самобытную цѣнность духовнаго содержанія; оправданіемъ реализма служить то, что онъ особенно выдвигаетъ естественныя условія. Реалистическій способъ разсмотрѣнія примѣнимъ тамъ, гдѣ въ предѣлахъ духовнаго цѣлаго, утверждаемаго ноологическимъ толкованіемъ, удастся найти спеціальныя законы и причины; но онъ неправъ, если полагаетъ, что причинное объясненіе можетъ служить послѣднимъ мѣриломъ истины. Идеализмъ былъ правъ въ своемъ

требованіи искать въ бытіи цѣннаго содержанія, но не считался съ реальными условіями.

И вотъ, ноологическое разсмотрѣніе, по мнѣнію Эйкена, ведетъ прямымъ образомъ къ факту, утверждаемому религіей: къ наличности абсолютной духовной жизни, которая стоитъ выше данныхъ въ опытѣ проявленій жизни и тѣмъ не менѣе въ нихъ дѣйствуетъ. Безъ живой наличности, въ нашемъ эмпирическомъ мірѣ, міра болѣе высокаго нѣтъ религіи, при чемъ между этими мірами должно существовать нѣкоторое ирраціональное отношеніе. Религія можетъ существовать безъ вѣры въ боговъ, доказательствомъ чего служитъ подлинный буддизмъ. Но безъ всякаго просвѣта въ мірѣ, лежащей за предѣлами опыта, религія была бы пустымъ словомъ. Противоположность сущности и формы бытія является основнымъ мотивомъ религіозной жизни: для голаго опыта духовная жизнь есть какъ бы нѣкоторое прибавленіе къ матеріальному бытію, какъ бы второстепенная вещь; но это противорѣчитъ безусловнымъ требованіямъ, которыя ставитъ духовная жизнь, и тѣмъ возвышеннымъ цѣностямъ, которыя она утверждаетъ.

Если принять основное положеніе религіи, то и дѣйствительность принимаетъ иной видъ. Міросозерцаніе, отправляющееся отъ требованій религіознаго характера, сосредоточиваетъ вниманіе на пребывающемъ (въ противоположность измѣчивому), на свободномъ (въ противоположность просто естественному), на разумномъ (въ противоположность неразумному). Оно будетъ принимать въ соображеніе особенно тѣ пограничные пункты, въ которыхъ начинается та или иная новая сфера, напр., тѣ пункты, гдѣ совер-

шается переходъ отъ неорганическаго къ органическому, отъ жизни природы къ жизни души, отъ жизни души къ жизни духа, и въ этой лѣствицѣ оно будетъ видѣть постепенное развитіе внутренней сущности бытія. Но подобное религіозное міропониманіе не поддается доказательству. Оно имѣетъ характеръ непосредственнаго убѣжденія, не подходитъ подъ понятіе науки. Дѣло философіи опредѣлить отношеніе и установить границу между научнымъ и религіознымъ міросозерцаніемъ.

Основной мотивъ религіозной жизни слѣдуетъ искать въ нѣкоторой духовной потребности. Рѣчь идетъ здѣсь не объ эмпирическомъ счастіи человѣка и сохраненіи его; цѣлостность и единство духовной жизни, какъ основа всѣхъ частныхъ и индивидуальныхъ жизненныхъ проявленій, имѣетъ рѣшающее значеніе здѣсь. Сохраненіе этой основы ставится на карту, такъ какъ опытъ самъ по себѣ не даетъ достаточныхъ для этого подтвержденій. Все зависитъ отъ того, можетъ ли сложиться у человѣка достаточно сильная потребность, чтобы стойко держаться въ этомъ пунктѣ опредѣленнаго убѣжденія. Съ эмпирической точки зрѣнія существуетъ немало законныхъ основаній для сомнѣній. Свидѣтельство опыта вовсе не говоритъ въ пользу того, чтобы міръ духа былъ самостоятельнымъ міромъ, и еще менѣе въ пользу того, чтобы онъ былъ главнымъ центромъ бытія. Въ поступательномъ ходѣ культуры личность приносится въ жертву обществу и прогрессу. Въ самой духовной жизни обнаруживаются противоборствующія тенденціи: часть противостоитъ части, а также и цѣлому; различныя направленія духовной жизни вступаютъ въ борьбу

другъ съ другомъ, и зло проявляетъ себя, какъ реальная сила.

Противъ возникающихъ такимъ образомъ сомнѣній Эйкенъ указываетъ прежде всего на то, что именно интенсивное сознание дисгармоніи является слѣдствіемъ высокихъ требованій, предъявляемыхъ къ жизни человѣкомъ. Горечь страданія, стойкость сопротивленія свидѣтельствуютъ о глубинѣ нашего бытія и о наличности высшихъ силъ въ нашемъ существѣ. Съ устраненіемъ противорѣчій должно исчезать и страданіе. Въ эпохи бѣдствій и тяжелыхъ испытаній человѣчество никогда не сомнѣвалось въ идеальныхъ задачахъ своего существованія; но сомнѣніе это процвѣтало въ тѣ эпохи, когда царили инертное благополучіе и надменная сытость.

Такому сомнѣнію слѣдуетъ далѣе, по убѣжденію Эйкена, противопоставлять болѣе сильныя и концентрированныя формы религіозной жизни, чѣмъ тѣ, въ какія отливается неопредѣленная и универсальная религія, описанная выше. Онъ указываетъ на значеніе великихъ личностей для исторіи религій. Въ нихъ божественное начало проявлялось болѣе глубокимъ и сильнымъ образомъ, чѣмъ у другихъ людей; у нихъ былъ даръ передавать разнообразныя опыты своей религіозной жизни въ ясныхъ и яркихъ образахъ. Въ этихъ личностяхъ рѣшительнымъ образомъ прорывалась наружу новая жизнь и имѣла опредѣляющее воздѣйствіе на историческое развитіе рода. Выясняя значеніе такихъ личностей, мы должны перейти отъ *религии универсальной* къ *религии характерной*.

Подъ «характерной религіей» Эйкенъ разумѣетъ историческія или позитивныя религіи, поскольку

эти религіи, каждая своимъ особымъ образомъ, даютъ новую, цѣльную и въ основныхъ своихъ чертахъ ясную картину жизни, противопоставляя создаваемый ими образъ міру опыта. Она отличается отъ «универсальной религіи» этой опредѣленностью своихъ очертаній, безъ которой нельзя было бы послѣдовательно выдержать противоположность міровъ духовнаго и эмпирическаго. Она порождается великими личностями и возвышается надъ всякой культурой какого-либо опредѣленнаго народа, какъ непосредственное обнаруженіе сокровенной сущности духовной жизни. Безъ такой характерной религіи никакая самостоятельная интимная жизнь въ духѣ невозможна. Такая религія служитъ не только внѣшнимъ украшеніемъ жизни; въ ней находятъ себѣ выходъ и обнаруженіе новая жизнь, новая дѣйствительность. Но эти стремительныя обнаруженія новой жизни, знаменуемая появленіемъ великихъ положительныхъ религій, являются лишь высшими точками и поворотными моментами болѣе широкаго процесса. Не въ этихъ только опредѣленныхъ пунктахъ возникаетъ божественное начало, находящее себѣ проявленіе въ нихъ.

Для выраженія этой высшей нарождающейся жизни наши понятія недостаточны, и мы вынуждены бываемъ обратиться къ содѣйствию воображенія съ его символами. Вотъ въ этомъ именно пунктѣ религія уязвима. Дѣятельность воображенія опредѣляется всегда данной ступенью культуры и ея традиціями, и поэтому эти символы должны имѣть историческій характеръ. Приходитъ время, когда то, что нѣсколько тысячелѣтій тому назадъ казалось, можетъ-быть, выраженіемъ высшей истины и являлось для челове-

ческаго сознанія интимно связаннымъ съ содержаніемъ религіи, начинаетъ терять свое значеніе. Сплошь да рядомъ послѣ глубокихъ потрясеній и ожесточенной борьбы эти символы должны бываютъ уступить мѣсто новымъ формамъ, при чемъ сомнѣніе— вмѣсто того, чтобы направляться на символы,—можетъ переходить въ наступленіе противъ внутренняго ядра самой религіи.

Универсальная религія всегда необходима въ качествѣ корректива или нѣкотораго введенія къ характернымъ религіямъ; предоставленныя самимъ себѣ, эти послѣднія легко могутъ сузить рамки религіозной жизни и превратиться въ простыя средства утѣшенія. Значеніе характерныхъ религій состоитъ не въ томъ, чтобы какой-либо изъ нихъ удалось найти окончательное выраженіе высшей истины, оно состоитъ въ томъ живительномъ и возвышающемъ дѣйствіи, какое онѣ оказываютъ въ эпохи волненій, въ эпохи переходныя. Нужно постоянно вновь и вновь подвергать провѣркѣ, выполняетъ ли дѣйствительно историческая традиція такую работу. Но церковь проявляетъ склонность рабски слѣдовать какому-нибудь разъ навсегда принятому образцу, сводить истину къ простому повторенію и подражанію. Поэтому въ области религіозной жизни борьба становится постоянной необходимостью. Значеніе великихъ личностей въ томъ, что онѣ заставляютъ насъ дѣлать выборъ.

Положеніе, которое можно отвести взглядамъ Эйкена въ ряду современныхъ религіозно-философскихъ ученій, опредѣляется, главнымъ образомъ, рѣшительнымъ убѣжденіемъ его, что защищать цѣнности можно лишь при одномъ допущеніи: за міромъ опыта и по ту

сторону его существуетъ высшая дѣйствительность; духовная жизнь, проявляющаяся въ опытѣ въ разсѣянномъ видѣ, принимающая различныя, преходящія формы, продолжаетъ существовать въ этой высшей дѣйствительности въ формѣ единства и вѣчности. Съ большимъ глубокомысліемъ, съ проникновеннымъ настроеніемъ защищаетъ Эйкенъ необходимость противопоставлять эти два міра; мѣстами онъ склоняется къ воззрѣніямъ древнихъ мистиковъ, мѣстами напоминаетъ романтиковъ идеализма; иногда въ словахъ его находитъ себѣ выраженіе возвышенная поэзія личной жизненной борьбы. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ рѣзко подчеркиваетъ, что философія способна намѣчать въ этой области лишь нѣкоторыя возможности и что личностямъ пророческаго склада предоставлено давать такимъ возможностямъ дѣйствительность, отливать ихъ въ опредѣленные формы. Если, во избѣжаніе субъективизма, Эйкенъ настаиваетъ на необходимости извѣстной метафизики (или «метапсихіи»), то, собственно говоря, необходимость подобной метафизики все же предписывается извѣстной цѣнностью истины, красоты и добра. Что у него называется «ноологическимъ» методомъ, отличается отъ метода психологическаго слѣдующимъ: этотъ методъ пытается показать, что указанная цѣнность можетъ быть защищена лишь при допущеніи общей, совокупной связи бытія, объединяющей и сдерживающей цѣнныя обнаруженія жизни, выступающія въ нашемъ опытѣ мимолетно, въ разсѣянномъ видѣ. Ноологическій способъ разсмотрѣнія придастъ особое значеніе при этомъ извѣстнымъ намъ изъ опыта великимъ кризисамъ, многозначительнымъ зачаткамъ и качественнымъ различіямъ въ области ду-

ховной жизни. Попытки опытной науки, направленные на то, чтобы установить непрерывность въ мірѣ явленій, представляются Эйкену безнадежными; но въ наблюдаемыхъ нами нарушеніяхъ эмпирической непрерывности можно, по его мнѣнію, видѣть частныя выступленія великой трансцендентной непрерывности, царства возможностей, конечныхъ цѣлей и цѣнностей, мимолетными мгновеніями открывающаго себя въ нашемъ мірѣ конечныхъ явленій. Это родитъ Эйкена съ романтическимъ идеализмомъ. Но отъ спекулятивнаго метода ноологія отличается тѣмъ, что въ своемъ допущеніи подобной общей связи бытія она опирается исключительно на опыты, касающіеся понятія цѣнности. Ясно, поэтому, что исходный пунктъ ея имѣетъ характеръ эмпирической, личный. Скачокъ изъ міра опыта въ «метапсихію» осуществляется у Эйкена, благодаря тому напряженію, которое порождается великой дилеммой: одно изъ двухъ, утверждаетъ онъ, или духовная жизнь есть мимолетное явленіе, привѣсокъ къ матеріальной природѣ, или она образуетъ сама по себѣ единое великое цѣлое, составляя сокровенное ядро бытія. Эта дилемма выступаетъ у Эйкена какъ тамъ, гдѣ онъ развиваетъ идею «универсальной религіи», пытается, слѣдовательно, сдѣлать переходъ отъ эмпирической точки зрѣнія къ болѣе или менѣе неопредѣленной религіозной, такъ и тамъ, гдѣ онъ переходитъ къ «характерной религіи», старается, слѣдовательно, показать необходимость исторически складывающейся религіи. Особенно характерны слѣдующія слова: «при рѣшеніи этой дилеммы ставится на карту не та или другая частная область духовной жизни, но духовная жизнь въ цѣломъ. Положеніе, занимае-

мое ею въ опытѣ человѣка, неустойчиво и двусмысленно; человѣкъ долженъ выбирать одно изъ двухъ: или, отказавшись отъ жизни въ духѣ, вернуться просто къ природѣ, и всякія стремленія иного рода признать тяжкимъ заблужденіемъ, или же бодро итти впередъ и для новыхъ стремленій обезпечить новый міръ. Искать средняго пути между этими путями можно лишь при нѣкоторой неясности мысли; спокойно выносить эту дилемму можно лишь въ неопредѣленномъ, апатичномъ настроеніи. Во всякомъ случаѣ, слѣдуетъ признать, что безъ религіи для духовной жизни нѣтъ истинной правды, для человѣка нѣтъ внутренняго величія». («Der Wahrheitsgehalt der Religion», стр. 238). «Весь строй нашей жизни, направление всей нашей дѣятельности тѣсно связаны съ вопросомъ, есть ли человѣческая жизнь лишь нѣкоторая прибавка къ природѣ, или же это есть начало новаго міра. Религія хотѣла поднять существованіе человѣка высоко надъ міромъ и этимъ спасти нашу жизнь отъ той пустоты, которая ей въ противномъ случаѣ неминуемо угрожаетъ. Если это предпріятіе окажется полетомъ Икара, то мы теряемъ всѣ наши надежды; все благородное и лучшее становится пустымъ фантомомъ, все превращается въ сплошную безсмыслицу».

