

Проф. Буссе и проф. Тетфдингъ.

10
5-92

190
5-92

ПБФ

МІРОВОЗЗРѢНІЯ ВЕЛИКИХЪ ФИЛОСОФОВЪ.

ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКАГО

подъ редакціей В. В. БИТНЕРА.

ФУНДАМЕНТАЛЬНЪЕ
ОТДЕЛЕНІЕ
СЕМИПАЛАТИНСКАГО
ОБЛАСТНОГО
БИБЛИОТЕКИ ИМ. Г. В. ГОРЬКОГО

БИБЛИОТЕКА

СЕМИПАЛАТИНСКАГО

СОВЕТА КООПЕРАТИВОВЪ

Искит. № 28

Систем. №

отсыл №

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Издание «Вѣстника Знанія» (В. В. Битнера).

1906

Областная
Библиотека им. Г. В.
Фундаментальная
отдел

Предисловіе.

Настоящая книга представляет собою соединеніе двухъ сочиненій—мюнстерскаго профессора Буссе, «Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit», и лекцій копенгагенскаго профессора Геффдинга, тоже посвященныхъ «новымъ философамъ». Обѣ книги одна другую дополняютъ, почему мы не сочли возможнымъ ограничиться какою-нибудь одною изъ нихъ. Проф. Геффдингъ начинаетъ обзоръ съ міровоззрѣнія В. Вундта и ведетъ свое изложеніе въ извѣстномъ, нѣсколько субъективномъ освѣщеніи, которое выдвигаетъ на передній планъ такихъ, напримѣръ, философовъ какъ Ардиго, Бредли или Джемсъ, а почти замалчиваетъ Спенсера, Милля, Ланге и др.

Такія чисто личныя симпатіи могутъ въ читателѣ философски недостаточно подготовленномъ, пожалуй, нарушить, такъ сказать, перспективу исторіи мысли и, во всякомъ случаѣ, не вполне удовлетворить изучающаго. Съ другой стороны, хотя мы уже издали превосходную книгу проф. Рилля по исторіи философіи, дали также сочиненіе проф. Кюльпе о нѣмецкой философіи и книгу самого В. Вундта «Психологія и естествознаніе», но, несмотря на это, мы не можемъ быть увѣрены, что всѣ наши читатели обладаютъ тою подготовкою, которая желательна для чтенія книги Геффдинга, страдающаго, при всѣхъ его безспорныхъ общезвѣстныхъ достоинствахъ блестящаго мыслителя, уже упомянутою склонностью къ субъективной оцѣнкѣ философскихъ направленій. Необходимо было принять также во вниманіе и то, что не всѣ наши теперешніе подписчики знакомы съ изданными нами философскими сочиненіями.

Все это заставило насъ дополнить книгу Геффдинга сочиненіемъ Буссе, изъ котораго мы беремъ въ качествѣ необходимаго на нашъ взглядъ введенія, характеристику новѣйшей философіи со времени Канта, вліяніе котораго на послѣдующихъ мыслителей никѣмъ, конечно, оспариваемо быть не можетъ. Такимъ образомъ, мы знакомимъ читателей какъ съ идеалистическимъ міровоззрѣніемъ въ лицѣ такихъ его представителей какъ Фихте, Шеллингъ, Гегель, Шопенгауэръ и Гартманъ, такъ и реалистическимъ направленіемъ философской мысли, представителями котораго являются Гербартъ и Лотце. Далѣе, познакомившись съ неокантианствомъ, читатели переходятъ къ позитивизму Канта, Милля и Спенсера.

Послѣ такого введенія, мы надѣемся, прекрасная книга Геффдинга будетъ читаться съ гораздо большею пользою, чѣмъ безъ него. Но не желая увеличивать сочиненія свыше той нормы, которая ставится условіями изданія періодическаго органа, съ другой стороны, боясь возбудить въ неподготовленномъ читателѣ невѣрное представленіе объ относительномъ значеніи отдѣльныхъ представителей философіи, мы считаемъ необходимымъ знакомить ищущаго самообразованія читателя только съ безспорно признанными, а не субъективными взглядами автора. Эти соображенія заставили насъ исключить тѣхъ трехъ философовъ, значеніе которыхъ, по мнѣнію критиковъ Геффдинга, имъ переоцѣнено.

В. Витмеръ.



Проф. Буссе и проф. Гефдингъ.

МИРОВОЗЗРѢНІЯ ВЕЛИКИХЪ ФИЛОСОФОВЪ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Проф. Буссе.

Новая философія послѣ Канта.

Общая характеристика.

Философіей Канта заканчивается, съ одной стороны, философское развитіе предшествовавшего ей періода, съ другой стороны, она же является исходной точкой новаго періода въ развитіи философскихъ идей, періода, ею самой обусловленнаго. Она стала этимъ исходнымъ пунктомъ не только потому, что выдвинула новыя точки зрѣнія, но и потому, что ей не удалось свести воедино и согласовать различныя направленія, между которыми она хотѣла быть посредницей.—Въ ней самой заключаются еще противорѣчія, которыя и являются началомъ новыхъ, противоположныхъ направленій философской мысли. Такимъ образомъ, философія Канта не есть конечная точка философскаго развитія вообще, но представляется скорѣе переходной ступенью его, правда, необыкновенно знаменательной.

Первое такое противорѣчіе, главнѣйшее во всей системѣ, дало толчокъ къ развитію двухъ противоположныхъ направленій, идеалистическаго и реалистическаго. Кантъ провозгласилъ апіорность и вмѣстѣ съ тѣмъ субъективность формъ познанія, пространства, времени, категорій, превративъ, такимъ образомъ, весь опредѣленный и познанный при ихъ посредствѣ міръ въ простое явленіе.—Но этотъ міръ явленій создается, по ученію Канта, сознаніемъ на основаніи впечатлѣній, которыя производятъ на сознаніе предметы, независимо отъ него существующіе—вещи въ себѣ.—Вещи въ себѣ оказываютъ воздѣйствіе на познающее сознаніе, «аффицируютъ» его и даютъ ему, такимъ образомъ,—не совсѣмъ ясно, какимъ именно—«сущность», «матерію» познанія. Вслѣдствіе этой аффикціи, реагируя на нее, сознаніе развиваетъ свойственныя ему апіорныя формы познанія, формуя ими «данную» ему сущность опредѣленнымъ образомъ. Но, предполагая, что вещи въ себѣ суть *причины* явленій, (что Кантъ дѣйствительно допускаетъ вещи въ себѣ, остается неопровергнутымъ, несмотря на всѣ сдѣланныя въ этомъ направленіи попытки), Кантъ примѣняетъ категорію причинности

этимъ вещамъ, становясь, такимъ образомъ, въ противорѣчіе съ своимъ же ученіемъ о критикѣ разума, согласно которому апріорныя формы познанія, наблюденія и категоріи примѣнимы только къ явленіямъ. Тоже



И. Кантъ.

самое приходится сказать о категоріяхъ субстанціи, реальности, бытія, единства, множественности и м. п.

Поскольку впечатлѣніе, производимое вещами на познающій субъектъ, предшествуетъ въ немъ возникновенію явленій, приходится допустить трансцендентное, слѣдовательно недозволенное пониманіе времени.

Чтобы устранить это противорѣчіе, приходилось *или*, признавая реальное существованіе вещей въ себѣ, доказывать познаваемость ихъ разумомъ; то-есть приходилось отказаться отъ скептически-критической точки зрѣнія и вернуться къ умѣренному критикой догматическому воззрѣнію: по этому пути пошло *реалистическое* направленіе. Или нужно было совершенно устранить вещь въ себѣ, какъ послѣдній остатокъ догматизма, и выводить явленія во всемъ ихъ объемѣ, какъ по формѣ, такъ и по матеріи, изъ субъекта: этотъ путь избрало *идеалистическое* направленіе.

1. *Идеалистическое* направленіе (Фихте, Шеллингъ, Гегель Шопенгауеръ, Гартманъ), типичнымъ представителемъ котораго является *Фихте*, старается вывести весь міръ явленій изъ субъекта («Я» у Фихте) и стремится воспроизвести какъ эти явленія, такъ равно и нужныя для образованія ихъ различныя формы познанія изъ одного единого принципа, который долженъ быть исходной точкой всего процесса познанія и, слѣдовательно, всего міра. Кантъ поставилъ *рядомъ* представленія о времени и пространствѣ и свои двѣнадцать категорій, не сводя ихъ къ одному общему началу, но въ своемъ ученіи о трансцендентальномъ воспріятіи (apperцепціи) и о силѣ воображенія все же указалъ на подобное начало.

Фихте воспользовался этимъ указаніемъ, съ цѣлью, не возвращаясь къ воздѣйствію, производимому вещью въ себѣ, свести сущность и форму всего познанія и всего опыта къ одному начальному а-priori сознанія,

правда, не индивидуальному, но какъ бы сверхъиндивидуальному, — къ абсолютному «я». Такимъ образомъ, отпадаютъ «вещи въ себѣ», находящіяся за явленіями, и эти послѣднія, вмѣстѣ съ единымъ началомъ, изъ котораго онѣ происходятъ, сами становятся абсолютной истиной. Далѣе, *индивидуальному* философствующему субъекту ставится задача — признаваемая разрывимой — исполнѣ философики понять эту абсолютную истину, какъ бы воспроизвести ее мышленіемъ. Ясно, что при этомъ идеализмъ отъ критической формы, какимъ онъ является у Канта, возвращается снова къ *метафизикѣ*, изъ критической философіи образуется новая догматическая метафизика.

Еще яснѣе, чѣмъ у Фихте, выступаетъ догматически-метафизическій характеръ послѣ-кантовскаго идеализма въ спекулятивныхъ построеніяхъ Шеллинга и Гегеля, которые ставятъ на мѣсто фихтевскаго «я» абсолютное и логическую идею, и изъ нея выводятъ природу и духъ, соприкасаясь, такимъ образомъ, съ системой Спинозы.

Но способъ, которымъ пользуются послѣ-кантовскіе идеалисты при построеніи своихъ системъ, различенъ не только отъ до-кантовскаго раціонализма, но и отъ эмпиризма. На мѣсто строго логической дедукціи имъ ставится *конструкція, спекуляція*.

Иѣмецкая спекулятивная философія ставитъ своею задачей спекулятивно постичь дѣйствительность, діалектически воспроизвести ее творческими синтезами, основанными на интеллектуальномъ воззрѣніи; она отказывается отъ строго-послѣдовательнаго, направляемаго логическимъ принципомъ идеальности, способа заключать отъ однѣхъ мысленно-необходимыхъ истинъ къ другимъ она отказывается также основываясь на опытѣ, идти къ общимъ положеніямъ, по пути индуктивныхъ заключеній. Философія Канта дала ей основаніе и для этого метода.

Синтетическія сужденія *a priori*, которыя, не опираясь ни на принципъ идеальности, ни на опытъ, тѣмъ не менѣе признаются имѣющими общее значеніе, а еще болѣе та роль, которая отведена въ философіи Канта «силѣ сужденія» (*Urteilkraft*) — выдвинули мысль о возможности постигнуть дѣйствительность совѣтъ инымъ, еще неизвѣданнымъ путемъ геніальной интуиции и комбинаціи, не заботясь о строгой логикѣ и независимо отъ всякаго опыта.