Нашъ окончательный выборъ будетъ всегда опредѣляться нашимъ личнымъ жизненнымъ опытомъ. Выборъ будетъ зависѣть отъ того, въ какой мѣрѣ дорога намъ судьба цѣнностей въ мірѣ дѣйствительности. Для введенія новаго термина нѣтъ, повидимому, никакихъ основаній; «ноологія» едва ли можетъ служить необходимымъ или счастливымъ обогащеніемъ и безъ того уже достаточно обильной фи-

лософской терминологіи. Изъ одного частнаго признанія Эйкена, которое я могу привести здѣсь, не совершивъ, думается мнѣ, нескромности, ясно видно, что знакомство, по личному опыту, съ противорѣчіями, находимыми въ жизни, особенно сознаніе великаго противорѣчія между идеаломъ и дѣйствительностью, рѣшило его собственный выборъ и привело его къ «ноологіи». Въ письмѣ, которое онъ написалъ мнѣ по прочтеніи моей философіи религіи, онъ говоритъ, между прочимъ, слѣдующее по поводу обладанія психологическаго метода въ моемъ способѣ разсмотрѣнія религіозной проблемы: «при всемъ моемъ нерасположеніи къ прежней онтологической метафизикѣ, меня все-таки постоянно влечетъ къ метафизикѣ и въ частности къ метафизическому обоснованію религіи; безъ такого обоснованія я боюсь впасть въ субъективизмъ, а этому я противлюсь потому, что нахожусь подъ болѣе сильнымъ впечатлѣніемъ великихъ, неразрѣшимыхъ въ опытѣ конфликтовъ нашего бытія, мыслю и долженъ, однимъ словомъ, мыслить болѣе дуалистически». Въ этомъ признаніи Эйкенъ прямо указываетъ на то, что индивидуальный опытъ опредѣляется своеобразной природой отдѣльной личности. И этимъ обусловливается его точка зрѣнія. Но чѣмъ яснѣе обнаруживается эта основа, тѣмъ естественнѣе опредѣляется задача философіи религіи, какъ изслѣдованіе психологической почвы, на которой вырастаютъ различныя религіозныя точки зрѣнія; къ такому изслѣдованію присоединяется затѣмъ гносеологическая и этическая оцѣнка тѣхъ мыслей и стремленій, въ которыхъ находятъ себѣ выраженіе эти точки зрѣнія. Поэтому въ совершенно спеціальному методѣ философія ре-

лиги не нуждается, да и такъ называемая «ноологія» есть не что иное, какъ «средній путь» между умозрѣніемъ и практической вѣрой. Въ качествѣ умозрѣнія она подлежитъ разсмотрѣнію со стороны теоріи познанія; какъ практическая вѣра, она подлежитъ разсмотрѣнію со стороны психологіи и этики. Вытекающее отсюда положеніе задачъ и приемовъ изслѣдованія философіи религіи превосходно согласуется съ духомъ критической философіи, въ направленіи которой хочетъ работать самъ Эйкенъ. «Метафизическое» обоснованіе религіи, котораго Эйкенъ требуетъ отъ философіи, опирается въ концѣ концовъ, какъ оказывается согласно его собственнымъ заявленіямъ, на потребность найти рѣшеніе великой практической дилеммы.

Точка зрѣнія Эйкена, «ноологія», которая приводитъ его къ его религіозной метафизикѣ, служить для меня примѣромъ того, какъ личный жизненный опытъ можетъ породить вѣру въ сохраненіе цѣнностей. Для меня всякая вѣра, въ какихъ бы философскихъ формахъ она ни выступала, есть всегда лишь *объектъ* философіи, а не *продуктъ* ея. Сама философія, ее породившая, есть, во всякомъ случаѣ, продуктъ личнаго жизненнаго опыта. У философіи, какъ науки, нѣтъ въ концѣ-концовъ другихъ методовъ, кромѣ логическаго вывода, психологическаго объясненія и этической оцѣнки.

IV. Вильямъ Джемсъ.

Широко задуманную работу въ области религіозной психологіи даетъ американскій философъ Вильямъ Джемсъ въ своемъ сочиненіи «*The Varieties of*

religious experience. A study in human nature. London, New York and Bombay (1902). Джемсъ принадлежит къ числу выдающихся мыслителей нашего времени. Обширныя познанія совмѣщаются у него съ большимъ даромъ наблюденія, проницательная критика съ идеалистическимъ воодушевленіемъ, непредубѣжденность съ серьезнымъ убѣжденіемъ. Важнѣйшее его сочиненіе, *«Principles of psychology»* (1890), вводитъ въ психологію рядъ новыхъ точекъ зрѣнія; способъ обсужденія затрогиваемыхъ въ немъ вопросовъ отличается вездѣ остроуміемъ и увлекательностью. Въ сборникѣ статей, вышедшемъ подъ заглавіемъ *«The will to believe and other essays in popular philosophy»* (1897), Джемсъ въ болѣе свободной формѣ высказалъ свои философскіе взгляды, представляющіе своеобразное сочетаніе эмпирической философіи съ ясно выраженнымъ идеалистическимъ жизнепониманіемъ. Уже въ этихъ статьяхъ затрогиваются религіозно-философскіе вопросы. Новое сочиненіе Джемса всецѣло посвящено религіозно-философской проблемѣ, въ особенности ея чисто-психологическому освѣщенію, при чемъ, однако, у него выступаютъ и другія точки зрѣнія, съ которыхъ эта проблема можетъ быть разсматриваема. Джемсъ пользуется здѣсь специальными работами молодыхъ американскихъ писателей (Starbuck, Leuba, Coe и др.), а кромѣ того, опирается на обширную литературу біографическаго и преимущественно автобіографическаго характера. Джемсъ ясно видитъ, что этотъ матеріалъ слишкомъ разнообразенъ для того, чтобы можно было исчерпывающимъ образомъ передать его въ одномъ цѣльномъ изображеніи; поэтому—и чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ избѣжать споровъ о смыслѣ слова

«религія»—онъ заявляетъ, что въ настоящемъ своемъ изслѣдованіи онъ намѣренъ держаться одного опредѣленнаго значенія слова «религія» или одной опредѣленной стороны религіи, опредѣляя затѣмъ религію, какъ совокупность чувствъ, дѣйствій и опытовъ отдѣльнаго индивидуума, поскольку такой индивидуумъ въ своемъ одиночествѣ считаетъ себя стоящимъ въ тѣхъ или иныхъ отношеніяхъ къ божественному, какъ бы онъ ни представлялъ себѣ это божественное. Эту личную религію онъ противопоставляетъ религіи, какъ учрежденію, съ ея болѣе или менѣе развитой теологіей или міеологіей и съ ея церковной организаціей. Онъ утверждаетъ, что *религия, какъ учрежденіе* (со всеѣмъ относящимся къ ней), по сравненію съ *религіей личной*, бываетъ всегда явленіемъ вторичнымъ, и это слѣдуетъ уже изъ того, что она опирается на преданіе. Если брать религію исключительно въ смыслѣ извѣстнаго учрежденія, то изслѣдованіе должно касаться только культа, жертвы, церемоніала и церковной организаціи, и религію можно было бы опредѣлять въ такомъ случаѣ, какъ искусство снискивать милость боговъ. Въ личной же религіи центръ тяжести сосредоточенъ въ собственныхъ внутреннихъ состояніяхъ, въ совѣсти, цѣнности, безпомощности и несовершенствѣ человѣка. Если брать эту сторону религіи, то понятіе религіи должно имѣть большій объемъ, чѣмъ тогда, когда суть религіи усматривается въ томъ, что принадлежитъ ей, какъ учрежденію.

Личная религія есть выраженіе того, какъ данный человѣкъ реагируетъ въ цѣломъ на жизнь, (a man's total reaction upon life), въ противоположность мимолетнымъ и спеціальнымъ реакціямъ.

По личному опыту знакомимся мы съ жизнью и міромъ, и этотъ опытъ дѣйствуетъ на нашъ индивидуальный темпераментъ и дѣлаетъ насъ энергичными или равнодушными, набожными или насмѣшливыми, угнетенными или воодушевленными въ отношеніяхъ нашихъ къ жизни въ ея цѣломъ. Наша «реакція», совершаемая часто непроизвольно и частію бессознательно, выражается тѣмъ полнымъ отвѣтомъ, который мы можемъ дать на вопросъ, каковъ характеръ настоящей дѣйствительности, къ которой и мы принадлежимъ.

Но Джемсъ готовъ называть такую реакцію религіозной лишь въ томъ случаѣ, если она поддерживается серьезнымъ и возвышеннымъ настроеніемъ, — настроеніемъ, которое на своей вершинѣ побуждаетъ насъ отрекаться отъ собственныхъ желаній и добровольно покоряться бѣдствіямъ дѣйствительности, такъ какъ человѣкъ чувствуетъ, что его поддерживаетъ сила, болѣе значительная, чѣмъ та, какою онъ самъ располагаетъ. Всякое ясно выраженное религіозное чувство содержитъ въ себѣ трагическій элементъ, создаваемый тѣмъ, что болѣе высокое чувство счастья вытѣсняетъ низшее. Религіозное чувство обнимаетъ или предполагаетъ чрезвычайно много контрастовъ, что дѣлаетъ его однимъ изъ наиболѣе богатыхъ человѣческихъ чувствъ. Міръ становится болѣе богатымъ отъ того, что есть дьяволъ, если есть и архангелъ Михаилъ, который можетъ придавить своей ногой главу его. Этотъ признакъ болѣе всего выступаетъ естественно въ крайнихъ формахъ религіи, которыя для простаго повседневнаго пониманія религіи кажутся уклоненіемъ отъ нормы; но до извѣстной степени признакъ этотъ присущъ всеѣмъ формамъ религіознаго сознанія.

Это описаніе намѣчаетъ общія рамки, въ которыхъ держится изслѣдованіе Джемса. Для болѣе близкой характеристики его работы я покажу сначала, какъ и у Джемса, слѣдующаго, главнымъ образомъ, чисто психологическому способу разсмотрѣнія, выступаютъ тѣ три точки зрѣнія, которыя примѣняются во всякомъ болѣе или менѣе широкомъ изслѣдованіи религіозной проблемы, а именно гносеологическая, психологическая и этическая. Далѣе я покажу, въ чемъ онъ видитъ сущность религіознаго опыта, какіе типы религіи онъ находитъ, и къ какимъ основнымъ мыслямъ можетъ быть сводима, по его мнѣнію, всякая религія.

А. Три точки зрѣнія.

Какъ въ обще-философскомъ, такъ и въ религіозно-философскомъ отношеніи, Джемсъ опредѣляетъ свою точку зрѣнія, какъ точку зрѣнія опыта. Онъ хочетъ быть во всемъ эмпирикомъ. Всякая умственная операція, будетъ ли то построеніе, сравненіе или критика, предполагаетъ непосредственный опытъ. Онъ примыкаетъ къ старой англійской школѣ, начинающейся съ Джона Локка, требующей всегда отъ насъ опредѣленнаго отчета въ тѣхъ опытахъ, на основаніи которыхъ создаются наши понятія. Скорѣе этой школѣ, чѣмъ Канту, принадлежитъ, по его мнѣнію, честь введенія въ философіи критическаго метода, единственнаго метода, дѣлающаго философію научнымъ занятіемъ, которому могутъ отдаваться и серьезные люди. Но для правомѣрности нашихъ мыслей нужны не только тѣ опыты, которые мы уже имѣли, а нужны также и тѣ, которыхъ мы можемъ

ожидать, или должны последовательнымъ образомъ сами вызывать. Цѣнность нашихъ мыслей опредѣляется выводами, которые мы можемъ дѣлать изъ нихъ. Если бы всѣ положенія, выставляемые нами, были безразличны въ практическомъ отношеніи, т. е. если бы изъ нихъ ничего не слѣдовало, могли ли бы мы различать между истинными и ошибочными мыслями? Догматизмъ тщетно искалъ такихъ критеріевъ истинности, которые освобождали бы насъ отъ необходимости ссылаться на будущее. Противоположность догматизму составляетъ прагматизмъ, который для повѣрки всякаго положенія требуетъ: слѣдить за тѣмъ, что изъ него вытекаетъ. Это пониманіе (Джемсъ примыкаетъ въ немъ къ американскому мыслителю *Чарльзу Пирсу*, отъ котораго беретъ начало и самое названіе «прагматизма») отчасти напоминаетъ біологическо-экономическую теорію познанія, развиваемую, какъ мы видѣли выше, Рихардомъ Авенариусомъ и Эрнстомъ Махомъ.

Эмпирическая точка зрѣнія заставляетъ Джемса скептически относиться къ спекулятивнымъ и теологическимъ воззрѣніямъ. Онъ отстаиваетъ особенно многообразность бытія и критически настроенъ по отношенію къ монизму въ его различныхъ формахъ. По его мнѣнію, плюрализмъ, ученіе о множественности бытія, будетъ имѣть все болѣе и болѣе успѣхъ какъ въ наукѣ, такъ и въ религіи. Опираясь на почву опыта, нельзя прійти къ чему-либо универсальному, къ какому-либо абсолютному и всеобъемлющему единству. Различныя толкованія могутъ найти себѣ примѣненіе въ различныхъ областяхъ бытія. Въ области религіозной особенное значеніе получаютъ въ этомъ смыслѣ опыты относительно

зла въ мірѣ: развѣ книга Іова не показала разъ навсегда невозможность рѣшить проблему, къ постановкѣ которой побуждаютъ насъ эти опыты? Здѣсь монистическая гипотеза будетъ сталкиваться всегда съ большими затрудненіями, и не было ли бы простѣйшимъ выходомъ предположить, что міръ съ самага начала заключалъ въ себѣ такіе элементы, которые не стояли въ гармоніи съ цѣлымъ? Обыкновенные люди бываютъ всегда болѣе или менѣе политеисты, да и нѣтъ у насъ, дѣйствительно, такого опыта, изъ котораго можно было бы вывести безконечность Бога. Самое большее, что можетъ дать намъ опытъ, это то, что существуетъ нѣкоторая внутренняя связь между нами и чѣмъ-то большимъ, чѣмъ мы сами; но нельзя доказать того, чтобы это послѣднее было безконечнымъ.

Работа мышленія въ религіозной области можетъ состоять лишь въ томъ, чтобы приводить въ порядокъ, опредѣлять и толковать факты; создавать ихъ оно не можетъ. Здѣсь философія есть всегда нѣчто вторичное. Но поэтому она не перестаетъ еще быть весьма полезной, такъ какъ религіозное сознаніе выражаетъ свои опыты всегда въ такихъ формахъ, которыя имѣютъ свое начало въ интеллектуальныхъ традиціяхъ, подъ вліяніемъ которыхъ оно стоитъ. Вслѣдствіе этого только критическое сравненіе можетъ опредѣлить все дѣйствительно непосредственное и существенное и выдѣлить его изъ мѣстнаго и случайнаго. Вместѣ съ тѣмъ философіи принадлежитъ задача—устранять взгляды непослѣдовательные, или такіе, которые рѣшительно противорѣчатъ научному опыту. Все, что прошло черезъ это чистилице, слѣдуетъ разсматривать затѣмъ, какъ гипотезы,

правомѣрность и значеніе которыхъ могутъ стать предметомъ болѣе близкаго изслѣдованія послѣ того, какъ онѣ будутъ сведены къ своимъ простѣйшимъ формамъ.

Этимъ исчерпывается гносеологическій способъ разсмотрѣнія у Джемса. Но какъ энергично ни проводить его Джемсъ, болѣе интересуется его все-таки психологическій способъ разсмотрѣнія религіи, и именно въ этомъ и состоитъ главное значеніе его сочиненія.

Психологія религіи вводитъ рядъ важныхъ данныхъ въ общую психологію. Есть много психическихъ явленій, которыя особенно хорошо могутъ быть изучены въ области религіозной жизни. Такъ, религіозныя явленія, замѣчаетъ Джемсъ, показываютъ, какъ незначительна та часть нашей духовной жизни, относительно которой мы можемъ дать себѣ ясный и опредѣленный отчетъ. Сознаніе, пройдя рядъ ступеней, расплывается въ бессознательное или, какъ говорить Джемсъ, въ подсознательное. Въ нашей душѣ живутъ непосредственныя влеченія и неясныя предчувствія, дающія намъ сплошь да рядомъ первыя послышки, которыми мы обосновываемъ ясно сознаваемые мысли. Сознательные аргументы движутся сплошь да рядомъ лишь на поверхности нашего существа, а способность къ произвольной и непосредственной увѣренности есть самое глубокое въ насъ (*the deep thing in us*). Далѣе, изученіе религіозной жизни знакомитъ насъ съ тѣми большими различіями, которыя существуютъ между людьми какъ въ характерѣ аффективной жизни ихъ, такъ и въ степени ихъ воспримчивости, — различіями, которыя безъ этого, могли бы не обратить на себя

должнаго вниманія. Мы узнаемъ, что развитіе, направленное къ одной и той же цѣли, можетъ совершаться весьма различно, можетъ идти то непрерывно, то скачками. Психологическое изученіе религіозной жизни весьма важно уже съ чисто-теоретической или естественно-исторической точки зрѣнія.

Психологическій способъ разсмотрѣнія имѣеть, съ другой стороны, значеніе для правильнаго пониманія религіозной проблемы. Религіозные процессы оказываются спеціальными формами процессовъ, которые извѣстны и въ другихъ психологическихъ областяхъ, и повинуются законамъ, которые извѣстны намъ и изъ другихъ областей. Джемсъ ссылается при этомъ на изслѣдованія Старбека, касающіяся обращенія въ его связи съ органическимъ и психическимъ развитіемъ въ теченіе переходнаго возраста.

Особенно большое значеніе придаетъ Джемсъ тому, что кроется подъ «порогомъ» сознанія или за предѣлами его «поля». Провести здѣсь опредѣленную границу представляется Джемсу весьма затруднительнымъ; онъ отвергаетъ атомистическую психологію, которая представляетъ сознаніе, какъ сумму отдѣльных, въ самихъ себѣ устойчивыхъ и опредѣленныхъ элементовъ. Процессы, протекающіе подъ порогомъ и внѣ поля сознанія, постоянно проявляютъ свое вліяніе. Джемсъ склоненъ даже видѣть въ этихъ вліяніяхъ тѣ пути, которыми нѣкоторый высшій порядокъ вещей воздѣйствуетъ на нашъ внутренній міръ. Въ этихъ внутреннихъ обнаруженіяхъ под-сознательнаго выражается нашъ ближайшій, нашъ настоящій міръ: міру, внѣшнему намъ, мы не могли бы принадлежать столь безраздѣльно: Здѣсь Джемсъ

находитъ точку единенія между религіей и психологіей, хотя всякое болѣе близкое опредѣленіе таковой было бы, по его мнѣнію, истолкованіемъ, которое къ чисто психологическому факту не имѣетъ уже отношенія. И притомъ, истолкованіе не имѣетъ рѣшающаго значенія; оно всегда производно, и одно и то же переживаніе можетъ быть предметомъ различныхъ религіозныхъ толкованій⁵¹. Большинству людей не хватаетъ въ этомъ отношеніи именно критики и осторожности, но не вѣры (faith). Большинство людей бываетъ слишкомъ склонно связывать послѣднее со всякимъ живымъ представленіемъ какое-нибудь догматическое предположеніе (belief), особенно, когда это представленіе поддерживается непроизвольнымъ интересомъ.

Третья точка зрѣнія, этическая, находитъ себѣ выраженіе въ оцѣнкѣ явленій религіозной жизни. Проводя опредѣленнымъ образомъ различіе между переживаніемъ и истолкованіемъ его, Джемсъ не менѣе опредѣленно различаетъ также между описаніемъ или объясненіемъ переживанія и его оцѣнкой. Даже то, что съ чисто медицинской точки зрѣнія должно быть признано ненормальнымъ, можетъ вслѣдствіе своего содержанія имѣть большую цѣнность. Цѣнность извѣстнаго состоянія не зависитъ отъ того, какъ оно возникло. Когда одно состояніе мы считаемъ выше другого, то это происходитъ не вслѣдствіе нашихъ предполагаемыхъ знаній относительно органическихъ условій этого состоянія. Если мысли святой Терезы содержатъ въ себѣ нѣчто цѣнное, то безразлично, была ли она истеричкою или нѣтъ. Мы оцѣниваемъ силу по ея дѣйствию, а не по ея происхожденію.

При оцѣнкѣ нельзя опираться на какую-либо спекулятивную или теологическую систему. И здѣсь мы должны быть эмпириками. Мы судимъ о религіозныхъ явленіяхъ по ихъ плодамъ, и собственно такъ поступали люди всегда. Культъ божества прекращается, когда онъ перестаетъ дѣйствовать на душу, или когда онъ, по общему своему характеру, становится въ противорѣчіе съ тѣмъ, цѣну чего мы испытали столь основательно, что не можемъ уже отказаться отъ этого. Боги, которымъ люди остаются вѣрны, бываютъ тѣ, которыхъ они могутъ использовать, и заповѣди которыхъ подтверждаютъ тѣ требованія, которыя люди предъявляютъ къ себѣ и къ другимъ. Мы всегда пользуемся человѣческой мѣрой (human standards). Мы спрашиваемъ, поскольку религіозная жизнь можетъ быть разсматриваема, какъ идеальная форма человѣческой жизни. Мѣрило естественно измѣняется съ теченіемъ времени, но другого мѣрила у насъ нѣтъ. Слѣдуетъ только постоянно повторять испытаніе, такъ какъ при новыхъ условіяхъ оно можетъ приводить къ новымъ результатамъ. И у различныхъ людей оцѣнка можетъ давать различные результаты. Если психологическое изслѣдованіе показываетъ, что между людьми, въ устройствѣ внутренней природы ихъ, существуютъ значительныя различія, то нельзя не допустить, что они требуютъ различной духовной ниши, такъ что и въ религіозномъ отношеніи они будутъ значительно отличаться другъ отъ друга.

Къ религіи Джемсъ относится несомнѣнно сочувственно. Лучшіе плоды религіознаго опыта есть, по его убѣжденію, самое лучшее, что можно найти въ исторіи. Джемсъ чувствуетъ, что здѣсь внутренняя

жизнь достигаетъ высшей серьезности и энергии, задушевности и сосредоточенности, въ противоположность всему, что можетъ тормозить и дробить ее. Здѣсь мы поднимаемся какъ бы въ болѣе высокую и чистую атмосферу. Джемсъ ссылается при этомъ на ту оцѣнку религіозныхъ личностей, которую можно найти въ знаменитомъ сочиненіи Сентъ-Бѣва о Поръ-Роялѣ.

Мы находимъ, слѣдовательно, у Джемса три главныхъ точки зрѣнія, примѣняемыя при всякомъ философскомъ разсмотрѣніи религіозныхъ вопросовъ. Въ послѣдующемъ сочиненіи Джемсъ обѣщаетъ разсмотрѣть попытки болѣе спекулятивной обработки философіи религіи — попытки, которыя встрѣчаются еще и до сихъ поръ — и страннымъ образомъ чаще встрѣчаются въ Англии и Америкѣ, чѣмъ на континентѣ. Его настоящая работа служитъ немаловажнымъ свидѣтельствомъ того, что въ философіи религіи должны примѣняться именно указанные три точки зрѣнія. Въ своей характеристикѣ точки зрѣнія Джемса я не былъ, къ сожалѣнію, въ состояніи передать должнымъ образомъ открытость, свѣжесть и стилистическое искусство, которыми отличается его изложеніе.

В. Природа религіознаго опыта.

Религіозное чувство, по мнѣнію Джемса, не есть спеціальное или элементарное чувство. Всякое чувство можетъ при извѣстныхъ условіяхъ получать религіозный характеръ, именно, когда оно принимаетъ участіе въ заключительномъ завершеніи жизненнаго опыта человѣка, которое Джемсъ называетъ «общей реакціей на жизнь». Болѣе близкое опредѣленіе того, что такое религія, дастъ его замѣчаніе,

согласно которому религія является однимъ изъ путей, вносящихъ единство въ нашу жизнь. Единство, говоритъ Джемсъ, сопровождается чувствомъ мира и счастія, превосходящимъ все, что вообще даетъ намъ опытъ. Это единство достигается или внезапнымъ взрывомъ, или долгимъ развитіемъ; здѣсь сказываются индивидуальныя различія. Но главная суть дѣла въ томъ, что индивидуумъ, чувствовавшій себя прежде двойственнымъ и скованнымъ, припущеннымъ и несчастнымъ, испытываетъ теперь чувство гармоніи, свободы и подъема. Мысли, стоявшія раньше на периферіи души, какъ идеальныя возможности, становятся теперь центральнымъ ея достояніемъ. Какъ будто новая энергія притекаетъ къ индивидууму изъ родниковъ, которые лежатъ за предѣлами его сознанія, достать которыхъ сознательными усиліями онъ не могъ бы. Это подчиненное положеніе сознательнаго и произвольнаго (*the hopeless inferiority of voluntary to instinctive action*) по сравненію съ бессознательнымъ и непроизвольнымъ составляетъ характерную черту всякой религіозности. Если по недостатку интеллектуальной силы и интереса такіе опыты остаются неоформленными и неистолкованными въ томъ или иномъ смыслѣ, то это ведетъ къ порожденію болѣзненныхъ формъ.

Религіозный опытъ имѣетъ мистическій характеръ отчасти вслѣдствіе своей непередаваемости, такъ какъ понимать другихъ людей въ этой области можно лишь косвенно, отчасти вслѣдствіе своей непосредственности, такъ какъ дискурсивное мышленіе не играетъ здѣсь никакой роли, въ виду малой длительности этихъ состояній, въ виду трудности воспроизводить ихъ по памяти, въ виду, наконецъ, той пас-

сивности, которая отличает состояніе индивидуума при переживаніи подобныхъ опытовъ. Сходныя состоянія въ жизни сознанія извѣстны и за предѣлами религіозной области. Религіозный характеръ получается, какъ было уже сказано, въ томъ случаѣ, когда въ подобныхъ состояніяхъ подводится итогъ отношеніямъ человѣка къ жизни въ ея цѣломъ, что сообщаетъ этимъ состояніямъ единство и энергію, вообще имъ не свойственныя. Специально такъ называемая мистика составляетъ лишь опредѣленную, часто крайнюю форму того, что проявляется во всякомъ религіозномъ опытѣ.