Такимъ образомъ, становится понятнымъ, почему Гегель признаетъ противорѣчіе, которое прежде считалось признакомъ невозможнаго, чуть ли не главенствующимъ принципомъ дѣйствительности; почему Шопенгауеръ видитъ основу всякой дѣйствительности въ совершенно раціональномъ принципѣ слѣпой воли; почему Шеллингъ и Гартманъ ставятъ рядомъ съ раціональнымъ факторомъ факторъ ирраціональный. Самъ же Кантъ противопоставляетъ основанной на законѣнности сознанія *формѣ* — *сущности*, какъ эмпирически «данную», непознаваемую, нѣкоторымъ образомъ случайную, словомъ ирраціональную составную часть дѣйствительности.

2. *Реалистическое направленіе* (Гербартъ, Лотце) признаетъ вещи въ себѣ, но отрицаетъ установленное Кантомъ ограниченіе познанія въ предѣлахъ явленій. Познаніе допускаетъ, что строго логическое мышленіе, признающее положеніе о противорѣчій за высшій критерій истиннаго и ложнаго способно, по крайней мѣрѣ до нѣкоторой степени, познать дѣйствительность, какъ она есть: оно допускаетъ возможность метафизики. Такимъ образомъ, реалистическое направленіе представляетъ собою, догматизмъ, смягченный критической философіей Канта. Оно во многомъ соприкасается съ до-кантовскими философами, Лейбницомъ и Спинозой; въ немъ снова пріобрѣтаетъ значеніе различіе между строго интеллектуально-необходимымъ и только эмпирическимъ познаніемъ. Это направленіе удѣляетъ тща-

тельное отношеніе къ выводамъ опытныхъ наукъ, но не останавливается на нихъ.

3. Однако, старанія, спекулятивныхъ философовъ Фихте, Шеллинга и Гегеля, спекулятивно выяснить сущность вещей—міръ при помощи геніальныхъ концепцій, не удались. Между философіей, вслѣдствіе пренебреженія, оказываемаго ею фактамъ, основаннымъ на опытѣ, и между естественными науками, которыя тѣмъ временемъ значительно окрѣпли именно благодаря старательному использованию опытныхъ данныхъ,—возникло противорѣчіе, грозившее стать роковымъ для философій. Тогда стала чувствоваться потребность снова вернуться къ Канту и, провѣривъ себя по его ученію, искать другихъ путей.—Критицизмъ Канта, съ его разумнымъ отграниченіемъ теоретическаго познанія только на міръ явленій, казался не только предохранительнымъ средствомъ противъ ослабляющаго, но ложнаго спекулятивнаго знанія, но, казалось, давалъ также возможность согласовать философію съ естественными науками. Въ особенности кантовское ученіе о феноменахъ давало возможность, какъ полагали, разбить научными доводами *материализмъ*, который успѣлъ возникнуть на почвѣ естественныхъ наукъ; представлялось возможнымъ, на ряду съ заключеннымъ въ границахъ міра явленій научнымъ познаніемъ, установить еще и идеальное міровоззрѣніе. Философія Канта возродилась въ *неокантианствѣ*, настоящимъ основателемъ котораго явился Ланге.

4. Остается упомянуть еще объ одномъ направленіи, четвертомъ по счету, которое вытекая также изъ ученія Канта, съ одной стороны, его опережаетъ, съ другой, опирается на до-кантовскихъ философовъ. Это—*позитивизмъ*, представителями котораго являются Контъ, Милль и Спенсеръ. Кантъ установилъ апіорность формъ познанія, но вмѣстѣ съ тѣмъ, подчеркнул, что ими можно пользоваться только эмпирически, такъ какъ онѣ относятся исключительно къ объектамъ опыта.

Помимо этого эмпирическаго момента, Кантъ сдѣлалъ эмпиризму дальнѣйшія уступки, признавъ, съ одной стороны, въ чувственномъ воспріятіи содержанія познанія чисто эмпирической апостериорный факторъ, «получающійся извнѣ», съ другой же стороны, выводъ эмпирическіе законы природы изъ опыта и считая ихъ такимъ познаніемъ, которое нуждается въ подтвержденіи опыта. Позитивизмъ распространяетъ этотъ эмпирический моментъ на познаніе въ полномъ его объемѣ, развивая эмпиризмъ въ сенсуализмъ и связывая его съ принятымъ Кантомъ ученіемъ о феноменахъ. Такимъ образомъ, позитивизмъ учитъ, что воспринимаемыя нами субъективныя впечатлѣнія, явленія или феномены, составляютъ единственный предметъ нашего познанія, и что задача познания исчерпывается возможнымъ согласованіемъ, приведеніемъ въ связь и описаніемъ, т. е. объясненіемъ этихъ явленій съ точки зрѣнія, установленной данными опыта.

Вещи въ себѣ не признаются. При этомъ позитивизмъ пользуется, выдвинутою Гегелемъ и Дарвиномъ на первый планъ теорією развитія, чтобы слить кантовскій апіоризмъ съ эмпиризмомъ. Формы познания, по мнѣнію позитивистовъ, для отдѣльнаго субъекта (индивидуума) апіорны поскольку онѣ ему врождены, основаны на его прирожденной психофизиологической организаціи.

Но онѣ являются результатомъ длиннаго процесса расоваго развитія, руководимаго опытомъ,—это наслѣдіе предковъ, которые передали намъ то, что они приобрѣли опытомъ.

I. Идеалистическое направление.

Фихте, Шеллингъ, Гегель.—Шопенгауеръ, Гартманъ.

1. Иоганнъ Готлибъ Фихте (1762—1814).

Фихте родился въ 1762 г. въ Раменау, въ Верхнемъ Лаузитцѣ, изучалъ первоначально богословіе, но подъ влияніемъ сочиненій Канта, посвятивъ себя философiи. Съ 1794 г. онъ былъ профессоромъ въ Іенѣ, но, вслѣдствіе возбужденнаго противъ него обвиненія въ атеизмѣ, оставилъ кафедру въ Іенѣ въ 1799 г., и отправился въ Берлинъ, а въ 1805 г. въ Эрлангенъ. Зимой 1807—1808 г. онъ читалъ въ берлинской академіи свои знаменитыя «Рѣчи къ нѣмецкой націи», въ 1809 г. онъ принялъ профессорскую кафедру въ Берлинѣ. Онъ умеръ въ 1814 г., павъ жертвой войны за освобожденіе, въ которой онъ съ женою участвовалъ, ухаживая за ранеными. Онъ заразился лихорадкой въ военномъ лазаретѣ.

Важнѣйшія сочиненія: Основы общей гносеологіи. Первое введеніе въ гносеологію. Второе введеніе въ гносеологію. Основы естественнаго права на началахъ гносеологіи. Система морали на началахъ гносеологіи. О назначеніи человѣка. О назначеніи ученаго (популярное изложеніе системы).

Сочиненія были изданы сыномъ Фихте, въ Берлинѣ, въ 1845—1846 г.г.

Историческая миссія философiи Фихте заключается въ обоснованіи всего содержанія кантовской философiи на *единомъ* принципѣ и въ продолженіи ея такимъ образомъ за поставленные ей самимъ Кантомъ предѣлы. Этотъ высшій принципъ не можетъ быть объектомъ; онъ можетъ быть выведенъ только изъ субъекта, для котораго, и въ которомъ только и существуютъ объекты. Мы найдемъ этотъ принципъ, это начало, если направимъ свое мышленіе на самихъ себя, если мы интеллектуально воспримемъ необходимое основаніе и представленіе всего того, что мы находимъ въ себѣ, какъ извѣстное. Представленіе всѣхъ извѣстныхъ, всего содержанія «я»—есть само «я». Во всемъ, что мыслитъ это «я», оно мыслитъ въ тоже время себя; оно не можетъ вообще сознать, не созная себя-же. Такимъ образомъ, это «я», — (не точно определенное конкретное, эмпирическое и индивидуальное «я», но остающееся послѣ выдѣленія всякаго опредѣленія, само уже заключающееся во всякомъ опредѣленіи, общее и сверхъиндивидуальное «я» = разумъ, разсудокъ) — это «я» есть то основаніе, изъ котораго исходитъ всякое определенное содержаніе сознанія, и слѣдовательно вся эмпирическая дѣйствительность. Но это «я» нельзя себѣ представить бездѣйственнымъ, оно есть функція, дѣйствіе, *дѣятельность*. («Въ началѣ было дѣло»). «Я» существуетъ только, воспринимая себя, оно создаетъ само себя собственнымъ воспріятіемъ. Изъ этого первичнаго дѣйствія происходятъ всѣ остальные по внутренней необходимости, создавая по формѣ и матеріи содержаніе сознанія. Раскрыть этотъ процессъ и вывести всю науку изъ субъекта, изъ «я»—составляетъ задачу «гносеологіи» или философiи.

Упомянутое первичное дѣйствіе Фихте опредѣляетъ слѣдующимъ положеніемъ: «я» создаетъ само себя. Это самосозданіе «я» необходимо включаетъ въ себѣ другой актъ—«я» противопоставляетъ «не—я». И то, и другое неразрывно и необходимо связано; только противопоставляя себѣ «не—я», отъ котораго оно, какъ «я», различно, «я» становится «я». Но созданіе «не—я» есть также дѣйствіе «я», есть процессъ «я». Однако, два положенія, выражающія оба эти дѣйствія, противорѣчатъ другъ другу: такъ какъ созданіемъ «я» отрицается «не—я», а созданіемъ «не—я» отрицается «я». Это противорѣчіе сглаживается новымъ соображеніемъ, вытекающимъ съ такою же необходимостью изъ двухъ первыхъ утвержденій, а именно: «я» и «не—я» взаимно ограничиваютъ себя, т. е. частью исключаютъ.

«Я» противопоставляетъ въ себѣ самомъ дѣлимому «я»—дѣлимое-же «не—я». Изъ этихъ трехъ положеній, представляющихъ собою первичныя дѣйствія «я», безусловно какъ по формѣ такъ и по содержанію первое: форма и содержаніе взаимно обуславливаютъ и опредѣляютъ себя взаимно.—Второе положеніе безусловно только по формѣ (противоположеніе нельзя вывести изъ утвержденія), по содержанію-же оно условно («не—я» предполагаетъ «я»). Третье положеніе условно по формѣ (задача, которую оно рѣшаетъ, ставится ему противорѣчіемъ двухъ первыхъ положеній), по содержанію же является безусловномъ (ибо рѣшеніе задачи еще не дано двумя первыми положеніями). На еоображеніяхъ этихъ трехъ положеній, наконецъ, основываются логическія начала идентичности ($A = A$, но это правильно только тогда если существуетъ A , которое въ такомъ случаѣ равно себѣ самому); начала противорѣчія и достаточнаго основанія, такъ же, какъ и категоріи реальности, отрицанія и сопоставленія. Всѣ остальные положенія обуславливаются этими тремя главнѣйшими основными принципами. Они должны быть развиты изъ нихъ; при этомъ процессъ, которымъ «я», выставя «не—я», становится въ противорѣчіе съ самимъ собою и уничтожаетъ это противорѣчіе ограниченіемъ одного другимъ, процессъ этотъ становится примѣрнымъ для всего послѣдующаго развитія (діалектической методъ: тезисъ, антитезисъ, синтезисъ). Онъ указываетъ на конечную цѣль развитія, лежащую одиноко въ безконечной дали. «Я» утверждаетъ себя ограниченнымъ чрезъ «не—я», постольку оно носитъ *теоретическій* характеръ. Оно утверждаетъ «не—я» ограниченнымъ чрезъ «я»; въ этомъ случаѣ оно *практическое*. Оба эти положенія становятся во главѣ; одно — теоретической, другое—практической философіи, на которыя дѣлится, по Фихте, гносеологія.