В. Важнѣйшіе типы.

Важнѣйшимъ результатомъ своихъ изслѣдованій религіознаго сознанія Джемсъ считаетъ установленіе тѣхъ значительныхъ различій, которыя обнаруживаются въ немъ. Поэтому значительная часть его работы имѣетъ вполне естественно своей задачей сведеніе этихъ различій къ извѣстнымъ типамъ.

Есть *одна* противоположность, которую онъ выдвигаетъ особенно сильно, а именно противоположность здороваго и больного духа или, употребляя выраженіе, заимствованное имъ у Франциска Ньюмана, однократно-рожденнаго и двукратно-рожденнаго (the once-born and the twice-born). Для больной души нужны перемѣна, кризисъ, обращеніе, чтобы списать единство и миръ души, тогда какъ иныя здоровыя души достигаютъ цѣли прямо, отдаются ей, постепенно развиваясь. Религію здоровыхъ Джемсъ называетъ натурализмомъ, религію больныхъ—сальваціонизмомъ. Но и въ каждой изъ этихъ группъ въ

свою очередь могут встрѣчаться въ высшей степени различныя личности, направленія.

Религіозность здоровыхъ душъ—это энтузіазмъ, который останавливается на свѣтлыхъ сторонахъ бытія, а темныя стороны считаетъ, быть-можетъ, даже иллюзіей. Если же эти души замѣчаютъ омраченіе и преграды, полагаемая бытіемъ, онѣ все-таки убѣждены, что все это устранимо; такъ велика ихъ непосредственная увѣренность во внутренней энергій и гармоніи, господствующихъ во вселенной. Это направленіе проявляется въ эллинизмѣ болѣе, чѣмъ въ христіанствѣ, въ католицизмѣ болѣе, чѣмъ въ протестантствѣ. у романскихъ расъ болѣе, чѣмъ у германскихъ. Въ новое время его представителями являются Спиноза и Руссо; оно представлено также въ либеральномъ пониманіи христіанства, преимущественно въ унитаризмѣ (Эмерсонъ, Паркеръ). Въ Америкѣ оно составляетъ рѣзкую противоположность методизму и движенію ревивалистовъ. Въ послѣднее время такъ называемое *mind-cure* движеніе является характернымъ примѣромъ этого направленія. Оно имѣетъ цѣлебное дѣйствіе какъ на душу, такъ и на тѣло, постоянно внушая и укрѣпляя мысль, что страданіе есть лишь иллюзія и что въ дѣйствительности все свѣтло и прекрасно. Оно отгоняетъ страхъ и заботы. Оно дѣйствуетъ путемъ внушеній, а равнымъ образомъ и путемъ самовнушеній. Постоянныя гимны вселенной укрѣпляютъ вѣру въ то, что вселенная, дѣйствительно, заслуживаетъ восхваленій.

Душа больная бываетъ угнетаема страданіемъ и дисгармоніей. Порогъ сознанія для подобныхъ опытовъ разъ навсегда пониженъ у нея. тогда какъ у здоровыхъ душъ онъ разъ навсегда повышенъ. Міръ

кажется пустымъ и суетнымъ; страхъ охватываетъ въ ожиданіяхъ того, что принесетъ съ собою ходъ жизни; душа чувствуетъ себя грѣховной и испорченной. Чувство пустоты, чувство страха и чувство грѣховности, таковы три главныя формы соответствующаго душевнаго разстройства. У Толстого преобладаетъ чувство пустоты, у Бэнѣзна — чувство страха и грѣховности. Въ такихъ случаяхъ существуетъ природная дисгармонія темперамента, которая требуетъ вторичнаго рожденія. Но даже и тогда, когда оно совершится, подобныя натуры все-таки съ трудомъ проникаются тѣмъ чувствомъ полноты жизни, которое свойственно здоровымъ натурамъ.

Конечно, между этими двумя типами существуетъ множество переходныхъ формъ. Но въ своихъ крайнихъ формахъ они столь противоположны, что едва могутъ понимать другъ друга. Каждый изъ нихъ готовъ считать свое жизненное пониманіе единственно правильнымъ. Такъ, Веслей утверждалъ, что обращеніе есть единственный путь къ миру, тогда какъ Эмерсонъ гораздо выше ставилъ тѣ натуры, которыя довольствуются однократнымъ рожденіемъ, по сравненію съ тѣми, которымъ приходится выдерживать въ своемъ внутреннемъ мірѣ жестокую борьбу съ дьяволомъ. Самъ Джемсъ думаетъ, что жизненные опыты, на которые могутъ опираться двукратно-рожденные, глубже и полнѣе, чѣмъ опыты людей перваго типа. Никакой пророкъ не можетъ принести человѣчеству рѣшающей вѣсти, если не говоритъ вещей, которыя могли казаться реальностью людямъ, подобнымъ Толстому и Бэнѣзну. Религіями наиболѣе совершенными должны быть тѣ, которыя и познали, и преодолѣли самые мрачные элементы жизни. Этимъ

объясняется превосходство буддизма и христианства.

Въ сравненіи съ этой основной противоположностью, другія противоположности, которыя можно установить, имѣють, по мнѣнію Джемса, лишь второстепенное значеніе. Такъ, противоположность прерывистаго и непрерывнаго развитія; противоположность натуръ, у которыхъ элементы, подлежащія устраненію, должны предварительно утратить жизненную силу, и другихъ натуръ, у которыхъ новая жизнь можетъ вступать въ свои права прежде, чѣмъ старая будетъ совершенно исчерпана; противоположность развитія, которое требуетъ сознательнаго усилія (хотя бы и не ведущаго прямо къ цѣли), и развитія, которое протекаетъ совершенно произвольно.

Кромѣ этого ученія объ общихъ типахъ, Джемсъ при случаѣ дѣлаетъ также нѣкоторыя намеки относительно своей собственной чисто индивидуальной вѣры. Во время одного длительнаго состоянія перваго утомленія онъ искалъ помощи въ mind-cure движеніи, и думаетъ, что и нашелъ ее, хотя это и не мѣшаетъ ему критически относиться къ этому движенію. Говоря, что мистика даетъ лишь въ крайней формѣ то, что содержитъ въ себѣ всякій религіозный опытъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ прибавляетъ, что ему лично мистическія состоянія незнакомы. Свою вѣру онъ характеризуетъ слѣдующимъ образомъ: не будучи въ состояніи примкнуть къ обычному христианству или спекулятивному теизму, онъ въ то же время убѣжденъ, что тѣ состоянія, въ которыхъ человекъ чувствуетъ себя въ тѣснѣйшемъ единеніи съ высшимъ извѣстнымъ ему началомъ, порождаютъ въ мірѣ новую силу и даютъ новыя точки отсравленія; по-

стольку его вѣра сверхъестественна и допускаетъ божественное вмѣшательство въ предѣлахъ естественнаго опыта. Ему хорошо извѣстно, прибавляетъ онъ, что мнѣніе, господствующее въ академическихъ кругахъ, идетъ въ противоположномъ направленіи. Вѣра въ безсмертіе представляется ему второстепенной важности (хотя въ одномъ небольшомъ спеціальномъ сочиненіи онъ пытается доказать, что опровергнуть ея нельзя). Онъ говоритъ по этому поводу: если только кто-то «отъ вѣчности» заботится о нашихъ идеалахъ, то я не вижу, почему бы намъ не согласиться довѣрить заботы о нихъ другимъ, не нашимъ собственнымъ рукамъ.

Г. Основная мысль религіи.

Хотя религія имѣетъ, по мнѣнію Джемса, свое основаніе въ жизни чувства и въ ея опытахъ и хотя она принимаетъ весьма различныя формы, есть, однако же, одна основная мысль или гипотеза, которая служить ей фундаментомъ. Эта гипотеза состоитъ въ убѣжденіи, что состояніе гармоніи, единства и мира дѣйствительно достижимо, хотя бы достигалось оно лишь путемъ борьбы и кризисовъ, и что достигается эта цѣль, благодаря приливу энергіи изъ болѣе широкаго порядка вещей, что, съ психологической точки зрѣнія, находитъ себѣ проявленіе въ бессознательной природѣ нашей. Толкованія, которыя мы даемъ въ частностяхъ тому, что здѣсь происходитъ, не играютъ существенной роли; къ такимъ толкованіямъ будутъ всегда примѣшиваться чисто индивидуальныя дополненія и подробности (*over-beliefs*).

Главное здѣсь въ томъ, что для религіознаго сознанія трагедія, какъ бы часто ни сталкивался съ

нею человѣкъ на своемъ жизненномъ пути, есть всегда лишь нѣчто временное и частичное.

Крушеніе и гибель не послѣднее слово бытія. Слѣдовательно, всякая религія въ конечномъ итогѣ своемъ отправляется отъ нѣкоторой космической гипотезы. Напротивъ, сохраненіе религіи совершенно не зависитъ отъ какого-либо особаго догматическаго допущенія. Конечно, если отождествлять религію съ анимистическимъ міросозерцаніемъ или ставить ее въ полную зависимость отъ такового, то съ исчезновеніемъ анимизма минуетъ и ея время, а равнымъ образомъ и въ томъ случаѣ, если обращать ее въ магію или фетишизмъ. Джемсъ думаетъ, что споръ этотъ легко можетъ стать простымъ споромъ о словахъ. Рѣшающее значеніе имѣетъ въ его глазахъ то обстоятельство что внутренніе опыты, на которые, главнымъ образомъ, опирается религія, относятся къ числу самыхъ конкретныхъ и непосредственныхъ нашихъ опытовъ. Въ сравненіи съ ними, всѣ доступные намъ опыты относительно внѣшняго міра и его явленій имѣютъ отвлеченный и общій характеръ. Нѣтъ основанія предполагать, чтобы время такихъ опытовъ могло миновать, если даже они и должны быть выдѣлены изъ соединенія съ тѣми элементами, сливаться съ которыми они до сихъ поръ имѣли склонность.

Д. Нѣкоторыя замѣчанія по поводу религіозной философіи Джемса.

Изученіе сочиненія Джемса, появившагося годъ спустя послѣ моего собственнаго религіозно-философскаго опыта, представляло для меня большой интересъ. Съ одной стороны, я давно уже не читалъ

книги, которая въ такой степени научила бы меня смотрѣть новыми, свѣжими глазами на жизнь и людей, какъ это сочиненіе американскаго философа; съ другой стороны, оно имѣло особое значеніе для меня и потому, что при всемъ различіи въ нѣкоторыхъ существенныхъ пунктахъ (напр., въ томъ, что Джемсъ называетъ своимъ «супранатурализмомъ»), все направление и способъ изслѣдованія оказались весьма близкими къ моему направленію и къ моему способу изслѣдованія. Поэтому я имѣю личное основаніе обращать вниманіе читателей на это сочиненіе. Впрочемъ, сочиненіе Джемса заслуживаетъ изученіе и въ томъ случаѣ, если и не стоятъ такъ близко къ его направленію, какъ я, въ виду того остроумія, съ которымъ оно написано, въ виду интересныхъ отдѣльныхъ частныхъ, которыми оно изобилуетъ⁵². Ограничусь здѣсь немногими замѣчаніями съ цѣлью отбѣнить мою точку зрѣнія въ отношеніи къ точкѣ зрѣнія Джемса.

По моему мнѣнію, Джемсъ вполне правъ, если онъ различаетъ между религіей, какъ учрежденіемъ, и личной религіей. Правда, это такое различіе, которое легче проводимо въ примѣненіи къ высшимъ религіямъ, чѣмъ къ низшимъ, и, быть можетъ, поэтому историки религій противятся иногда допущенію его. Но психологическій интересъ, по самому существу дѣла, долженъ прежде всего сосредоточиваться на личномъ элементѣ религіи; объективная или «институціонная» сторона религіи можетъ имѣть значеніе лишь въ качествѣ симптома. Религіозная проблема касается собственно только субъективной стороны, по самому существу дѣла. Вопросъ о мѣстѣ, которое займетъ религія, въ настоящемъ и

будущемъ, въ духовной жизни человѣчества, сводится все-таки прежде всего къ вопросу, способны ли чувства и потребности человѣка держаться доселѣ данныхъ формъ и символовъ, и могутъ ли быть найдены и созданы новые символы и формы въ случаѣ, если бы старые оказались неудовлетворяющими болѣе человѣка. Кто направляетъ вниманіе на непрерывность духовнаго развитія, долженъ переносить центръ тяжести на субъективную, личную область, какъ бы сильно она ни затемнялась, благодаря историческому перевѣсу внѣшнихъ формъ.