Теоретическая философія показываетъ, какъ «я», какъ таковое, стремится въ безконечное; какъ оно, въ своемъ стремленіи, вызванномъ утвержденіемъ «не - я», постоянно ставитъ себѣ границы, чрезъ которыя оно, однако, постоянно переходитъ, какъ только онѣ воспринимаются его сознаніемъ, дѣлаются его объектомъ; какъ это «я», безсознательно воспринимая и создавая сознаніе, созидаетъ свой міръ; какъ изъ каждаго соединенія обоихъ противоположныхъ стремленій (тенденцій) вытекаетъ особый родъ представленій; какимъ образомъ, наконецъ, возникаютъ чувственное воспріятіе (какъ продуктъ созидательной силы воображенія, создающей матерію или содержаніе представленія) и представленіе; категоріи, разсудокъ, способность сужденія, разумъ. Конечной точкой всего процесса развитія теоретическаго «я» является познаніе, что «не-я», которое представляется намъ міромъ объективно реальныхъ вещей, на самомъ дѣлѣ, есть только продуктъ «я», его самоограниченіе.

Слѣдовательно, и теоретическое «я», въ концѣ концовъ, есть дѣйствующее; только потому, что оно дѣйствуетъ, практикуетъ, дѣлательно, оно можетъ быть теоретическимъ. Первенство (приматъ) практическаго разума надъ теоретическимъ, установленное уже Кантомъ, находитъ у Фихте гораздо болѣе рѣшительное выраженіе. Это первенство выступаетъ въ особенностяхъ въ томъ, что, по ученію *практической* философіи, все самоограниченіе «я» и созданіе міра объектовъ происходитъ по практическимъ побужденіямъ и съ практической цѣлью: «я» создаетъ «не-я», міръ, потому что хочетъ дѣйствовать, и чтобы дѣйствовать, должно имѣть объектъ, на которомъ оно можетъ проявить свою дѣятельность. Это первенство теоретично, чтобы быть практическимъ. По той же причинѣ абсолютное «я» распадается на отдѣльныя эмпирическія «я»: природа и отдѣльныя эмпирическія «я» суть средства къ цѣли. Если же «я» создастъ объектъ, природу, только для того, чтобы проявить свою на немъ дѣятельность, то изъ этого слѣдуетъ, что оно, чтобы остаться вѣрнымъ своему существу и

выполнить поставленные этимъ существомъ условія, должно сохранять свою самостоятельность въ отношеніи «не-я», подчинять его себѣ, въ постоянно возобновляемомъ натискѣ все снова и все болѣе устранять границы, которыя оно себѣ само поставило. — Первичное стремленіе «я» направлено къ абсолютной самостоятельности, независимости и свободѣ; дѣйствуя въ сознаніи, это стремленіе выступаетъ передъ сознаніемъ, какъ категорическій императивъ, направляя его къ абсолютной, вытекающей изъ сущности «я» и потому безусловной, цѣли, именно къ автономіи, свободѣ, самостоятельности «я». Это (первичное) стремленіе или чистому стремленію противопоставляется естественное (природному) стремленіе, желаніе обладанія объектами и желаніе наслажденія, которое они могутъ дать. Это послѣднее стремленіе дѣлаетъ насъ настолько же зависимыми отъ объектовъ, насколько чистое стремленіе насъ освобождаетъ отъ этой зависимости, — но оно все-таки исходитъ изъ первичнаго стремленія такъ же, какъ «не-я» исходитъ изъ «я». Чтобы побороть естественное стремленіе, первичное стремленіе должно его себѣ подчинить. Это происходитъ такимъ образомъ, что первичное стремленіе какъ бы поглощаетъ естественное, выводитъ изъ него объектъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ, сохраняетъ свою тенденцію къ независимости. Оно созидаетъ и образуетъ объектъ не для потребленія, но для того, чтобы воспользоваться имъ, какъ средствомъ въ своемъ стремленіи къ самостоятельности и свободѣ. — Въ этой формѣ первичное стремленіе является стремленіемъ моральнымъ (нравственнымъ). Оно побуждаетъ насъ все къ новой, все болѣе интенсивной дѣятельности, дѣлая каждый достигнутый успѣхъ ступенью для дальнѣйшихъ, направленныхъ къ той же непреложной конечной цѣли, стремленій. Эта никогда не прерывающаяся дѣятельность есть добро, тогда какъ инертное потребленіе достигнутого, лѣнь, представляетъ радикальное зло. Но конечная цѣль всей теоретической и практической дѣятельности «я» все же — само абсолютное «я», возвращающееся послѣ раздѣленія и раздвоенія къ полному единству и согласію съ собою. — Эта цѣль, правда, находится въ безконечной дали и міровое развитіе приближается къ нему безконечно, но она тѣмъ не менѣе опредѣляетъ направленіе всего развитія и, такимъ образомъ, представляетъ собою моральный міровой порядокъ.

Впослѣдствіи Фихте опредѣлилъ эту цѣль, какъ абсолютное бытіе, какъ сущаго бога, соединиться съ которымъ — есть конечная цѣль. Отдѣльные «я» должны къ нему безконечно приближаться. Съ другой стороны, онъ, богъ, является основаніемъ, началомъ изъ котораго исходитъ дѣйствующее и хотящее «я», приходящее въ разладъ само съ собою, и побуждающее этотъ разладъ своимъ дѣйствіемъ и стремленіемъ.

2. Фридрихъ Вильгельмъ Іосифъ фонъ-Шеллингъ (1775 — 1854).

Основатель системы тождества (Identitätssystem) былъ сынъ священника въ Леонбергѣ, въ кор. Вюртембергѣ. Будучи предназначенъ отцомъ къ пасторской дѣятельности, онъ изучалъ богословіе въ Тюбингенѣ, но самъ перемѣнилъ призваніе, посвятивъ себя философіи. Въ 1798 г. онъ сдѣлался экстраординарнымъ профессоромъ въ Іенѣ, откуда былъ призванъ въ 1803 г. въ Юрибургъ, въ 1806 г. въ Мюнхенъ. Въ 1841 г. король Фридрихъ Вильгельмъ IV пригласилъ его въ Берлинъ. Но онъ уже не могъ оказать тамъ болѣе или менѣе глубокаго вліянія, и потому вскорѣ удалился къ частной жизни. Онъ умеръ въ 1854 г. въ Швейцаріи, въ курортѣ Рагацъ.

Главнѣйшія сочиненія: Первый набросокъ системы натурфилософіи. Система трансцендентальнаго идеализма. Общая дедукція динамическаго процесса или категорій физики. Объясненіе моей философской системы.

Бруно или о естественномъ или божественномъ началѣ вещей. Разговоръ. Чтенія о методѣ академическаго изученія наукъ. Философскія изслѣдованія о сущности человѣческой свободы и связанныхъ съ нею предметахъ.

Труды его изданы сыномъ К. Ф. А. Шеллингомъ въ Штуттгартѣ и Аугсбургѣ въ 1856 и слѣд. год.

Философія Шеллинга претерпѣла столько разнообразныхъ превращеній, она прошла чрезъ столько фазъ, отдѣляющихся одна отъ другой крупными противорѣчіями, что невозможно изложить суть ея, какъ единое цѣлое.—Такъ какъ характеристика всѣхъ этихъ фазъ здѣсь нецѣлесообразна, то слѣдующее изложеніе ограничится, главнымъ образомъ, объясненіемъ той формы философскаго мышленія Шеллинга, которая обнимаетъ собою самыя для него характерныя мысли, наиболѣе отличныя отъ отношенія къ Фихте и Гегелю: это его философія тождества (*Identitätsphilosophie*).

Шеллингъ исходилъ отъ Фихте, философское ученіе котораго онъ старался дополнить, признавая природу, которую тотъ выводилъ изъ безсознательной дѣятельности первичнаго субъекта (*Ursubject*), за проявившійся духъ и, далѣе, за средство, которымъ пользуется творящій субъектъ, чтобы воспроизвести сознаніе (въ индивидуальномъ духѣ). Далѣе, выставивъ динамическую теорію, согласно которой матерія происходитъ изъ противопоставленія притягивающихъ и отталкивающихъ силъ, онъ взялъ на себя задачу раскрыть путь, которымъ природа, восходя отъ неорганической простой матеріи чрезъ динамическіе процессы (магнетизмъ, электричество, химизмъ, гальанизмъ) къ организмамъ, наконецъ, производитъ духъ; такимъ образомъ, онъ присоединилъ къ спекуляціямъ Фихте недостающую имъ натурфилософію. Если уже въ этихъ спекуляціяхъ Шеллинга, построенныхъ въ общемъ на положенномъ Фихте основаніи, природа занимаетъ въ отношеніи духа совершенно самостоятельное положеніе, то въ дальнѣйшей фазѣ шеллинговской философіи, представляющей возвращающуюся къ основной мысли Спинозы систему тождества, природа выступаетъ рядомъ съ духомъ, какъ координированный, равноправный факторъ. И здѣсь Шеллингъ соглашается съ Фихте, что философія должна выводить систематически всю совокупность дѣйствительности изъ *одного* высшаго начала. Но онъ видитъ это начало не въ «я»; напротивъ, ему кажется невозможнымъ выводить объектъ, природу, изъ субъекта, — «я». Такъ какъ и наоборотъ изъ объекта нельзя выводить субъектъ, то оба должны быть сведены къ одному общему первичному началу (*Urprinzip*). Чтобы признать это возможнымъ, необходимо представить себѣ это первичное начало какъ тождество субъекта и объекта, духа и природы, и вмѣстѣ, какъ безразличность (*Indifferenz*) обоихъ, какъ еще нераздѣленное ихъ единство.—Это первичное начало есть абсолютъ, постигаемый интеллектуальнымъ созерцаніемъ, на которое способенъ только философъ.

Единое основаніе абсолюта, еще нераздѣленное единство духа и природы развертывается въ противопоставленія субъекта и объекта, идеальнаго и реальнаго, духа и матеріи; эти факторы, которые находились въ абсолютѣ въ состояніи покоя, выступаютъ и развертываются въ два самостоятельныхъ ряда, идеальный и реальный. Та же противоположность, которая раздѣляетъ оба ряда, вмѣстѣ и заключается въ нихъ самихъ, каждое изъ происходящихъ въ нихъ явленій содержитъ въ себѣ и реальный, и идеальный факторъ, съ тою лишь разницею, что въ объективномъ или реальномъ рядѣ вообще преобладаетъ реальный факторъ, въ субъективномъ или идеальномъ *) рядѣ вообще идеальный.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, развитіе обоихъ рядовъ направлено на то, чтобы

*) Въ подлинникѣ ошибка. Д. б. *idealen Reihe*.

въ вышемъ единствѣ уничтожить заключающуюся въ нихъ противоположность. Поэтому въ реальномъ рядѣ развитіе восходитъ отъ такихъ явленій («потенцій»), которыя представляютъ собою почти полное преобладаніе realнаго фактора, къ такимъ, въ которыхъ этотъ перевѣсъ все болѣе уступаетъ мѣсто равновѣсію между обоими факторами, отъ простой матеріи, проходя черезъ свѣтъ и т. д. къ организмамъ и здѣсь, въ свою очередь, отъ самыхъ простыхъ формъ къ высшей формѣ—человѣческому организму, который являетъ собою высшій продуктъ развитія realнаго ряда. Идеальный рядъ, (который Шеллингъ, однако, не развивалъ) достигаетъ своей высшей точки въ такомъ образованіи духа, которое являетъ крайнюю, достижимую въ этомъ рядѣ степень равновѣсія идеальнаго и realнаго факторовъ. Это—эстетическое воззрѣніе, которое Шеллингъ установилъ еще ранѣе, какъ единство безсознательной (realной) и сознательной (идеальной) стороны духа.

Абсолютное же тождество обоихъ міровыхъ факторовъ проявляется только въ міровомъ цѣломъ и чрезъ него.

Съ этимъ представленіемъ о міровомъ цѣломъ, примыкающимъ къ идеямъ Спинозы, Шеллингъ въ послѣдствіи привелъ въ связь близкую еще Платону мысль, что міровое развитіе означаетъ представленіе, осуществленіе такихъ идей, которыя содержатся въ абсолютѣ, въ богѣ, и которыя онъ въ себѣ созерцаетъ. Въ послѣднемъ, теософскомъ или мистическомъ періодѣ своей философіи, подъ впечатлѣніемъ Якова Беме, Шеллингъ понималъ міровое развитіе, міръ конечныхъ вещей, какъ выдѣленіе идей изъ бога, какъ своего рода отпаденіе отъ бога (грѣхотпаденіе) и, соотвѣтственно съ этимъ, опредѣлялъ цѣль своего мірового развитія въ возвращеніи вещей къ богу.—Въ богѣ покоятся идеальный и realный факторы, разумъ и неясственное (dunkel) побужденіе (воли) къ самооткровенію. Отсюда міръ идей, какъ содержимое божественнаго сознанія. Изъ міра идей выдѣляется затѣмъ міръ дѣйствительныхъ конечныхъ вещей съ его раздвоеніемъ и противоположеніемъ богу, предназначенный вернуться къ богу, пройдя путь своего развитія. Богъ исходитъ изъ себя и возвращается къ себѣ чрезъ міровое развитіе. Въ этихъ идеяхъ Шеллингъ приходитъ въ соприкосновеніе съ философіей своего современника Гегеля.

3. Георгъ Вильгельмъ Фридрихъ Гегель (1770—1831).

Гегель землякъ Шеллинга. Онъ родился въ 1770 г. въ Штуттгартѣ, въ семьѣ чиновника средней руки. Онъ также изучалъ богословіе въ Тюбингенѣ и тоже измѣнилъ ему ради философіи. Поселившись въ 1801 г. въ Іенѣ, онъ получилъ тамъ мѣсто экстраординарнаго профессора въ 1805 г., но потерялъ его въ слѣдующемъ году, вслѣдствіе событія 1806 г. Послѣ разнообразныхъ занятій въ послѣдующіе годы онъ, наконецъ, въ 1816 г. былъ приглашенъ ординарнымъ профессоромъ въ Гейдельбергъ, и въ 1818 г. въ Берлинъ, гдѣ онъ до самой смерти, послѣдовавшей въ 1831 г., развивалъ такую академическую дѣятельность, какую до и послѣ него въ одинаковой мѣрѣ едва-ли суждено было выполнить другому профессору.

Важнѣйшія сочиненія: Феноменологія духа. Наука Логикъ. Энциклопедія философскихъ наукъ въ краткомъ очеркѣ. Основныя черты философіи права. Чтенія по исторіи философіи, эстетикѣ, философіи религіи, философіи исторіи.

Труды его изданы его друзьями и учениками, въ Берлинѣ, въ 1832 г. и слѣд.

Основные положенія гегелевской системы выясняются, быть можетъ, лучше всего, если опредѣлить мѣсто, которое она занимаетъ по отношенію къ философіи Фихте и Шеллинга. Тогда какъ философія тождества выводитъ оба свои ряда, реальный и идеальный, изъ совершенно неопредѣленнаго и индифферентнаго абсолюта, не объясняя, при этомъ, почему именно абсолютъ раздвоится въ эти факторы, философія Гегеля именно имѣетъ цѣлью объяснить, что міръ долженъ былъ развиться и почему именно такъ, стать именно такимъ, какимъ онъ есть въ дѣйствительности.

Она хочетъ показать, какъ все содержаніе дѣйствительности по внутренней, неодолимой необходимости вытекаетъ изъ мірового начала. Но это міровое начало не есть, не можетъ быть шеллинговскимъ абсолютомъ, изъ котораго равно хорошо исходить все, а слѣдовательно собственно ничего не исходить; это міровое начало не есть и фихтевское «я» — оно есть *логическая идея*, которая по внутренней необходимости развивается въ свои выводы. Міръ есть представленіе развитія логической идеи, слѣдовательно, онъ есть логическій процессъ; каждая фаза мірового развитія представляетъ собою опредѣленный моментъ лежащей въ основѣ міра идеи. Гегель въ этихъ воззрѣніяхъ исповѣдуетъ *интеллектуализмъ*, въ противность Фихте и Канту, которые признавали приматъ (первенство) практическаго разума. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, съ рѣшительностью и логической послѣдовательностью, достигнутой послѣ Канта, развѣ еще Спенсеромъ, онъ дѣлаетъ положеніе о *развитіи* основнымъ принципомъ всей своей философіи.

Внутренняя необходимость, по которой развивается логическая идея (міровой духъ), не есть логическая необходимость, опредѣленная закономъ тождества и противорѣчія, по которой до-кантовскій рационализмъ пытался производить вещи одну изъ другой; напротивъ, она — діалектическая необходимость, вращающаяся въ триадѣ тезиса, антитезиса и синтеза; по ней всякое понятіе, все дѣйствительно сущее раздвоится въ себѣ, переходитъ въ свое противоположеніе, чтобы потомъ въ высшемъ единеніи (синтезѣ) «устранить» это противоположеніе.

Положеніе о противорѣчій, которое какъ-бы исключаетъ такое самораздвоеніе, не имѣетъ метафизическаго значенія. Противорѣчіе управляетъ міромъ, оно именно и есть оживляющее, побуждающее начало въ существующемъ. Міровое развитіе совершается такимъ образомъ, что непрерывно возникаютъ противоположенія и находятъ свои разрѣшенія; изъ каждаго разрѣшенія вновь вытекаютъ противоположенія, образуя новое развитіе и т. д. Сравнимый съ прежнимъ рационализмомъ, гегелевскій Логизмъ есть пѣто алогическое, даже нелогическое. По Гегелю, философія должна прослѣдить развитіе логической идеи чрезъ всѣ ея стадіи и, съ помощью діалектическаго метода, обнаружить внутреннюю необходимость этого развитія. Эта задача признается разрѣшимой, потому что субъективное философское мышленіе, въ качествѣ діалектическаго развитія, вытекающихъ въ нашемъ сознаніи, одно изъ другого понятій и объективное міровое развитіе, которое по Гегелю, есть логическій процессъ, суть одно и то же. Мышленіе и бытіе тождественны, категоріи нашего мышленія суть въ то же время міровыя категоріи.

Согласно съ триадой тезиса, антитезиса и синтеза, логическая идея должна переходить въ свое противоположеніе, въ природу, которая съ нею тождественна, но въ то же время есть и ея противоположеніе («идея въ ея инобытіи» — *Anderssein*). Природа поэтому не есть, какъ у Фихте, простое самоограниченіе «я», но имѣетъ по отношенію къ нему нѣкую опредѣленную самостоятельность, какъ у Шеллинга. Но она не координирована съ идеальнымъ факторомъ, какъ у послѣдняго, а составляетъ

переходную ступень, переходя черезъ которую логическая идея развивается въ духъ. Выразивъ себя въ природѣ, идея возвращается въ самое себя и превращается въ духъ. Духъ есть высшее единство, бытіе въ себѣ и для себя идеи (*An=und Fürsichsein*), ея самооткровеніе. Въ духѣ, особенно на высшей его ступени, въ абсолютномъ духѣ, логическая идея, міровой духъ или Богъ, познаетъ самого себя, познаетъ свое безконечное, въ своемъ развитіи изъ него-же выработанное содержаніе, охватываетъ самого себя въ своемъ абсолютномъ существѣ.

Этимъ тремъ главнымъ стадіямъ мірового процесса соотвѣтствуютъ три главные части философіи Гегеля: логика, философія природы и философія духа. Каждая изъ нихъ занимается изученіемъ развитія мірового духа въ присущей ей области, руководствуясь діалектической схемой тезиса, антитезиса и синтеза, которая не только опредѣляетъ расчлененіе дѣла, но и овладѣваетъ развитіемъ въ каждой его ступени.

Логика, которая у Гегеля тождественна съ метафизикой и весьма отлична отъ логики въ обыкновенномъ смыслѣ, наука о чистой идеѣ, слѣдитъ за развитіемъ идеи до того момента, когда она выдѣляется изъ себя природу, превращается въ природу; она какъ бы изображаетъ существо Бога, какимъ оно было до созданія міра. Исходной точкой логики, и, слѣдовательно, всей системы, становится отвлеченнѣйшее, безсодержательнѣйшее и неопредѣленнѣйшее изъ всѣхъ понятій: понятіе о чистомъ бытіи, о «простой непосредственности». По своему отвлеченному, лишенному всякаго опредѣленнаго содержанія свойству, это понятіе тождественно съ своимъ противоположеніемъ, съ абсолютнымъ небытіемъ (*Nichts*), въ которомъ оно поэтому переходитъ. Высшій синтезъ обоихъ, въ которомъ «устраивается» противорѣчіе бытія и небытія, есть возникновеніе (*das Werden*)—нѣчто существующее и, вмѣстѣ, не существующее. Такимъ образомъ, развитіе восходитъ чрезъ бытіе (*Dasein*) и вытекающія изъ него противорѣчія, чрезъ бытіе въ себѣ и для себя, чрезъ количество и мѣру, чрезъ сущность и понятіе до абсолютной идеи. Здѣсь достигается тотъ моментъ, когда идея «становится внѣ себя» (*sich ausserlich wird*), когда она изображаетъ себя природой.

Философія природы (наиболѣе слабая часть системы Гегеля, въ которой онъ опирается на Шеллинга) слѣдитъ за развитіемъ, которое проходитъ идея въ своемъ инобытіи, т. е., какъ природа. Здѣсь одна за другой необходимо слѣдуютъ ступени: общее идеальное внѣбытіе въ пространствѣ и времени — предметъ математики; реальное раздѣльнобытіе, неорганическая природа — предметъ физики, и живая дѣйствительность, органическая природа — предметъ физиологій. Въ своихъ выводахъ математика, физика неорганическаго (механика, элементарная и индивидуальная физика) и физика органическаго или органика (занимающаяся геологіей, растительнымъ и животнымъ міромъ) являются подраздѣленіями, на которыя распадается натурфилософія. Слѣдуетъ еще замѣтить, что идея не воплощается въ природѣ въ чистомъ видѣ, но что въ ней остается нѣкоторый ирраціональный остатокъ, который Гегель именуетъ случайностью. Поэтому никакое животное не представляетъ собою родовыхъ особенностей въ чистомъ видѣ, но всегда въ немъ выражены признаки индивидуальныя, со всѣми случайностями индивидуальнаго образованія. Это явленіе обуславливается тѣмъ, что природа есть идея «въ ея инобытіи».