Мнѣ кажется, однако, что Джемсъ слишкомъ легко проходитъ мимо тѣхъ трудностей, которыя связаны въ данномъ случаѣ съ проблемой непрерывности. Сохраненіе личнаго элемента религіи съ отпаденіемъ историческихъ формъ ея вовсе не есть что-либо само собой разумѣющееся. Какъ можно видѣть изъ моей философіи религіи, моя точка зрѣнія въ этомъ вопросѣ такова: я вижу *возможность* того, что задушевность и концентрированность жизнепониманія, имѣвшія столь существенную опору въ историческихъ формахъ религіи, не исчезнуть, но я не могу привести неоспоримаго доказательства ни въ пользу необходимости этого, ни въ пользу того, чтобы здѣсь было возможно существованіе какихъ-либо эквивалентовъ. Мы стоимъ здѣсь передъ возможностью исчезновенія цѣнностей. Въ исторіи мы видимъ непрерывное взаимодействіе личностей и учреждений. Если это взаимодействіе должно продолжаться и въ будущемъ, то для возможности этого необходимо, чтобы человѣческой духъ въ ходѣ своего развитія не утратилъ способности находить и создавать великіе символы для выраженія своихъ

глубочайшихъ переживаній,—символы, которые могутъ имѣть одинаковый смыслъ для болѣе или менѣе широкихъ группъ людей. На это можно надѣяться, но этого нельзя доказать. И тѣмъ не менѣе, это—одинъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ, касающихся будущности человѣческаго рода. Нужно весьма легкомысленно и смутно представлять себѣ величайшіе конфликты нашей жизни, чтобы не чувствовать жала этой проблемы. Можно ли будетъ при новыхъ условіяхъ продолжать пользоваться *словомъ* «религія». это—вопросъ безразличный, къ которому Джемсъ относится съ должной ироніей.

Если сравнить описаніе религіознаго опыта у Джемса съ даннымъ мною описаніемъ его, то между нами окажется нѣкоторое согласіе, показывающее, что оба мы имѣли въ виду одни и тѣ же явленія. Для него религіозный опытъ характеризуется тѣмъ, что это есть общая реакція человѣка на жизнь: это есть опытъ мира, единства и энергіи, приобретаемый сплошь да рядомъ путемъ кризиса, вытѣсняющаго мракъ и дисгармонію. Здѣсь я не нахожу у Джемса определеннаго указанія на то, что дисгармонія, за устраненіе которой борется религіозное сознаніе во всѣхъ его формахъ, есть дисгармонія между цѣнностью и дѣйствительностью. Религія человѣка опредѣляется отношеніемъ извѣстныхъ ему цѣнностей къ знакомой ему дѣйствительности. Цѣннымъ для человѣка можетъ быть сохраненіе и развитіе физической жизни; но также и идеальныя блага могутъ составлять для него цѣнность. Общее чувство его по отношенію къ жизни будетъ постоянно опредѣляться тѣмъ, проявится или тускнѣетъ небо цѣнностей. Отправляясь отъ этой точки зрѣ-

пія, я пришелъ къ гипотезѣ, что сохраненіе цѣнностей есть основная мысль религіи или религіозная аксіома. Джемсъ переноситъ центръ тяжести на внутреннее чувство единства, на сознание прилива внутренней энергіи, не принимая должнымъ образомъ въ соображеніе того, что это единство и возрастаніе энергіи получаютъ для человѣка значеніе потому, что въ нихъ устранивается дисгармонія между цѣнностью и дѣйствительностью. Я не думаю, однако, чтобы Джемсъ не былъ согласенъ съ моей гипотезой. Какъ уже было указано выше, самъ Джемсъ намекаетъ на то, что религія опирается прежде всего на субъективный опытъ, но что въ основѣ ея лежитъ также и болѣе или менѣе сознательное предположеніе, что трагическое въ мірѣ можетъ быть лишь частичнымъ и преходящимъ явленіемъ, что крушеніе и уничтоженіе не могутъ быть послѣднимъ словомъ бытія. Религіозное сознание должно, слѣдовательно, по самой своей природѣ, заключать въ себѣ нѣкоторыя предположенія о космическихъ условіяхъ, о внутренней природѣ бытія. Вотъ тотъ пунктъ, въ которомъ религія искони была склонна переходить въ метафизику, какъ и обратно, метафизика, не всегда сознавая это, исходила въ своихъ построеніяхъ изъ религіозныхъ предпосылокъ. По мнѣнію Джемса, всякая попытка дать болѣе опредѣленную и конкретную формулировку такихъ послѣднихъ предпосылокъ есть «over-belief», т. е. уводитъ изъ области мышленія и опыта въ область фантазіи и мистицизма. «Супранатурализмъ» самого Джемса служитъ очевидно примѣромъ этого. Относительно новыхъ началъ, допускаемыхъ имъ, онъ въ правѣ лишь сказать, что ихъ причина теперь не можетъ быть указана;

то, что они имѣютъ «сверхъестественную» причину, согласно его собственному пониманію не мотивировано.

Есть еще одинъ существенный пунктъ, въ которомъ я схожусь съ Джемсомъ, именно въ признаніи того большого значенія, которое онъ придаетъ индивидуальнымъ различіямъ въ религіозномъ опытѣ и религіозной вѣрѣ. Его мастерское описаніе противоположности, существующей между тѣмъ, какъ понимаютъ вещи здоровыя и больныя души, служить вѣскимъ подтвержденіемъ того, что у меня называется принципомъ личности. Эта противоположность соотвѣтствуетъ указанной мною противоположности экспансивныхъ и дисгармоничныхъ натуръ (*Religionsphilosophie*, § 36—37, срав. § 94). Но у Джемса эта характеристика отличается такой силой и ясностью, что вопросъ, могутъ ли различныя личности имѣть дѣйствительно «одну и ту же» религію, долженъ возникать съ еще большей необходимостью, чѣмъ прежде.

ПРИМЪЧАНІЯ.

ПРИМЪЧАНІЯ.

1. (Стр. 19). Эта боязнь матеріализма можетъ имѣть опасныя послѣдствія. Чтобы отстоять самостоятельность психологін, Вундтъ вполне естественно стремится свести число «элементовъ» къ возможному минимуму, такъ какъ фізіологическій коррелятъ нуженъ только для элементовъ, а не для ихъ связей. Если я называю то новое свойство, которое получаетъ ощущеніе, когда мы узнаемъ его, особымъ качествомъ («качествомъ извѣстности»), то это вызываетъ у Вундта сомнѣнія: онъ думаетъ, что такимъ образомъ я вынужденъ буду замѣнить психологическое объясненіе фізіологическимъ. Въ этомъ онъ видитъ нѣкоторое знаменіе времени: «Этотъ изслѣдователь никоимъ образомъ не можетъ быть причисленъ къ принципіальнымъ представителямъ матеріалистической психологін. Но въ отношеніи преобладанія гипотетическихъ и психологически безплодныхъ объясненій въ современной литературѣ, характернымъ представляется мнѣ именно то, что даже такіе... непредубѣжденные психологи, какъ Гейфдингъ, не могутъ вполне воздержаться отъ нихъ». (Philos. Studien, X, стр. 61). На это я имѣю отвѣтить, что съ моей точки зрѣнія о всякомъ психическомъ процессѣ слѣдуетъ спрашивать, возможно ли найти фізіологическое объясненіе для него; это касается какъ связей и процессовъ сравненія, такъ и отдѣльныхъ элементовъ и качествъ. Согласно гипотезѣ тождества, къ признанію которой склоненъ также и Вундтъ, фізіологическое объясненіе не исключаетъ психологическаго: всякое явленіе должно быть освѣщаемо по мѣрѣ возможности съ обѣихъ сторонъ. Психологически я рассматриваю непосредственное узнаваніе по аналогіи съ ассоціаціей сходства и процессомъ сравненія, какъ предѣльный случай

этихъ актовъ, именно, какъ самую элементарную форму, въ которой проявляется въ сознании отношенiе сходства. Психологическое объясненiе, которое даетъ Вундтъ, стираетъ различiе между болѣе элементарными и болѣе сложными психическими процессами, такъ какъ Вундтъ допускаетъ, что и въ простѣйшихъ случаяхъ узнаванiя замѣшано участiе свободныхъ представленiй. Какъ при объясненiи непосредственнаго узнаванiя, такъ и при разсмотрѣнiи закона Вебера, Вундтъ поступаетъ аналогичнымъ образомъ, различая между самымъ ощущенiемъ и его «сравненiемъ» (*Physiologische Psychologie*, 5 изд., I, стр. 541). Большой вопросъ еще, примѣнимо ли такое различенiе къ простѣйшимъ процессамъ ощущенiя. Изъ литературы о Вундтѣ укажу въ особенности на: *Edmund Köny*. «W. Wundt. Seine Philosophie und Psychologie». Stuttgart 1901. (Fromanns „Klassiker der Philosophie“); *Allan Vannérus* „Vid studiet af Wundt psykologi“ (Stockholm, 1896). Полезна была для меня также не появившаяся въ печати диссертация о Вундтѣ, какъ психологѣ, моего молодого друга, mag. art. *Aug. Bjarnason*.

2. (Стр. 19). Сравни, напр., *System der Philosophie* (I изд.) стр. 533: „такъ какъ ростъ духовной энергiи состоитъ лишь въ *качественномъ* совершенствованiи органическихъ образованiй, то на количественныхъ отношенiяхъ физико-химическихъ энергiи это нисколько не отражается. Такъ, всѣ успѣхи органическаго развитiя не увеличили ни числа силъ природы ни количества матерiи. Но въ своей цѣнности силы природы и ихъ субстраты возросли неизмѣримо, благодаря развитiю органической жизни. Самое понятiе цѣнности становится возможнымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и необходимымъ лишь съ возникновенiемъ волевыхъ дѣйствiй и связанныхъ съ ними представленiй и чувствъ“. Срав. также „*Physiol. Psychol.*“ 5, III, стр. 781.

3. (Стр. 20). Актуальное понятiе души было установлено, главнымъ образомъ, Фихте; но уже у Канта, въ его понятiи сознания, какъ синтеза, даны его элементы. Въ Данiи защитниками его являются Ф. С. Сиббернъ и я (Смотри въ особенности мою статью „*Über Wiedererkennen, Assoziation und psychische Aktivität*“, Vierteljahrssch. für wiss. Philos., XIV, стр. 311—315).

4. (Стр. 24). По мнѣнiю Вундта, въ упомянутой сейчасъ (прим. 3) статьѣ (стр. 193) я невѣрно понялъ то, что онъ го-

ворить относительно апперцепціи въ 3-мъ изданіи „*Physiologische Psychologie*“. Такъ какъ различіе между ассоціаціей и апперцепціей покоится на нѣкоторой абстракціи, то отсюда я заключаю, что Вундтъ не считаетъ ихъ различными процессами; но, по его мнѣнію, это значитъ только, „что фактически онѣ встрѣчаются *всегда вмѣстѣ*“. („*Philos. Studien*“, VII, стр. 229 и д.). Однако въ позднѣе вышедшемъ 4-мъ изданіи „*Physiologische Psychologie*“ говорится (II, S. 447) о простѣйшихъ связяхъ представленій слѣдующее: „Эти процессы самымъ опредѣленнымъ образомъ отличаются отъ подлежащихъ ниже разсмотрѣнію апперцептивныхъ связей представленій тѣмъ, что на способъ ихъ возникновенія воля не оказываетъ никакого вліянія“, и далѣе (479): „ассоціація приводитъ представленія только въ такія связи, въ которыя они вступаютъ другъ съ другомъ въ силу своихъ собственныхъ свойствъ, безъ всякаго вліянія со стороны внутренней волевой дѣятельности“. Если сверхъ того Вундтъ продолжаетъ (также и въ 5 изд. своего главнаго психологическаго сочиненія) признавать существованіе въ мозгу особаго апперцепціоннаго центра, то и отсюда, повидимому, также слѣдуетъ, что ассоціація и апперцепція могутъ и не встрѣчаться вмѣстѣ. Непосредственное сознаніе активности, проявляющейся въ апперцепціи, мы имѣемъ, по мнѣнію Вундта, въ особомъ „чувствѣ дѣятельности“, общемъ вѣсь процессамъ апперцепціи („*Physiol. Psychol.*“ I II, стр. 266, 270, 279). Въ другихъ мѣстахъ (напр., *Philos. Studien*, X, стр. 109) онъ изображаетъ апперцепцію или вообще волевою дѣятельность, какъ предметъ непосредственнаго созерцанія. (Сравн. также „*Physiol. Psychol.*“ I, II, стр. 560: „Понятіе дѣятельности почерпается нами первоначально лишь изъ нашихъ собственныхъ волевыхъ дѣйствій и лишь отсюда переносится на внѣшніе движущіеся предметы“). Въ болѣе раннихъ изложеніяхъ своихъ взглядовъ Вундтъ ставилъ сознаніе активности въ тѣсную связь съ непосредственнымъ ощущеніемъ иннерваціи, отъ котораго онъ впоследствии отказался. Относительно тѣхъ трудностей, которыя связаны съ допущеніемъ того или иного рода активности, Вундтъ страннымъ образомъ не высказывается. Срав. по этому вопросу мою „*Psychologie*“, VII, В. 4. и мою статью: „*Über Wiedererkennung*“ въ *Vierteljahrsschrift f. wissenschaft. Philos.*, XIV, стр. 292—310.

5. (Стр. 26). Сравн. статью Вундта „*Über die Definition der Psychologie*“ („*Philos. Studien*“ XII) стр. 517. *Friedrich Paulsen* „*Einleitung in die Philosophie*“ Berlin, 1892, стр. 111—132. („*Intellectualistische und voluntaristische Psychologie*“).

6. (Стр. 27). Въ своемъ изложеніи психологіи я уже въ первомъ изданіи (1882) старался показать, что психическая активность присутствуетъ въ чувственномъ воспріятіи, ассоціаціи представленій, удовольствіи и неудовольствіи, а также и въ томъ, что спеціально называется волей; въ волѣ я видѣлъ подлинную и сокровенную природу душевной жизни (IV, 7). Если бы я имѣлъ теперь возможность основательно переработать свою психологію, то я и по формѣ изложенія сдѣлалъ бы ее психологіей воли.