Восходя до животнаго организма, идея, ставшая въ природѣ внѣ себя, возвращается опять къ себѣ, становится духомъ. Изслѣдованіемъ развитія духа занимается *философія духа*, послѣдняя и самая важная по значенію часть системы Гегеля. И въ ней, притомъ, съ особенной ясностью, выступаетъ діалектическая триада. Духъ является субъективнымъ, объективнымъ

и абсолютнымъ. Субъективный духъ, въ свою очередь, расчленяется на три разряда: душу, сознание, духъ, которыми занимаются антропология, феноменология и психология. Онѣ разсматриваютъ субъективный духъ въ его природной опредѣленности и зависимости отъ природы, въ его противорѣчии съ природой и въ его происходящемъ отъ познания примиреніи съ нею; онѣ слѣдятъ за его развитіемъ, начиная отъ простаго сознанія до соединяющаго въ себѣ практической и теоретической разумъ свободного духа, который, какъ таковой, стоитъ выше субъективнаго и индивидуальнаго и становится, такимъ образомъ, объективнымъ духомъ. Ученіе объ объективномъ духѣ трактуетъ объ общемъ человѣческомъ разумѣ, который, выступая въ установленіяхъ человѣческой, государственной и общественной жизни, какъ объективное явленіе, самъ становится какъ бы объективнымъ. Онъ дѣлится на: (отвлеченное) *право* (собственность, соглашеніе, наказаніе. Неправота есть «устраненіе» или отрицаніе права, наказаніе есть отрицаніе отрицанія права и, слѣдовательно, возстановленія права. Теорія возмездія); на *моральность* (субъективную совѣсть съ ея велѣніемъ, которое, однако, можетъ придти въ столкновеніе съ объективными силами и должно имъ подчиниться въ высшемъ единствѣ), и на *нравственность* (объективная, нравственно-правовыя установленія: семья, общество, государство). Изъ явленій послѣдняго ряда Гегель посвятилъ особое, преимущественное вниманіе государству, его организаціи и властямъ (его политическимъ идеаломъ была наслѣдственная конституціонная монархія съ сильной правительственной властью). Въ государствѣ онъ видѣлъ и поклонялся осуществленію и объективациі общаго человѣческаго разума. Въ установленіи совершеннаго государства, въ которомъ воля отдѣльной личности находится въ полномъ согласіи съ общею волею и, которое поэтомъ представляетъ собою совершенную свободу, заключается цѣль и задача всемірной исторіи, которая выражаетъ прогрессъ въ сознаніи свободы. Въ исторіи обращается, главнымъ образомъ, вниманіе на взаимное отношеніе государствъ, какъ оно развертывается въ мирной конкуренціи и въ военныхъ столкновеніяхъ. Въ гегелевскомъ широкомъ пониманіи исторіи отдѣльные народы и великія историческія личности являются средствомъ, которымъ пользуется міровой духъ (Провидѣніе), чтобы осуществлять свои, предначертанныя діалектическимъ развитіемъ его существа, цѣли. Каждый имѣющій историческое значеніе народъ играетъ на міровой сценѣ ту роль, которая ему предназначена смысломъ цѣлаго, онъ изображаетъ опредѣленный моментъ развитія міроваго духа, доводитъ этотъ моментъ до полного, яснаго выраженія и, окончивъ свою историческую миссію, сходитъ со сцены, предоставляя другому, болѣе молодому народу дальнѣйшее проведеніе культурнаго развитія.—Отдѣльныя дѣйствующія лица, сколько бы ни думали, что они преслѣдуютъ собственные цѣли, въ дѣйствительности суть работники на службѣ міроваго духа, являясь его органами; заставить частныхъ цѣли и намѣренія отдѣльныхъ личностей служить задачамъ идеи есть «хитрость идеи». Такимъ образомъ, исторія есть величественная драма, полная прогресса и движенія, въ которой, естественно, имѣются налицо и трагическіе моменты.

Наконецъ, общій духъ постигаетъ самого себя, какъ абсолютный духъ, въ которомъ «устранены» противорѣчія между субъектомъ и объектомъ, между мышленіемъ и бытіемъ. Это самопознаніе духа проходитъ опять три ступени. Въ формѣ созерцанія духъ проявляетъ свою сущность въ искусствѣ, въ формѣ представленія—въ религіи, въ формѣ пониманія—въ философіи. Всѣ три формы проходятъ кругъ историческаго развитія. Ступени искусства суть—символическое искусство востока, классическое—грековъ и романтическое германскихъ народовъ; ступени религіи—естественная религія, религія духовной индивидуальности (у іудеевъ—величіе, у грековъ—красота,

у римлянъ — разсудокъ) и абсолютная религія (христіанство, догмату о троицѣ котораго Гегель даетъ спекулятивное толкованіе); ступени философіи, наконецъ, суть философскія системы, составляющія содержаніе философіи исторіи. Великія философскія системы представляютъ рядъ развитія, протекающій по внутренней діалектической необходимости, въ которомъ каждая система занимаетъ опредѣленное мѣсто, предназначенное ей логической связью съ цѣлымъ, и изображаютъ опредѣленную ступень логическаго процесса развитія. Поэтому въ нашемъ сознаніи послѣдовательность системъ покрываетъ послѣдовательность понятій. Каждая система вызываетъ другую, ей противоположную; образуящуюся, такимъ образомъ, противоположеніе находитъ свое разрѣшеніе въ другой новой системѣ, въ которой, какъ въ синтезѣ, предыдущія системы заключаются, какъ «снятые моменты». Философія самого Гегеля, наконецъ, есть заключительный синтезъ, въ который включены всѣ прежнія системы и соединены въ одно великое, объемлющее цѣлое. Въ философіи Гегеля абсолютный духъ приходитъ къ самопознанію въ адекватной формѣ и познаетъ въ пройденномъ имъ историческомъ развитіи содержаніе своего собственного существа.

4. Артуръ Шопенгауеръ (1788—1860).

Артуръ Шопенгауеръ родился въ 1788 г. въ Данцигѣ. Онъ былъ сынъ богатаго купца. Предназначенный отцомъ въ купцы, послѣ его смерти онъ



Арт. Шопенгауеръ.

послѣдовалъ своему влеченію къ научнымъ занятіямъ. Въ 1820 г. онъ поступилъ доцентомъ въ берлинскій университетъ, но успѣха не имѣлъ. Въ 1831 г., спасаясь отъ холеры въ Берлинѣ, онъ переселился въ Франкфуртъ на Майнѣ, гдѣ и жилъ, какъ частный человѣкъ, до самой смерти, нослѣдовавшей въ 1860 г.

Главныя сочиненія. О четвероякомъ корнѣ закона достаточнаго основанія. Миръ, какъ воля и представленіе (важнѣйшій его трудъ). О волѣ въ природѣ. Двѣ основныя проблемы этики. (О свободѣ воли и объ основаніяхъ морали). Парэрга и паралипомена.

Труды изданы, вмѣстѣ съ рукописными посмертными сочиненіями, Гризебахомъ въ Лейпцигѣ (Унив. библиот. Реклама).

Право причислить обоихъ философовъ пессимизма, Шопенгауера и Гартмана, къ представителямъ идеалистическаго направленія, дать намъ, помимо ихъ идеалистическаго основнаго міровоззрѣнія, еще и то обстоятельство, что оба они опредѣляютъ принимаемое ими міровое начало спекулятивно въ нѣкоторомъ родѣ по интуиціи. Кромѣ того, шопенгауеровское міровое начало близко подходитъ къ фихтевскому, а гартмановское къ шеллинговскому. Съ другой стороны, слѣдуетъ признать, что какъ Шопенгауеръ, такъ и Гартманъ стоятъ гораздо ближе къ эмпирическому изслѣдованію, особенно къ точному естествознанію, чѣмъ спекулятивные философы, и что они поэтому находятся въ гораздо болѣе близкой связи съ Кантомъ, чѣмъ послѣдніе. Въ этомъ отношеніи они являются связующимъ звеномъ между идеалистическимъ и реалистическимъ направленіями.

Шопенгауеръ, прежде всего, въ теоретико-познавательномъ отношеніи сходится съ Кантомъ въ томъ, что онъ признаетъ полученную опытнымъ путемъ дѣйствительность *явленіемъ*: миръ есть мое представленіе.

Оно обусловлено апіорными вытекающими изъ наблюденія формами пространства и времени, и разсудкомъ, сущность котораго заключается въ познаваніи каузальности (причинности); (Шопенгауеръ свелъ двѣнадцать кантовскихъ категорій къ одной этой категоріи каузальности). Съ помощью апіорныхъ формъ опыта пространства и времени познающій субъектъ прежде всего создаетъ возможность объективной дѣйствительности; относя затѣмъ испытываемыя впечатлѣнія (ощущенія), при посредствѣ принципа причинности, на ви́шнія причины и наглядно представляя послѣднія, субъектъ воспроизводитъ развертывающійся и пребывающій въ пространствѣ и времени матерьяльный миръ. Объ этотъ общезвѣстный фактъ должна, по необходимости и навсегда, разбитъ теорія матеріализма, который извращая истинное положеніе вещей, отправляется отъ матеріи къ познающему сознанию, отъ творенія къ творцу. Какъ Кантъ изъ того факта, что миръ есть простое представленіе, вывелъ заключеніе, что все наше познаваніе субъективно и ограничено міромъ явленій, берущимъ начало въ собственной нашей познавательной способности, которая имъ и управляетъ,—такъ и Шопенгауеръ учить, что мы, несмотря на все наше научное разсудочное познаніе, управляемое закономъ достаточнаго основанія, можемъ выводить только явленія изъ явленій, но никогда не будемъ въ состояніи постичь лежащую въ основаніи явленій абсолютную сущность вещей, вещь въ себѣ. Въ этомъ намъ не поможетъ и разумъ, который, по Шопенгауеру, имѣетъ лишь одну задачу — превратить познанное опытомъ въ отвлеченныя понятія, для лучшаго обзрѣнія, сохраненія и передачи. Если бы не существовало другого средства познавать вещь въ себѣ, кромѣ развивающагося при помощи закона достаточнаго основанія научнаго познанія, то она должна бы остаться на вѣки непознанной. По такое другое средство существуетъ. Мы сами представляемъ изъ себя вещь въ себѣ; погружаясь въ наше внутреннее существо, мы постигаемъ нашу сущность по непосредственной

интуиціи, постигаемъ ее какъ волю. Мы прежде всего и въ самомъ основаніи нашѣмъ—волевые существа, потому только познающіе. Познавательная способность (Intellekt) есть вторичное явленіе, она представляетъ функцію воли. Познавъ, что мы сами, въ самомъ своемъ основаніи, представляемъ волю, мы находимъ ключъ, открывающій намъ пониманіе сущности другихъ вещей. Что мы въ нашемъ непосредственномъ внутреннемъ познании воспріяли, какъ волю, то представляется нашему вѣншнему познанию, посредствомъ закона объ основаніи (именно о созерцательныхъ формахъ пространства и времени и о принципі причинности), какъ органическое тѣло. Такимъ образомъ, тѣло есть вѣншнее проявленіе воли, оно, разсматриваемое извнѣ, есть то-же, что, при внутреннемъ разсмотрѣніи—воля. оно есть превращенная въ объектъ, «объективированная» воля или «объективация» воли.—Это положеніе равнозначуще какъ для тѣла въ цѣломъ, такъ и для отдѣльныхъ его частей. Такъ, мозгъ есть объективированное побужденіе къ познаванію, такъ сказать, объективация интеллекта, зубы, горло, желудокъ и кишки—объективированный голодъ, побужденіе къ питанію, и т. д. Каждая часть тѣлеснаго организма соотвѣтствуетъ извѣстной сторонѣ нашего духовнаго организма. Такимъ образомъ, у Шопенгауера тѣлу не противопоставляется «душа», дѣйствующая на него и получающая отъ него воздѣйствіе, но тѣло и душа (т. е.—воля) суть двѣ стороны одной и той же вещи, изъ которыхъ, правда, только одна, именно воля, дѣйствительно реальна, тогда какъ тѣло есть проявленіе или объективация воли, обусловленное, опредѣленное и воспріятное нашей познавательной способностью, связанною пространствомъ, временемъ и причинностью. Выразжая этотъ взглядъ на взаимоотношеніе тѣла и души, Шопенгауеръ признаетъ положеніе, которое теперь принято называть психофизическимъ параллелизмомъ *).

По аналогіи съ этимъ соотношеніемъ мы, слѣдовательно, вправѣ разсматривать и составить себѣ представленіе объ остальныхъ вещахъ, во первыхъ, о другихъ людяхъ, затѣмъ о животныхъ и растеніяхъ, наконецъ, о всемъ неорганическомъ мірѣ, о вещахъ въ болѣе тѣсномъ смыслѣ, о неодушевленныхъ предметахъ. (Надо при этомъ замѣтить, что, хотя Шопенгауеръ и считалъ непреложнымъ утвержденіе, что весь вѣншний міръ есть только мое представленіе, что кромѣ меня нѣтъ ничего реальнаго (солнцизмъ), но онъ же считалъ это утвержденіе настолько безсмысленнымъ, что защитниковъ его находилъ не бесполезнымъ помѣщать въ домъ умищенныхъ). Всѣ эти предметы представляютъ объективации воли, они также, по основной, внутренней сущности своей суть воля, побужденіе, тогда какъ ихъ вѣншность представляетъ только тотъ образъ и способъ, какими они являются нашему чувственному, связанному временемъ, пространствомъ и причинностью, сознанию.

Конечно, чѣмъ болѣе вѣншняя сторона предметовъ отлична отъ образа и подобія нашего тѣла, тѣмъ болѣе отличною отъ нашей воли нужно вообразить себѣ и ту волю, которая представляетъ ихъ внутреннюю сущность.—Нельзя положить въ основаніе всѣхъ вещей сознательное, разумное воленіе (d. Wollen) которое мы замѣчаемъ въ себѣ, напротивъ, чѣмъ ниже мы спускаемся по ступенямъ вещей, тѣмъ далѣе отодвигается моментъ сознанія. На самыхъ нижнихъ ступеняхъ реальности, въ химическихъ и физическихъ процессахъ, проявляется только глухое, безсознательное стремленіе, слѣпая безсознательная воля. И какъ болѣе высокія ступени види-

*) Именно идеалистическую его форму, Ср. о психофизическомъ параллелизмѣ проф. J. Буссе: Geist. und Körper, Seele und Leib. Lpz. 1903. Впрочемъ, у Шопенгауера рядомъ съ идеалистическимъ параллелизмомъ стоитъ и материалистическое пониманіе соотношенія между тѣломъ и душой, т. е. онъ часто принимаетъ инстинкты, какъ вѣншнюю реальность.

Проф. Буссе. Новая философія послѣ Канта.

№1 1721

ОБЩЕПАЛАТНОЙ
ОБЛАСТНОЙ
Библиотеки им. Н. В. Гоголя

мага міра развиваются изъ болѣе низкихъ, высшія животныя формы происходятъ изъ низшихъ (Шопенгауеръ признаетъ нѣкоторымъ образомъ теорію происхожденія видовъ), такъ и высшія проявленія воли,—разумное, сознательное, просвѣтляемое познаніемъ воленіе произошло изъ низшаго, безсознательнаго.

Самъ интеллектъ, какъ мы уже знаемъ, будучи функціей воли, по природѣ своей секундаренъ *). Міровое основаніе, первичное начало, изъ котораго пеходитъ все разнообразіе вещей, поэтому слѣдуетъ понимать, какъ безсознательную слѣпую волю къ бытію. Міровое начало Шопенгауера аналогично, ирраціонально. Міръ обязанъ своимъ существованіемъ слѣпому стремленію воли реализоваться въ мірѣ; онъ поэтому также не имѣетъ основанія и цѣли, какъ и сама первичная воля. По осуществляясь въ мірѣ, воля проходитъ послѣдовательный рядъ опредѣленныхъ ступеней, чрезъ идеи, управляющія родомъ ея развитія (Платонъ). Воля выражаетъ свою сущность прежде всего въ неорганической природѣ, въ постепенномъ рядѣ проявленій дѣйствія, представленныхъ различными силами природы. Единство природы, проявляющееся въ ея общей законотѣрности, есть послѣдствіе одной единой воли, лежащей въ основѣ всѣхъ ея проявленій.

Болѣе высокой ступени развитія воля достигаетъ въ органической природѣ, въ растительномъ и, далѣе, въ животномъ царствѣ. Цѣлесообразность ея проявленій, какъ внутреннихъ, по которой части и функціи организма приспособлены для сохраненія жизни, такъ и внѣшняя, по которой различные виды животныхъ и растений находятся во взаимномъ соотношеніи, согласованы одинъ съ другимъ,—находитъ свое объясненіе въ томъ, что есть только одна единая міровая воля, живущая и дѣйствующая во всѣхъ частяхъ отдѣльнаго организма и цѣлой природы. Въ высшихъ видахъ животныхъ воля, до того слѣпая и безсознательная, прозрѣваетъ, приходитъ въ сознаніе. Достигнувъ ступени, внѣшнимъ признакомъ которой является образованіе мозга, воля проявляетъ желаніе познавать и выдѣляетъ изъ себя интеллектъ. Въ этомъ интеллектѣ, имѣющемъ совершенно опредѣленную организацию, предъ нами выступаетъ «міръ, какъ представленіе». Онъ, этотъ міръ, будучи волей въ себѣ, представляется интеллекту, въ обусловленной его организаціей формѣ, какъ облеченная въ тѣло, во времени и пространствѣ, дѣйствительность. Интеллектъ слѣдовательно секундаренъ, онъ есть функція воли и предназначенъ служить волѣ. Онъ является тѣмъ фонаремъ, который засвѣчиваетъ себѣ воля, чтобы при трудныхъ соотношеніяхъ, весьма сложной высшей животной жизни, найти себѣ дальнѣйшій путь: безсознательной воли на этой ступени уже недостаточно. Интеллектъ представляетъ собою измѣнчивое въ человѣкѣ, воля же его, основная его сущность, его характеръ, остаются неизмѣнными; интеллектъ развивается сравнительно поздно и въ старости убываетъ, воля же, къ которой, по Шопенгауеру, слѣдуетъ причислить и чувства, имѣется уже налицо при первомъ дыханіи человѣка и не покидаетъ его до послѣдняго вздоха; болѣе того, она переживаетъ его и составляетъ, такимъ образомъ, безсмертное въ человѣкѣ, такъ какъ со смертію человѣка уничтожается только индивидуальное выраженіе міровой воли, представленное умирающимъ субъектомъ, но не сама міровая воля.

*) Высказываемому положенію, что воля есть вещь въ себѣ, противопоставляется, правда, другое, по которому она есть только самое прозрачное проявленіе вещи въ себѣ, вообще не познаваемой. Этотъ послѣдній взглядъ является строго логическимъ выводомъ изъ Шопенгауеровской теоріи познанія, ограничивающей всякое познаніе только явленіями, съ которой притомъ его-же собственная метафизика воли не согласуется. Это противорѣчіе Шопенгауеръ такъ же не разрѣшилъ, какъ не разрѣшилъ Кантъ противорѣчія между своимъ положеніемъ о вещи въ себѣ и утвержденіемъ, что эта вещь въ себѣ совершенно непознаваема.

Съ познаваніемъ, которое выполняетъ интеллектъ, дана, наконецъ, возможность уразумѣнія міра и сужденія о его относительной цѣнности. По Шопенгауэру это сужденіе можетъ быть, если оно разумно, только *осужденіемъ*. Сущующій міръ есть зло, міръ есть, въ противность оптимистическому представленію Лейбница, худшій изъ возможныхъ міровъ. т. е. болѣе худой міръ не могъ бы вообще имѣть мѣста въ бытіи. Изъ самой сущности мировой воли, являющейся постояннымъ, нескончаемымъ, безцѣннымъ и безосновательнымъ стремленіемъ, по Шопенгауэру, уже слѣдуетъ, что вся жизнь, всякое бытіе жалки, что они—зло. Воля, какъ таковая, должна находиться въ постоянномъ стремленіи, она не можетъ никогда остановиться, никогда почитать.—Она никогда не удовлетворяется, она поглощаетъ самое себя все въ новомъ стремленіи, не ведущемъ никогда къ сколько-нибудь продолжительному удовлетворенію. Всякая достигнутая цѣль создаетъ новыя, рисующія намъ впереди счастье удовлетворенія; достигнувъ ихъ, мы находимъ одно разочарованіе, и такъ вся жизнь есть безконечный рядъ разочарованій, пока, наконецъ, смерть, которой, отъ начала, подвержено все живое, не прерываетъ злополучной цѣпи.—Эмпирически истина пессимизма доказывается тѣмъ фактомъ, что въ мірѣ сумма страданій значительно превышаетъ сумму радостей (по-скольку мы вообще въ правѣ говорить объ удовольствіяхъ, какъ о чемъ то положительномъ: Шопенгауэръ склоненъ понимать удовольствіе только отрицательно, какъ отсутствіе зла, которое одно только положительно). Царствующія въ мірѣ несчастія, убѣжища для бѣдныхъ и калѣкъ, больницы, клиники и лазареты, нужда и болѣзнь служатъ лучшимъ тому доказательствомъ, которое не можетъ быть оспариваемо никакимъ краснорѣчіемъ. И нѣтъ никакой возможности устранить горе бытія или хотя сколько-нибудь существенно его смягчить, ибо оно основано въ самомъ бытіи и дано намъ въ бытіи, какъ таковомъ. Хотя культурные успѣхи и дѣлаютъ людей умнѣе и совершеннѣе, но отъ этого они не становятся ни лучше, ни счастливѣе; напротивъ, съ увеличеніемъ круга познанія, страданія бытія чувствуются сильнѣе. Геній страдаетъ больше всѣхъ. Есть только *одно* средство уйти отъ мирового горя—это избавленіе отъ бытія. Предвкушеніе этого избавленія, нѣкоторымъ образомъ преходящее избавленіе, мы получаемъ въ эстетическомъ созерцаніи. Въ эстетическомъ созерцаніи (а также въ безпристрастномъ научномъ изслѣдованіи) интеллектъ, обычно рабъ воли, освобождается отъ господства послѣдней (какимъ именно образомъ это происходитъ, Шопенгауэръ, однако, не объяснилъ). Свободный отъ всяческаго безпокойства и всякаго волевого импульса, на подобіе окрыленной головы ангела безъ тѣла, интеллектъ созерцаетъ теперь вещи. Различіе, между эстетическимъ созерцаніемъ и обыденной житейской точкой зрѣнія, сказывается и въ объектѣ: въ эстетическомъ созерцаніи человекъ видитъ въ отдѣльной вещи, вещь вообще, платоническую идею, проявленіемъ (несовершеннымъ) которой является отдѣльная, индивидуальная вещь. Задача искусства, слѣдовательно, заключается въ изображеніи этой идеи, въ изображеніи общаго идеальнаго родового, расоваго типа и т. п. Однако, блаженство, доставляемое эстетическимъ созерцаніемъ, которое доступно всѣмъ людямъ до извѣстной степени, но болѣе всего генію, очень непродолжительно (Сущность генія заключается въ преобладаніи интеллекта при одновременной большой силѣ воли).—Вновь является воля, вырываетъ насъ изъ состоянія блаженства и, послѣ испытаннаго наслажденія, даетъ намъ чувствовать несчастіе бытія съ удвоенной мукой. *Длительное* избавленіе можетъ быть достигнуто только собственнымъ измѣненіемъ воли, его отрицаніемъ, прекращеніемъ его дѣятельности (отрицаніе воли жить, квиетизмъ воли).—Какъ