7. (Стр. 35). Характерныя для Вундта замѣчанія о метафизикѣ встрѣчаются въ „*Philos. Studien*“, XIII, S. 80, 428. „*Einleitung in die Philosophie*“ S. 348—352.

8. (Стр. 37). Этотъ пунктъ Вундтъ развиваетъ въ „*System der Philosophie*“ IV. 1. 3. (1 изд., ст. 361—367). Его ходъ мыслей здѣсь кажется мнѣ не совсѣмъ яснымъ; воспроизвожу его такъ, какъ я его себѣ объясняю.

9. (Ст. 42). По этому вопросу срв. мою „*Psychologie*“ III, 10—11. „*Religionsphilosophie*“, II, 6, „*Philosophische Probleme*“, III, 4.

Въ своей превосходной рѣчи, посвященной памяти Фехнера, Вундтъ справедливо характеризуетъ спекуляціи Фехнера, какъ построенія, опирающіяся на аналогію, въ противоположность естественно-научному методу, требующему индукціи. Отношеніе между аналогіей и индукціей, по мнѣнію Вундта, таково, что первая ограничивается небольшимъ числомъ признаковъ, а послѣдняя требуетъ ихъ возможно болѣе. (*Gustav Theodor Fechner. Rede zur Feier seines hundertjährigen Geburtstages. Leipzig. 901. S. 70—73*). Въ аналогіи вниманіе должно быть прежде всего обращено на исходный пунктъ (что у Вундта называется „*Angriffspunkt*“) или на точки сходства. Аналогія есть сходство отношеній, и все будетъ зависѣть отъ того, въ какой мѣрѣ это сходство отношеній можетъ быть разсматриваемо, какъ признакъ глубже лежащаго тождества. Метафизика и религія, понимая бытіе, какъ единое цѣлое, кладутъ въ основу своего пониманія представленіе какой-нибудь отдѣльной части (или стороны) его, и здѣсь аналогія должна оставаться всегда неполной.

10. (Стр. 42). Срав. мою „*Religionsphilosophie*“ § 80—91, 129.

11. (Стр. 45). Подъ „геторогоніей цѣлей“ Вундтъ разумѣеть то, что я называю объективной передвижкой цѣнностей (смотри мою „*Ethik*“ XIII, 4). Вундтъ думаетъ, повидимому, что передвижка мотивовъ (субъективная передвижка цѣнностей) предполагаетъ всегда слѣдующее: дѣйствіе содержитъ въ себѣ больше, чѣмъ намѣреніе. Однако это не всегда необходимо, такъ какъ отчасти освоеніе съ результатомъ дѣйствія, отчасти другія присоединяющіяся условія дѣлаютъ возможнымъ возникновеніе новыхъ мотивовъ.—Въ чисто психологической формѣ передвижка мотивовъ была описываема Спинозой, Гертли и Джемсомъ Миллемъ. Гегель въ исторіи философіи придавалъ большое значеніе „метаморфозѣ цѣлей“.

12. (Стр. 47). Сравни мои критическія замѣчанія по поводу „*Ethik*“ Вундта въ „*The Monist*“, июль 1891, ст. 532 (гдѣ я показываю, что Вундтъ въ своей полемикѣ противъ морали благополучія забываетъ собственное ученіе о „метаморфозѣ цѣлей“), и въ моей „*Ethik*“ VIII, 4; XIII, 4.

13. (Стр. 52). По исторіи итальянской философіи до Ардигò можно указать *Louis Ferri* „*Histoire de la philosophie en Italie au XIX siècle*“. (Paris, 1869). *Alfred Espinas*: „*La philosophie expérimentale en Italie*“ (Paris, 1880). Въ руководствѣ Ибервера обзоръ итальянской философіи составленъ *Луиджи Кредаро*. Относительно проклятія критицизма смотр. *Рудольфъ Дикенъ*. „*Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten*“. Berlin, 1901.

14. (Стр. 60). Последнія замѣчанія относительно эквивалентности находятся въ сочиненіи „*L'unità della coscienza*“ (стр. 410—413), появившемся гораздо позднѣе, чѣмъ изслѣдованіе „*La formazione naturale*“. Они представляются мнѣ не совсѣмъ точными: если допустить, что ко внутреннимъ предрасположеніямъ должны присоединяться еще и внѣшнія условія, дабы могло наступить „*distinzione*“, то эквивалентомъ спеціальныхъ формъ должно собственно быть не только „*indistinto*“, но и его предрасположеніе, внѣшнія условія. Если, по словамъ Ардигò, всякое „*indistinto*“ ограничено и различіе между „*indistinto*“ и „*distinto*“ только относительно, то въ этомъ уже содержитсяъ сдѣланный мною выводъ.

15. (Стр. 61). Quando il pensiero perdi di vista l'infinito, fissandosi nel distinto finito, esso infinito lo assiste inosservato, e

costituisse la stessa forza della logica del suo discorso. „Form. nat.“ Стр. 136. („Opere filos.“, II).

16. (Стр. 62). Ардигò ясно понимаетъ, что правомѣрность мысли обусловливается не сходствомъ ея съ мыслимымъ предметомъ, а собственной внутренней природой мысли („*La psicologia come scienza positiva*“, стр. 228, „Opere filos.“, I). Но этимъ правомѣрность мысли не объясняется. Въ другомъ мѣстѣ (смотри „*L'unità della coscienza*“, стр. 441, „Opere filos.“, VII) онъ называетъ истину свойствомъ мысли (*una qualità del pensiero*). Но если мысль есть явленіе на ряду съ другими явленіями, то какъ связать это свойство мысли съ явленіями? — Здѣсь Ардигò проявляетъ извѣстный догматизмъ.

17. (Стр. 63). Въ позднѣйшемъ изданіи своей „*Psichologia*“ (1882) Ардигò, говоря о психофизической дѣйствительности, вставляетъ слѣдующее замѣчаніе: „*Questa espressione, sostanza psicofisica, non è altro che l'indistinto naturale precedente e sottostante ai due fenomeni distinti del mondo della psiche e di quella della materia*“. (Ст. 387).—Понятіе „indistinto“ впервые вводится у него въ изслѣдованіи „*La formazione naturale*“. (1877).

18. (Стр. 69). Ардигò полемизируетъ спеціально противъ Маміани. Смотри статью „*La religione di T. Mamiani*“ въ „Opere filos.“, Vol II.

19. (Стр. 70). Недавно еще *Вильямъ Джемсъ* заявилъ въ теплыхъ выраженіяхъ о своемъ полномъ присоединеніи къ старой англійской школѣ; по его словамъ, онъ стоитъ всецѣло на ея почвѣ (см. IV, 1). Но это присоединеніе простирается только на нѣкоторыя общія основныя положенія, которыя признаются теперь большинствомъ философскихъ писателей, и которыя, впрочемъ, у самого Джемса выступаютъ съ такими видоизмѣненіями, которыхъ нельзя было бы вывести изъ принциповъ старой англійской школы.

20. (Стр. 75). Кромѣ приведенныхъ выше сочиненій, Брэдли напечаталъ рядъ статей въ журналѣ „*Mind*“. При изложеніи его взглядовъ мною использованы также и нѣкоторыя изъ этихъ статей.

21. (Стр. 86). Брэдли рѣшительно расходится съ волюнтаризмомъ. Его общая точка зрѣнія показываетъ, что въ ссылкахъ на волю онъ не можетъ искать рѣшенія занимающихъ его загадокъ. „Что извѣстно намъ подъ именемъ

воли, предполагаетъ отношеніе и процессъ, предполагаетъ въ то же время непримиренную еще дисгармонію элементовъ. То же самое примѣнимо къ энергій или активности и т. п.“ („*Appearance and Reality*“, стр. 483). Брэдли исходитъ при этомъ изъ того соображенія, что понятіе, которое мы кладемъ въ основу нашего міросозерцанія, должно быть вполне закончено и не должно вести къ новымъ вопросамъ. У Брэдли, какъ у Гете, „*Urphänomen*“ есть нѣчто не требующее объясненія (срав. мои „*Philosophische Probleme*“ стр. 68 и сл.). Брэдли несомнѣнно правъ въ томъ, что воля есть такое понятіе, которое возбуждаетъ новые вопросы. Шопенгауэръ, родоначальникъ волюнтаризма въ XIX вѣкѣ, упустилъ это изъ виду. Но не справедливо ли то же самое о всѣхъ понятіяхъ, выставляемыхъ въ качествѣ заключительныхъ, послѣднихъ категорій. И прежде всего, не справедливо ли то же самое относительно понятія опыта, которое хочетъ положить въ основу своихъ построеній Брэдли? Чисто психологическую сторону дѣла я обхожу здѣсь. Брэдли не издалъ еще своей психологій. Изъ его статей въ „*Mind*“ („*On active attention*“ 1902. „*The definition of will*“. 1902—1903) видно, что его психологія носитъ по преимуществу интеллектуалистическій характеръ.

Возражая Джемсу Уорду, критикующему Брэдли съ точки зрѣнія волюнтаризма, А. Е. Тайлоръ, мыслитель, близко стоящій къ Брэдли, говоритъ: слѣдуетъ разъ навсегда понять, что активность не можетъ служить выраженіемъ высшаго начала или абсолютнаго, такъ какъ активность предполагаетъ всегда сопротивленіе. („*Mind*“ 1900, стр. 258; срав. мою „*Religionsphilosophie*“, §§ 18, 22). Это возраженіе не оставляетъ, конечно, иного выхода, кромѣ того, къ которому такъ часто обращались деисты — считать божество ограниченнымъ, какъ, напр., *Rashdall* въ своей статьѣ „*Personality. human and divine*“ (въ „*Personal Idealism*“). Проблема зла въ особенности приводила многихъ мыслителей къ этому результату. Отсюда можно видѣть, какъ проблемы возникаютъ снова и снова.

По мнѣнію *Rashdall*'я, „абсолютное не Богъ, а нѣкоторое сообщество, обнимающее Бога и всѣхъ духовъ“.—Перенесеніе проблемы въ миеологическую область ничему не поможетъ, очевидно.

22. (Стр. 94). Нѣкоторыя черты въ характеристикѣ Тэна взяты мною у Бутми (*Taine, Renan, Scherer*, Paris, 1900) и Альберта Сореля, изъ рѣчи въ память Тэна, произнесенной имъ при вступленіи его въ Académie Française (1895).

23. (Стр. 100). *Charles Renouvier*, „*Esquisse d'une classification, systematique des doctrines philosophiques*“. Paris. 1886, II, стр. 395.

Кромѣ того, относительно Ренана сравн. *G. Scailles*, „*Ernest Renan, Essai de biographie psychologique*“. Paris, 1894. M-me Darmstetter, „*La vie d'Ernest Renan*“. Paris, 1898. *Ed. Platzhoff*, „*Ernest Renan. Ein Lebensbild*.“ Leipzig 1900.

24. (Стр. 103). Срав. мою статью „*Wiedererkennen, Association und psychische Activität*“ (*Vierteljahrsschrift für wissenschaft. Philos.*, XIV, стр. 307 и сл. „*Psychologie*“ VII, В. 4.)

25. (Стр. 109). Ренувье умеръ въ 1903 г.

26. (Стр. 110). Въ томъ же году вышелъ „*Le personalisme*“ (1903).

27. (Стр. 113). Ренувье обязанъ этой мыслью своему рано умершему другу *Jules Lequier*, на котораго онъ часто ссылается. Въ статьѣ „*Doute ou croyance*“ („*L'année philosophique*“ 1896) стр. 44—51, онъ приводитъ длинную выдержку изъ него. Эта концепція напоминаетъ философію Фихте. По мнѣнію Фихте, споръ между догматизмомъ и идеализмомъ рѣшается выборомъ, а выборъ будетъ зависѣть отъ того, каковъ человѣкъ. Объ этомъ выборѣ см. сочиненіе Фихте „*Die Bestimmung des Menschen*“. (Berlin, 1800). стр. 186, 193.

28. (Стр. 117). Новое изложеніе даетъ „*Le personalisme*“.

29. (Стр. 121). Подробнѣе объ этомъ въ моей „*Psychologie*“ V. D. и въ „*Philosophische Probleme*“, стр. 72—75.—Относительно послѣднихъ дней Ренувье смотри *L. Prat*, „*Les derniers entretiens*“ (de Ch. Renouvier) Paris. 1904.

30. (Стр. 130). См. введеніе къ изслѣдованію Максвелли о линіяхъ силъ Фарадея (нѣмецкій переводъ Больцмана въ „*Классикахъ естествознанія*“ Оствальда, № 69, стр. 4). Мысль о томъ, что примѣненіе математики къ явленіямъ природы покоится на аналогіи, развивается въ послѣдствіи у Гельмгольца (см. его статью въ юбилейномъ изданіи, посвященномъ Целлеру (1887) „*Zählen und Messen, erkenntnisstheoretisch betrachtet*“) и у Эрнста Маха въ его сочиненіи „*Die Prinzipien der Wärmelehre, historisch-kritisch erläutert*“ (1896). Насколько Максвелль былъ заинтересованъ понятіемъ аналогіи

видно изъ слѣдующаго: въ рукописномъ наброскѣ, написанномъ рукою Максвелля и относящемся къ тому времени, когда онъ писалъ свою статью о теоріи силъ Фарадея, обсуждается вопросъ, существуютъ ли въ природѣ реальныя аналоги. (Набросокъ этотъ напечатанъ у *Campbell and Garnett*, „*The Life of James Clerk Maxwell*“. (London, 1882, стр. 235—244). По окончательнымъ своимъ результатамъ этотъ набросокъ кажется мнѣ не совсѣмъ ленимъ. Собственно это есть именно только набросокъ, въ которомъ намѣчаются различныя аналоги, могущія имѣть значеніе для познанія. О вліяніи критической философіи на ходъ мыслей Максвелля свидѣтельствуетъ слѣдующее замѣчаніе его объ аналогіи между основаніемъ и причиной: „Reasons, when spoken of with relation to objects, get the name of causes, which are reasons, analogically referred to objects instead of thoughts“ (стр. 238).