только наступилъ этотъ моментъ, какъ только мы отреклись отъ жизни во всякой ея формѣ (но не самоубійствомъ, отрицающимъ только опредѣленную индивидуальную форму жизни), тогда, съ окончаніемъ настоящей жизни прекращается для насъ жизнь вообще и мы вступаемъ въ ничто, въ нирвану, въ которой одной мы находимъ тотъ абсолютный покой, ту душевную тишину, по которой мы въ этомъ мірѣ такъ напрасно тоскуемъ.

Понятно, что Шопенгауеръ могъ соединить съ этимъ пессимистическимъ міровоззрѣніемъ только мораль, стоящую въ непосредственной связи съ конечной цѣлью міра, съ его уничтоженіемъ. Эгоистическая воля, которая признаетъ жизнь и стремится сохранить ее, если нужно, то и за счетъ другихъ, по Шопенгауеру есть коренное зло; напротивъ, *состраданіе*, чувствующее муки другихъ созданий, какъ свои собственные, и распространяемое Шопенгауеромъ также на животныхъ, является основаніемъ дѣйствительной нравственности. Но изъ увеличенія страданій, вызываемаго состраданіемъ чужому страданію (къ осуществленію сорадо-сти міръ въ основѣ своей не представляетъ поводовъ)—вытекаетъ, въ связи съ познаніемъ единства мірового начала, стремленіе прекратить волю и съ нею начало всякой жизни. Тотъ, въ комъ это стремленіе взяло перевѣсъ, становится святымъ, аскетомъ. Въ этой точкѣ Шопенгауеръ соприкасается съ христианствомъ, котораго представленіе о богѣ для Шопенгауера, разумѣется, неприемлемо. Если вообще отрицаніе воли жить беретъ перевѣсъ—(Шопенгауеръ не говоритъ, въ сколькихъ именно индивидахъ)—тогда прекращается всякая жизнь; съ ней исчезаетъ и матерьяльный міръ, который вѣдь существуетъ только, какъ явленіе для воспринимающаго сознанія. Подобное обращеніе воли въ ея абсолютное противоположеніе, какимъ является отрицаніе воли жить, конечно возможно только *чудомъ*, вмѣшательствомъ сверхъестественной міровой воли, стоящей позади и выше всѣхъ явленій и ихъ закономѣрности. Эта воля свободна и, какъ мы должны принять, не только воля вообще, но и индивидуальная воля, лежащая въ основаніи отдѣльных индивидуальных явленій (умопостигаемый характеръ Канта, которому Шопенгауеръ слѣдуетъ и здѣсь).—Въ тоже время всѣ формы проявленія этой воли, какъ связанныя со временемъ духовныя, такъ и связанныя съ пространствомъ и временемъ физическіе процессы безусловно подчинены закону причинности и потому протекаютъ со строгой необходимостью. Но такъ какъ, міровая воля, какъ вещь въ себѣ, свободна, то она *можетъ* прервать причинную связь событій, и чудо избавленія міра *становится возможнымъ*. Шопенгауеръ, однако, не показалъ, какимъ образомъ можетъ быть связано все это ученіе съ феноменальностью времени.

5. Эдуардъ фонъ-Гартманъ.

Сынъ артиллерійскаго офицера, Гартманъ родился въ 1842 году въ Берлинѣ. Посвятивъ себя, по примѣру отца, военной службѣ, онъ въ 1865 году по болѣзни вышелъ въ отставку и отдался всецѣло научнымъ занятіямъ, которыя интересовали его уже раньше, въ особенности изученію философіи. Съ 1875 г. онъ живетъ частнымъ человѣкомъ въ Гросъ-Лихтерфельдѣ близъ Берлина.

Главнѣйшія сочиненія: Философія безсознательнаго (важнѣйшій трудъ). Феноменологія нравственнаго сознанія. Философія религіи (часть I: Религіозное сознаніе человѣчества въ постепенномъ ходѣ его развитія. Часть II: Религія духа). Ученіе о категоріяхъ.

Сочиненія (избранныя) изданы въ Берлинѣ въ 1885 г., потомъ въ Лейпцигѣ.

Если Шопенгауеръ съ его міровой волей близокъ къ философіи Фихте, то міровое начало Гартмана, *безсознательное*, уподобляется абсолюту Шеллинга; философію Гартмана можно также опредѣлить, какъ синтезъ ученій Шопенгауера и Гегеля. Гартманъ еще болѣе, чѣмъ Шопенгауеръ, подчеркиваетъ, что философія должна исходить изъ опытныхъ данныхъ. Она, однако, не останавливается на опытныхъ данныхъ, но заключаетъ отъ нихъ, сообразуясь съ ихъ свойствомъ, обратно къ сущности вещей и міровому началу. Это возможно потому, что принципы нашего мышленія, въ частности принципъ причинности, не просто субъективны, но приложимы и къ вещи въ себѣ (трансцендентальный реализмъ), что Гартманъ доказываетъ вопреки утвержденія Канта. Міровое начало также слѣдуетъ опредѣлить иначе, чѣмъ у Шопенгауера. Его не слѣдуетъ понимать только, какъ алогическую слѣпую волю, какъ нѣчто попросту ирраціональное, потому что невозможно выводить логическое изъ алогического, раціональное изъ ирраціональнаго. Но такъ какъ, съ другой стороны, логичное представляется безусловно пассивнымъ, и не можетъ выдѣлится изъ себя ничего, значитъ не можетъ выдѣлится и алогического, которое встрѣчается въ мірѣ на ряду съ логичнымъ, то слѣдовательно, міровое начало необходимо себѣ представить, какъ соединеніе логичнаго съ алогическимъ: оно должно быть, съ одной стороны, волей, съ другой—представленіемъ или идеей, т.-е. оно должно быть единствомъ обѣихъ. Активная алогичная воля есть начало «чтобы» (*des Dass*), пассивная же логическая идея—начало «что» (*des Was*) въ мірѣ, она опредѣляетъ форму дѣйствительности. Но ихъ слѣдуетъ представить себѣ *безсознательными*: міровое начало есть заключающее въ себѣ представленіе и волю, какъ дѣйственную силу, *безсознательное*. Принять именно безсознательное за міровое начало побуждаетъ насъ точное наблюденіе явленій: вездѣ, даже въ собственной нашей душѣ, мы видимъ, что безсознательное составляетъ то основаніе, изъ котораго исходитъ сознательное, какъ высшее, конечное. Итакъ, міръ происходитъ, такимъ образомъ, что алогическая воля, въ слѣпомъ стремленіи къ существованію, переходитъ изъ «сверхбытія» въ «бытіе», осуществляется и, увлекая съ собою идею, приобретаетъ съ нею оформленное содержаніе. Слѣдовательно, въ мірѣ существуютъ и безсознательное, по опредѣленному, руководимое (безсознательнымъ) представленіемъ цѣли, хотѣніе (воля), и безсознательное разумнѣе, которое, въ частности, дѣйствуетъ, и въ инстинктѣ животныхъ. На высшихъ ступеняхъ, какъ послѣдствіе взаимодѣйствія индивидуальной воли и реакціи на испытанныя впечатлѣнія, присоединяется къ нимъ сознание, всегда опирающееся на матеріальное основаніе, у человѣка, напр., на оболочку большого мозга. Но какъ бы велико ни было значеніе сознательной духовной жизни, сознание все-же есть всегда нѣчто пассивное, оно не активно и не производительно. И въ человѣкѣ всю творческую и производительную дѣятельность, не исключая и дѣятельности интеллектуальной, необходимо приписать безсознательному, составляющему вмѣстѣ съ тѣмъ и основаніе човѣческой психики: въ сознание вступаетъ только готовый продуктъ, какъ заемое, извѣстное; въ немъ находитъ себѣ мѣсто и изображеніе міра, представляющее дѣйствительность, какъ надѣленную тѣломъ вселенную.

Какъ Шопенгауеръ отличается отъ Фихте своей несимметрической оцѣнкой міра, такъ и по подобнымъ же основаніямъ, Гартманъ отличается отъ Шеллинга. Міровое бытіе безсознательно и безцѣльно; существованіе его есть зло, сумма удовольствій, всегда менѣе суммы неудовольствій, почему не бытіе міра всегда предпочтительнѣе его бытія. Тѣмъ не менѣе,

существующій міръ все же лучший изъ всѣхъ возможныхъ міровъ; хорошій міръ, вообще, невозможенъ, всякій міръ, какъ таковой, по необходимости нехорошъ: но идея сдѣлала свое, чтобы исправить сколь возможно ошибку, содѣянную волею, при объективации міра изъ доміроваго состоянія «сверхбытія», присовокупленіемъ логической, разумной, цѣлесообразной формы. Такимъ образомъ, Гартманъ пытается примирить оптимизмъ Лейбница съ пессимизмомъ Шопенгауера. Аналогичнымъ образомъ онъ стремится примирить практическій выводъ пессимистической оцѣнки міра, а именно выставленное и имъ, какъ единственно достижимую конечную цѣль мірового развитія, упраздненіе міра, съ требованіями культурной жизни. Та же самая идея, которая дастъ міру возможное при существующихъ условіяхъ совершенство, преслѣдуетъ цѣль—повести волю къ повороту и, вмѣстѣ съ нимъ, къ упраздненію міра, возбуждая въ волѣ убѣжденіе, что всякое стремленіе къ длительной удовлетворенности, къ счастью и миру есть иллюзія, и что спасеніе, вообще, можно ожидать только и единственно отъ совершеннаго упраздненія міра. Этой цѣли служить созданіе индивидовъ, въ которыхъ вызванный противодѣйствіемъ другихъ индивидовъ моментъ представленія можетъ получить перевѣсъ надъ волей, ослабленной тѣмъ же факторомъ; этой цѣли служить и сознаніе, которое, въ конечномъ счетѣ, только для того и существуетъ, чтобы *безсознательное* познало бѣдственность всякаго бытія и несбыточность всякаго стремленія къ счастью и чтобы воля получила другое направленіе. Упраздненіе міра, и съ нимъ избавленіе, наступитъ тогда, когда большинство людей постигнетъ безпѣдность бытія и придетъ къ рѣшенію отречься отъ него. Чтобы наступило это состояніе, необходимо поощрять и распространять разсудительность, знаніе, образованіе, и, такимъ образомъ, этической задачей отдѣльной личности становится не отказъ отъ жизни и дѣятельности, но дѣятельная преданность жизни и кроющимся въ ней страданіямъ. сотрудничество въ способствованіи культурному развитію,—хотя конечная цѣль остается та-же: упраздненіе, уничтоженіе міра. Дѣйствуя такъ, отдѣльная личность становится на службу міровому управленію, она приобретаетъ цѣлей дѣйствующаго во всѣхъ людяхъ, страдающаго во всѣхъ ихъ. принимающаго на себя и несущаго страданія всего міра—безсознательнаго, общаго духа (Бога). Такая дѣятельность отдѣльной личности нравственна. Избавленіе міра равносильно избавленію Бога.