31. (Стр. 131). Уже у Курно (*De l'enchaînement des idées fondamentales*“, 1861) встрѣчаются сходныя мысли.

32. (Стр. 134). Въ маѣ 1903 г., на собраніи University College Christian Association, лордъ Кельвинъ высказался противъ того, будто бы въ вопросѣ о происхожденіи жизни наука не говоритъ ни за ни противъ существованія особой творческой силы; нѣтъ, наука *положительно изъ образовъ утверждаетъ*, что должна существовать особая творческая и направляющая сила, такъ какъ изъ чисто физическихъ силъ жизнь не объяснима. Это заявленіе лорда Кельвина послужило поводомъ къ оживленной полемикѣ, въ которой противъ утвержденія Кельвина рѣшительно выступаютъ Thielton-Dyer, Кар Pearson, Ray-Lankaster и мн. др. („*Times weekly*“, 8, 15 и 22 мая). Если это некритическое замѣчаніе знаменитаго физика привлекло къ себѣ такое большое вниманіе, то этимъ оно обязано лишь тому авторитету, которымъ пользуется Кельвинъ въ области своей спеціальности.

33. (Стр. 138). Больцманъ (*Gustav Robert Kirchhoff*, Festrede 1888, стр. 25) слѣдующимъ образомъ передаетъ точку зрѣнія Кирхгофа: „Задача науки состоитъ не въ томъ, чтобы строить смѣлыя гипотезы и по движенію молекулъ предугадывать движеніе тѣлъ, а въ томъ, чтобы составлять уравненія, свободныя отъ гипотезъ, соответствующія міру явленій съ возможной точностью и количественно вѣрно, независимо отъ сущности вещей и силъ. Въ своей книгѣ о механикѣ

Кирхгофъ хочетъ изгнать даже всякія метафизическія понятія, подобно силѣ, причинѣ движенія; онъ ищетъ лишь уравненій, которыя возможно точнѣе соотвѣтствовали бы наблюдаемымъ явленіямъ“.

34. (Стр. 148). Срав. мои „Philosophische Probleme“. Стр. 55—67.

35. (Стр. 148). На философскомъ конгрессѣ въ Парижѣ 1900 г., при разсмотрѣніи одного доклада, примыкавшаго къ точкѣ зрѣнія Маха и Кирхгофа, было высказано слѣдующее: если сила замѣняется въ наукѣ ускореніемъ, то это дѣлается для того, чтобы замѣнить мускульные символы зрительными, что, въ свою очередь, оправдывается тѣмъ, что по сравненію съ мускульными зрительные символы поддаются болѣе точному измѣренію.

36. (Стр. 149). Относительно этого динамически-символическаго понятія истины см. „Философскія проблемы“, стр. 45.

37. (Стр. 160). Ср. „Philosophische Probleme“. стр. 18—22. Фр. Карстаньенъ, ученикъ Авенариуса, далъ резюме перваго тома „Критики чистаго опыта“ въ своемъ сочиненіи „Richard Avenarius' biomechanische Grundlegung der neuen allgemeinen Erkenntnistheorie“ (München, 1894). Изложеніе основнаго сочиненія Авенариуса становится во многихъ пунктахъ болѣе отчетливымъ, благодаря Карстаньену, но отчетливость достигается только тѣмъ, что Карстаньенъ заимствуетъ изъ втораго тома психологическіе примѣры, которыхъ собственно совсѣмъ не слѣдовало бы употреблять, такъ какъ „независимый рядъ“ долженъ былъ бы освѣщать „зависимый“, а не наоборотъ. Кромѣ того, Карстаньенъ самъ прибавляетъ многіе „симптомы“, которые приведены у меня въ текстѣ. Приведенное въ текстѣ устное заявленіе Авенариуса находится въ статьѣ „Richard Avenarius. Ein Nachruf“ Фр. Карстаньена („Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, XX). Вундтъ неправъ, называя въ своей, въ другихъ отношеніяхъ превосходной, критикѣ Авенариуса („Ueber naiven und kritischen Realismus“. Philos. Studien, XIII, стр. 331) его ученіе матеріализмомъ.

38. (Стр. 166). Срав. мою „Religionsphilosophie“, § 88 (въ концѣ).

39. (Стр. 166). Если Авенариусъ далъ естественную исторію проблемъ, то я въ своей работѣ „Philosophische Probleme“

поставилъ себѣ задачей найти характерныя черты въ содержаніи различныхъ основныхъ проблемъ. Мое изслѣдованіе подтверждаетъ результаты, къ которымъ пришелъ Авенариусъ, поскольку во всякой такъ называемой проблемѣ находить себѣ, какъ оказывается, обнаруженіе отношенія прерывистости и непрерывности. Существенное различіе между нами состоитъ въ томъ, что я подчеркиваю неисчерпаемость опыта (бытія), тогда какъ Авенариусъ оперируетъ представленіемъ окончательнаго состоянія. Поэтому я болѣе сильно настаиваю на неизмѣнной ирраціональности нашего интеллектуальнаго отношенія къ бытію.

40. (Стр. 177). Съ аналогичной точки зрѣнія теорія Гюйо критиковалась въ остроумной статьѣ *Ch. Christophe*, „*Le principe de la vie comme mobile morale selon I. M. Guyau*“. *Étude critique* (1901) (Оттискъ изъ „*Revue de Metaphysique et de Morale*“).

41. (Стр. 184). Сравни мою „*Religionsphilosophie*“ § 31. Фулье („*Le mouvement idéaliste*“, стр. XXII) называетъ „*Irreligion*“ Гюйо религіей будущаго, хотя самъ Гюйо и не назвалъ бы ее такъ. Ф. Бюссонъ („*L'éducation morale et l'éducation religieuse*“ въ сборникѣ „*Questions de Morale*“, Paris, 1900, стр. 329) находитъ, что она болѣе всего заслуживаетъ названія „религіи“. Хорошую характеристику Гюйо и обзоръ его идей далъ его вотчимъ Фулье въ сочиненіи „*La morale, l'art et la religion d'après Guyau*“, Paris, 1889. *Josiah Royce*, представитель американской религіозной философіи, далъ также весьма сочувственную характеристику Гюйо: см. его книгу „*Studies in Good and Evil*“, New-York, 1898, стр. 379—384).

42. (Стр. 190). Въ своей книгѣ „*Richard Wagner, poète et penseur*“ (3 изд., стр. 429—432) *Henri Lichtenberger* пытался доказать, что Ницше несправедливъ по отношенію къ Вагнеру, говоря объ его „обращеніи“. Несмотря на различныя оттѣнки, во взглядахъ Вагнера на жизнь есть непрерывность. Если онъ впоследствии ставилъ христіанство выше буддизма, тогда какъ прежде считалъ обѣ эти религіи одинаково возвышенными, то въ сущности это является доказательствомъ того, что онъ, какъ и Ницше, по своему реагировалъ противъ пессимизма. Онъ никогда не былъ конфессіоналенъ въ своемъ религіозномъ міровоззрѣніи.

43 (Стр. 190). Сестра Ницше, г-жа Елизавета Ферстеръ-Ницше начала издавать его біографію; до сихъ поръ вышло два тома („*Das Leben Friedrich Nietzsches*“ I и II, 1. Leipzig, 1895—1897). Біографія доведена до 1890 года. Къ этому присоединяются письма Ницше (два тома, 1900—1902). (Позднѣ появились послѣдній томъ біографіи (II, 2) и третій томъ писемъ). Въ біографіи Эрвина Роде, написанной Крузіусомъ, содержится немало матеріала, касающагося Ницше и дѣлающаго его намъ болѣе понятнымъ; а также въ прекрасной книгѣ Поля Дейссена „*Erinnerungen an Nietzsche*“ (Leipzig, 1901). Мальвида фонъ-Мейзенбургъ, матерински относившаяся къ нему подруга, дала интересное изображеніе личности Ницше въ своей книгѣ „*Individualitäten*“ (1901. стр. 1—41).

44. (Стр. 207). Вообще, Ницше строгъ и несправедливъ по отношенію къ Сократу. Онъ не находитъ достаточно наемѣшекъ для него. Въ „*Geburt der Tragödie*“, кромѣ интеллектуализма, Сократу ставится въ упрекъ его оптимистическая вѣра въ жизнь. Позднѣ („*Fröhliche Wissenschaft*“, Aphor. 349) ему дѣлается упрекъ въ пессимизмъ, который Ницше находитъ въ его послѣднихъ словахъ у Платона, въ просьбѣ принести въ жѣртву Асклепію пѣтуха. Онъ смотрѣлъ, слѣдовательно, на жизнь, какъ на болѣзнь! Ницше примыкаетъ при этомъ къ традиціонному неоплатоническому толкованію извѣстныхъ словъ Сократа. Профессоръ *Гейбергъ* указалъ, что они могутъ быть объяснены гораздо болѣе простымъ и менѣ мистическимъ образомъ, если принять во вниманіе общую связь, въ которой они стоятъ [смотри обзорѣніе трудовъ корол. Датской академіи наукъ 1902. J. L. Heiberg. *Sokrates sidste Ord*. (Послѣднія слова Сократа)].

45. (Стр. 208). Въ послѣднемъ своемъ сочиненіи, „*Wille zur Macht*“ самъ Ницше называетъ свое міровоззрѣніе аристократизмомъ. (Werke, XV, стр. 427). Въ приведенномъ мѣстѣ Ницше, повидимому, полемизируетъ противъ Гюйо и Фулье, которые считаютъ столь важнымъ соціологическій способъ разсмотрѣнія въ его значеніи для построенія міровоззрѣнія.

46. (Стр. 211). Здѣсь воззрѣніе Ницше подверглось измѣненію, потому что въ „*Unzeitgemässe Betrachtungen*“ (drittes Stück, § 5) задачей всѣхъ людей признается работать для появленія великихъ людей. Здѣсь дуализмъ еще не такъ рѣзокъ, и проблема не такъ еще сложна.

47. (Стр. 214). Принадлежащіе Ницше экземпляры книгъ Гюйо съ его номѣтками на поляхъ находятся въ архивѣ Ницше въ Веймарѣ; архивъ передалъ Фулье коніи съ важнѣйшихъ изъ нихъ. Фулье воспользовался ими въ интересной главѣ своего сочиненія „*Nietzsche et l'Immoralisme*“ (1902) Livre III: „*Les jugements de Nietzsche sur Guyau d'après des documents inédits*“.

48. (Стр. 215). Сравн. мою „*Ethik*“, X, 3 (ближе къ концу) о значеніи идеальныхъ примѣровъ, въ аналогіи съ значеніемъ вариаций для біологій.

49. (Стр. 222). Я не останавливаюсь здѣсь на тѣхъ указаніяхъ въ направленіи гносеологическомъ и метафизическомъ, которыя можно найти особенно въ третьей книгѣ „*Wille zur Macht*“. Въ своемъ пониманіи принциповъ познанія Ницше напоминаетъ экономико-біологическую теорію познанія, а въ своей метафизикѣ воли онъ еще болѣе рѣшительно напоминаетъ философію Шопенгауэра (съ тѣмъ лишь различіемъ, что онъ говоритъ, о „волѣ къ власти“, а не о „волѣ къ жизни“).

50. (Стр. 227). Мысль о всеобщемъ повтореніи не нова. Первымъ знакомствомъ съ ней Ницше обязанъ, вѣроятно, своимъ занятіямъ классической филологіей. Это—античная мысль, тѣсно связанная съ представленіемъ о мірѣ, какъ ограниченномъ цѣломъ. Если вмѣстѣ съ тѣмъ предполагается, что элементы и силы вѣчны, то ритмическое повтореніе становится необходимымъ. У стоиковъ такое повтореніе какъ боговъ, такъ и людей, происходило послѣ каждаго мірового пожара. Всѣ событія повторяются въ томъ же видѣ; Сократъ снова женится на Ксантиппѣ и т. д. Убѣжденіе, что новаго ничего не произойдетъ, должно было поддерживать стоическое спокойствіе духа; смотри особенно *Маркъ Аврелий* (Соптн., XI, 1): наши потомки не увидятъ чего-либо существенно новаго, а наши предки видѣли тотъ же міръ, что и мы.

Въ новѣйшія времена это повтореніе чаще разсматривалось, какъ мнимое слѣдствіе естественнонаучнаго воззрѣнія, такъ—Бланки, Лебонъ, Пегели, Гюйо (срав. *Fouillée*, „*Nietzsche et l'immoralisme*“, IV, 3. „*Le retour éternel*“). Мысль эта выступаетъ также и у Достоевскаго, какъ искушеніе дьявола (сравни. „*Merejkowskij, Tolstoj et Dostoevskij*“. Paris, 1903, стр. 300).

Конечно, повтореніе является необходимою лишь въ томъ случаѣ, если предполагать ограниченность міра и въ то же время догматически вѣрить въ абсолютную непреложность основныхъ положеній науки. Но если для насъ невозможно мыслить абсолютную границу міра во времени, пространствѣ, по количеству энергіи, и если основныя положенія науки служатъ для насъ только руководящими гипотезами при нашемъ изслѣдованіи, то возможность возникновенія новыхъ элементовъ и комбинацій не исключается. Законъ относительности совершенно естественно ведетъ насъ въ этомъ направленіи и такимъ образомъ ставитъ насъ передъ возможностью иррациональности бытія. Сравни мои „*Philosophische Probleme*“, главы II и III. Поэтому правъ Гете, когда онъ говоритъ: „Опытъ всегда новъ“.—У Ницше ученіе о необходимости повторенія непоследовательно. Въ своей теоріи познанія онъ придаетъ большое значеніе тому, что принципъ тождества и другія основоположенія суть постулаты нашей воли, выражаютъ наше желаніе подчинить природу нашей власти. Это мы сами вложили тождество въ природу. „Необходимость создавать понятія, роды, формы, цѣли, законы („міръ тождественныхъ случаевъ“) слѣдуетъ понимать не въ томъ смыслѣ, какъ если бы мы были въ состояніи фиксировать настоящій міръ, но какъ необходимость устроить себѣ такой міръ, при которомъ возможно наше существованіе. Такимъ образомъ мы создаемъ міръ, который является для насъ исчислимымъ, упрощеннымъ, понятнымъ и т. д.“ Если Ницше допускаетъ, что въ дѣйствительности пѣтъ тождественныхъ случаевъ, то последовательно онъ долженъ отказаться отъ вѣры въ абсолютное повтореніе. И въ оытѣ мы дѣйствительно находимъ только приближеніе къ абсолютному тождеству и повторенію.

Метафизика Ницше и его теорія познанія не согласуются между собой. Кромѣ того, онъ иногда полемизируетъ противъ естествознанія, такъ какъ наука вводитъ въ природу равенство передъ закономъ!

51. (Стр. 253). Въ этомъ пунктѣ Джемсъ примыкаетъ къ *Leuba*: „*Leuba is undoubtedly right in contending that the conceptual belief... although so often efficacious and antecedent, is really accessory and non-essential, and that the joyous conviction can also come by far other channels than this conception. It is to the*

joyous conviction itself, the assurance that all is well with one, that he would give the name of faith par excellence". („Varieties of religious belief" стр. 246 и сл.).—Сравни „The will to believe" стр. X: „What mankind at large most lacks is criticism and caution, not faith. Its cardinal weakness is to let belief follow recklessly upon lively conception especially when the conception has instinctive liking as its back". Джемсъ прибавляетъ, что если бы онъ обращался къ арміи спасенія или сходнымъ съ нею кругамъ, онъ не сталъ бы подчеркивать волю и право на вѣру; для подобныхъ круговъ гораздо болѣе нуженъ „свѣжій нордъ-вестъ науки", дабы вымести ихъ болѣзненность и варварство. Но онъ обращается къ академическимъ кругамъ, имѣющимъ другія потребности: „Paralysis of their native capacity for faith and timorous abulia in the religious field are their special forms of mental weakness".

52. (Стр. 263). Укажу здѣсь двѣ философскія критики книги Джемса: одна — женевского психолога Th. Flournoy въ *Revue philosophique* (ноябрь 1902), а другая—J. M. Muirhead'a (профессора въ Бирмингамѣ) въ „*International Journal of Ethics*" (январь, 1903). Флурнуа съ увлеченіемъ соглашается съ Джемсомъ; Мюрхидъ признаетъ его, какъ психолога, но недоволенъ его метафизикой.

№ 11716



Областная
библиотека
Ф. и
отделение

КОМИССИЯ ПО ОРГАНИЗАЦИИ ДОМАШНЯГО ЧТЕНИЯ, СОСТОЯЩАЯ ПРИ УЧЕБНОМЪ ОТДѢЛѢ ОБЩЕСТВА РАСПРОСТРАНЕНИЯ ТЕХНИЧЕСКИХЪ ЗНАНІЙ.

Москва, Тверская, д. Сытина.

Правила для сношеній читателей съ Комиссіей при занятіяхъ по программамъ систематическаго курса.

І. Для отдѣльныхъ лицъ.

1) Читатели могутъ пользоваться руководствомъ при занятіяхъ систематическими программами Комиссіи, обращаясь къ Комиссіи за разъясненіемъ встрѣтившихся при чтеніи недоразумѣній и вопросовъ; на отвѣтъ должна быть *прилагается почтовая марка*.

2) Желающіе пользоваться указаніями Комиссіи въ означенныхъ предѣлахъ, уплачиваютъ по 2 рубля за годичный курсъ по каждому изъ слѣдующихъ семи отдѣловъ: науки математическія, физико-химическія, биологическія, философскія, общественно-юридическія, исторія и исторія литературы. Читатели, выбирающіе какую-либо часть одного изъ перечисленныхъ семи отдѣловъ (например, астрономію, общую физиологію, русскую исторію, гражданское право и т. п.), платятъ за руководство по 1 р.

Нормой времени для прохожденія отдѣла принято 4 годичныхъ курса, при чемъ теченіе каждаго годичнаго срока считается съ мѣсяца записи въ число читателей. Читателю, не успѣвшему къ сроку закончить прохожденіе назначенной на 1 годъ части курса и сообщившему въ концѣ годового срока Комиссіи о ходѣ своихъ занятій, срокъ можетъ быть продолженъ безъ новаго взноса.

Примѣчаніе. Лица, не могущія уплачивать означенныхъ взносовъ въ недостатку средствъ, могутъ быть освобождены отъ платы за пользование руководствомъ Комиссіи, по представленіи объясненій о своемъ имущественномъ положеніи.

3) Для большей успѣшности руководства занимающіеся приглашаются сообщать, кромѣ своего имени и адреса ¹⁾, съ обозначеніемъ отдѣла или отдѣловъ, по которымъ они хотятъ заниматься: а) возрастъ, б) какое и гдѣ получили образованіе, в) званіе или сословное положеніе, г) главное занятіе, е) знаютъ ли иностранные языки и какіе и проч.

4) Комиссія предлагаетъ лицамъ, занимающимся подъ ея руководствомъ, слѣдующія льготныя условія по приобрѣтенію книгъ черезъ ея посредство:

а) Комиссія принимаетъ на себя порученія по покупкѣ всѣхъ книгъ, указанныхъ въ Программахъ (какъ необходимыхъ, такъ и рекомендуемыхъ и справочныхъ) и находящихся въ продажѣ, съ уступкой въ *разсрочку*. При покупкѣ книгъ, отмѣченныхъ въ Программахъ звѣздочкой, нужно высылать при заказѣ не менѣе 10% ихъ стоимости, а при покупкѣ прочихъ—не менѣе 80%. При этомъ читатели пользуются уступкой съ номинальной стоимости книгъ въ такомъ размѣрѣ, какой условленъ Комиссіей съ различными книгопродавцами (московскіе читатели—не болѣе 10%).

б) Книги, отмѣченныя въ Программахъ звѣздочкой, читатели могутъ возвращать по минованіи надобности, *получая обратно* стоимость книгъ, за вычетомъ по 5% съ ихъ *номинальной цѣны* за каждыя мѣсяцы, въ теченіе котораго книга находилась у читателя такимъ образомъ книга, стоящая 1 рубль, по истеченіи мѣсяца со дня полученія ею читателемъ, принимается обратно за 95 коп. по истеченіи 2 мѣс.—за 90 коп. и т. д. По истеченіи 24 мѣсяцевъ книга обратно не принимается.

в) По желанію книги могутъ быть высылаемы въ переплетахъ; стоимость переплетовъ—20 или 25 коп. При выпискѣ книгъ необходимо отмѣчать, какія должны быть въ переплетахъ. *Съ правомъ обратнаго возвращенія высылаются только переплетенныя книги.*

Примѣчаніе. Теченіе сроковъ начинается съ 1 и 15 чиселъ, слѣдующихъ за высылкой книгъ читателямъ. *Вся почтовые расходы по пересылкѣ книгъ должны быть оплачиваемы читателями.* Книги должны быть возвращаемы вназдѣ въ полноѣ исправности и безъ помярокъ, съ указаніемъ фамиліи и адреса лица, котораго возвращаетъ книги.

¹⁾ Въ случаѣ *перемѣны мѣста жительства* нужно немедленно сообщить Комиссіи новый адресъ.

5) Въ промежутокъ отъ 15 мая до 15 сентября прекращаются письменныя сношенія Комиссiи съ читателями, касающіяся руководства занятіями, всякаго рода разъясненій и т. п. Прочія же сношенія (запись въ число читателей, высылка книгъ, получение ихъ отъ читателей обратнo и т. п.) продолжаются *круглый годъ*.

6) Черезъ посредство Комиссiи читатели могутъ приобретать лишь книги, указанныя въ Программахъ того курса (а московскіе читатели — того курса и отдѣла), на руководство по которому они записались.

II. Для группы.

Независимо отъ изложеннаго порядка содѣйствія со стороны Комиссiи по приобретению книгъ читателями, Комиссiя находитъ возможнымъ, для удобства и въ интересахъ занимающихся подъ ея руководствомъ лицъ, составлять и высылать имъ тотъ или другой подборъ указанныхъ въ ея Программахъ книгъ на слѣдующихъ установленныхъ условіяхъ:

1) Книги выбираютъ или по усмотрѣнію Комиссiи, или по желанію занимающихся подъ ея руководствомъ читателей. Въ послѣднемъ случаѣ Комиссiя оставляетъ за собой право ограниченія такого выбора.

2) Книги отпускаются и обратно принимаются Комиссiей не иначе, какъ безъ помарокъ и переплетенными.

3) Книги высылаются по требованію не отдѣльнаго лица, а лишь группы лицъ, занимающихся (хотя бы и по различнымъ отдѣламъ) подъ руководствомъ Комиссiи, которая всѣ сношенія съ означенной группой ведетъ чрезъ одно лицо, входящее въ составъ группы и несущее со отвѣтственностью за группу въ ея обязательствахъ передъ Комиссiей.

4) Всѣ расходы по пересылкѣ книгъ означенная группа принимаетъ на себя.

5) Высылаемые Комиссiей книги считаются купленными поименно извѣстными ей читателями, составляющими группу; при покупкѣ читатели уплачиваютъ 20% номинальной стоимости книгъ въ видѣ задатка.

6) Книги могутъ быть возвращены Комиссiи, которая обязывается въ этомъ случаѣ возвратитъ задатокъ, удержавъ изъ него лишь то, что причтется за книги испорченныя или невозвращенныя и, сверхъ того, за каждый мѣсяцъ пользования 2% съ общей номинальной стоимости забранныхъ книгъ въ погашеніе расходовъ Комиссiи. Сумму, превышающую размѣръ задатка, лица, пользовавшіяся книгами, обязаны уплатить Комиссiи.

7) Удерживать книги разрѣшается не долѣе 6 мѣсяцевъ со дня ихъ полученія, при чемъ, однако, лица, желающія пользоваться ими болѣе продолжительное время, могутъ ходатайствовать объ этомъ передъ Комиссiей. Въ противномъ случаѣ книги считаются окончательно купленными, и лица, удержавшія ихъ для себя, должны немедленно же по истеченіи означенныхъ 6 мѣсяцевъ пользования ими проинформировать окончательный расчетъ съ Комиссiей, при чемъ Комиссiя дѣлаетъ съ номинальной стоимости книгъ ту скидку, какая условлена съ книжными магазинами, доставляющими книги.

Издавъ четыре выпуска программъ для четырехгодичнаго систематическаго курса наукъ, Комиссiя намѣрена выпускать серіи эпизодическихъ программъ по отдѣльнымъ вопросамъ различныхъ наукъ съ цѣлью руководства занятіями по этимъ программамъ. Желающіе пользоваться руководствомъ по какой-либо эпизодической программѣ уведомляютъ о томъ Комиссiю по означенному выше адресу, сообщая: 1) свою фамилію, имя и отчество, 2) точный адресъ, 3) возрастъ,

4) родъ занятій, 5) мѣсто окончанія или прохожденія учебнаго курса или степени домашней подготовки. По полученіи отъ Комиссiи извѣщенія, что руководство для нихъ открыто, они вносятъ плату за руководство въ размѣрѣ, указанномъ особо для каждой программы (отъ 1 р. до 5 р.), и затѣмъ благоволятъ присылать въ Комиссiю письменныя работы на предложенныя въ программѣ темы для отзыва въ указанномъ въ программѣ порядкѣ, а равно и отдѣльные запросы въ связи съ занятіями по этимъ темамъ. По полученіи первой работы, Комиссiя оставляетъ за собой право измѣнить планъ и порядокъ занятій, намѣченный въ программѣ, примѣнительно къ обнаруженной въ работѣ степени подготовленности. При несогласіи подписчика на это измѣненіе внесенная имъ плата подлежитъ возвращенію. При каждомъ запросѣ и работѣ предлагается на отвѣтъ 7-коп. марка. Дальнѣйшія подробности о ходѣ руководства означены особо для каждой программы въ концѣ листка.

Желающіе подписчики могутъ получать чрезъ посредство Комиссiи указанныя въ программахъ книги по номинальной ихъ стоимости, оплачивая почтовые расходы по ихъ пересылкѣ. Книги могутъ быть возвращены въ Комиссiю, при чемъ въ мѣсячное пользованіе удерживается 5% съ номинальной стоимости книги.