II. Реалистическое направленіе. Гербартъ. Лотце.

1. Іоганнъ Фридрихъ Гербартъ 1776 -- 1841.

Родившись въ 1776 году въ Ольденбургѣ, въ семьѣ судейскаго чиновника, Гербартъ въ 1802 г. занялъ кафедру въ Геттингенскомъ университетѣ, гдѣ сдѣлался въ 1805 г. экстра-ординарнымъ профессоромъ. Будучи назначенъ въ 1809 г. ординарнымъ профессоромъ по кафедрѣ философіи въ Кенигсбергѣ, онъ читалъ лекціи до 1833 г., когда снова былъ вызванъ въ Геттингенъ. Здѣсь онъ умеръ въ 1841 г.

Главнѣйшія сочиненія: Руководство къ введенію въ философію. Общая метафизика. Руководство психологіи. Психологія, какъ наука, вновь созданная на основаніи опыта, метафизики и математики. Общая практическая философія (Педагогическія сочиненія Гербарта, какъ не относящіеся къ темѣ настоящей книги, здѣсь не перечисляются).

Сочиненія Гербарта изданы въ Лейпцигѣ въ 1850—1852 гг. Гартенштейномъ (Новое изданіе Гамбургъ 1883—1893 гг.). Выходитъ еще изданіе Кербаха, не доведенное до конца.

По сравненію съ системами Фихте, Шеллинга, Гегеля или Шопенгауера, философія Гербарта кажется трезвой, даже педантичной. Она, въ области философіи, представляетъ реакцію здраваго логическаго мышленія противъ фантастическихъ излишествъ названныхъ идеалистическихъ мыслителей. Философія Гербарта исходитъ изъ опыта и опытныхъ знаній, проникая отсюда къ познанію сущности вещей не при помощи геніальной интуиціи или спекулятивнаго постиганія ея, но при посредствѣ строго логическаго метода, управляемаго и опредѣленнаго законами мышленія, въ особенности закономъ противорѣчія. Подлежащая познанію дѣйствительность не должна заключать въ себѣ противорѣчій; противорѣчивое въ себѣ не можетъ быть дѣйствительностью. Слѣдовательно, и философія не должна заключать въ себѣ противорѣчій, она должна соответствовать самымъ строгимъ требованіямъ логики. Но понятія, съ которыми имѣютъ дѣло отдѣльныя науки, не лишены противорѣчій, напротивъ противорѣчій въ нихъ значительны. Поэтому-то философія (метафизика) еще нужна, чтобы устранить эти противорѣчія. Философія подвергаетъ понятія отдѣльных (опытныхъ) наукъ переработкѣ, дополняетъ ихъ необходимыми данными и, такимъ образомъ, освобождаетъ ихъ отъ противорѣчій. Философія есть переработка понятій; свободныя отъ противорѣчій понятія метафизики показываютъ намъ истинную сущность вещей, поскольку она вообще познаваема. Ибо правильное логически-необходимое мышленіе совершенно согласнo съ дѣйствительностью, какъ таковой, и, до извѣстной степени, способно ее познать: то, что правильно направленное мышленіе признаетъ въ вещахъ мысленно-необходимымъ, за то самое опъ и признаются. Исходной точкой нашего познанія есть, конечно, дѣйствительность, какою она намъ *является*; но явленіе, съ которымъ намъ прежде всего приходится имѣть дѣло, по необходимости предполагаетъ существованіе дѣйствительности въ себѣ, такъ какъ безъ таковой намъ ничего бы не являлось; такимъ образомъ, мы получаемъ возможность, съ помощью логическаго мышленія, изъ образа и способа, какими дается намъ явленіе, раскрыть до извѣстной степени природу дѣйствительности въ себѣ и опредѣлить ея сущность. Изъ этой дѣйствительности въ себѣ выяняются затѣмъ свойства эмпирической, феноменальной дѣйствительности: метафизика дѣлаетъ опытъ понятнымъ.

Существуетъ четыре главныхъ противорѣчивыхъ опытныхъ понятій, выясненіе и очистка которыхъ относится къ задачѣ метафизики: общность, измѣненіе, матерія и ея способность къ эволюціи и дѣленію и, наконецъ, — «я».

Противорѣчіе въ общности касается понятія о *вещи со многими признаками*. Вещь, чтобы быть вещью, должна быть чѣмъ-то, вообще, простымъ. Множественность присущихъ ей признаковъ (напр., она тверда, кругла, красна, блестяща, плавка) противорѣчитъ этому единству. Отрицать наличность этихъ признаковъ въ вещи нельзя: эмпирическія понятія хотя и полны противорѣчій (немыслимы), но они дѣйствительны, такъ какъ подтверждаются опытомъ. Разрѣшеніе противорѣчія получается при посредствѣ примѣняемаго Гербартомъ «метода отношеній» («случайныхъ взглядовъ»). Вещь въ себѣ, по своему бытію есть «абсолютное установленіе». Она «установлена», въ ея «установленіи» заключается ея реальность *). По своему «что» она есть вообще простое качество. Въ чемъ это качество заключается, нельзя сказать, но что вещи должны быть простыми качествами («реальностями») есть положеніе, равносильное закону. Такъ какъ и дуна есть «положен-

*) Здѣсь требуется нѣкоторое поясненіе, въ виду возможности недоразумѣнія. Авторъ имѣетъ въ виду случай, когда извѣстный фактъ или положеніе устанавливается, «пологается». Такъ, говорить, напр. «положимъ, что это такъ...» и т. д.

ная» вещь, простая субстанція (качество), то мы должны принять, что и «вещи» въ болѣе тѣсномъ смыслѣ духовны. Разнообразіе и различность феноменальныхъ вещей должно быть основано на первоначальной (но и конечной) множественности различныхъ вещей, изъ которыхъ каждая представляетъ просто качество. Разсматриваемая сама по себѣ, каждая вещь, вообще, проста, множественность же признаковъ, или *иллюзия* таковыхъ—Гербартъ оставляетъ неяснымъ, представляютъ ли «случайные взгляды» просто явленія или дѣйствительности—происходитъ лишь при соединеніи нѣсколькихъ вещей, т. е. вслѣдствіе того, что представляющая простое качество вещь становится къ нѣсколькимъ другимъ въ (измѣняющіяся) отношенія. Такимъ образомъ, у нея есть признакъ *a* въ отношеніи вещи *M*, признакъ *b* въ отношеніи другой вещи *N*, признакъ *c* въ отношеніи третьей *O* и т. д.

Подобнымъ же образомъ разрѣшается противорѣчіе *измѣненія*. Всякая вещь въ себѣ неизмѣняема; мѣняются лишь отношенія, въ которыхъ она находится къ другимъ вещамъ. Такъ какъ вещи не существуютъ однѣ въ мірѣ, то онѣ постоянно вынуждаются къ защитѣ своего качества противъ нарушеній, которыми грозятъ ему другія вещи; онѣ вынуждены оказывать сопротивленіе давленію, производимому на нихъ другими. Отсюда происходитъ перемена признаковъ, оставляющая, однако, субстанцію вещи неприкосновенной.

Это происходитъ—другого происшествія, вообще, не существуетъ—въ умопостигаемомъ пространствѣ, въ которомъ субстанціи заключены, какъ дискретныя точки съ неполнымъ взаимнымъ проникновеніемъ и образуютъ «неподвижныя», т. е. предѣльныя, конечно,—дѣлимые линіи. Явленіе этого умопостигаемаго пространства и вещей, состоящихъ изъ точекъ (монадъ) въ немъ есть феноменальное постоянное пространство и атомистически и механистически понимаемая *матерія*.

Душа есть также простое качество. Она защищаетъ свою сущность противъ угрожающихъ ей нарушеній, реагируя на давленіе, производимое на нее вещами,—черезъ *представленія* (Слово это слѣдуетъ понимать въ самомъ широкомъ смыслѣ, включающемъ и ощущенія). Представленія являясь единственными выраженіемъ душевной жизни, все остальное можетъ быть сведено къ нимъ, а такъ называемыя душевныя способности (способность мыслить, ощущать, хотѣть и т. п.) необходимо отбросить. Разъ зародившееся представленіе, пребывая въ душѣ, приходитъ въ соотношенія къ другимъ, отчего происходитъ игра представлений. научное познание которой составляетъ задачу психологіи. Представленія задерживаютъ другъ друга, при чемъ теряютъ часть своей интенсивности, иногда они совсѣмъ вытѣсняють другъ друга изъ сознанія (но не изъ души), съ другой стороны они одно другому помогаютъ и взаимно поддерживаются, ассоціируются между собою и оказывая одно другому поддержку въ стремленіи стать вновь сознательными. Такъ изъ представлений образуются группы, получаютъ массы представлений, которыя въ свою очередь притягиваютъ къ себѣ новыя представленія и воспринимаютъ ихъ въ себя (апперципируютъ ихъ). Такимъ образомъ, понимаемая, какъ силы, представленія ведутъ борьбу за господство въ сознаніи, то опускаясь за порогъ сознанія, то снова выбиралась на поверхность: душа является въ нѣкоторомъ родѣ помѣщеніемъ, состоящимъ изъ верхняго и нижняго этажа (послѣдній для безсознательныхъ представлений), въ которомъ происходитъ борьба представлений. Эта игра представлений, по Гербарту, поддается вычисленію: статику и механику представлений онъ признаетъ возможными и полагаетъ въ нихъ содержаніе научной психологіи. Гербартъ самъ попытался произвести эти вычисленія. Если онъ и не имѣлъ непосредственнаго успѣха, если положенія, ко-

торыя онъ клалъ въ основаніе своихъ вычисленій, и не оказались прочно обоснованными, за нимъ все же остается великая заслуга: онъ первый призналъ возможность примѣненія математики къ психологін и, до нѣкоторой стѣпени, доказать это, положивъ, такимъ образомъ, основаніе *экспериментальной психологін*, дѣлающей свои выводы при помощи математическихъ естественно-историческихъ методовъ. — Поставленная вскорѣ на прочное основаніе Фехнеромъ и имъ энергично разработанная, экспериментальная психологія въ настоящее время развилась въ самостоятельную науку. — Это не малая заслуга, хотя идея о превращеніи всей душевной жизни въ механику и не осуществится никогда.

Изъ представленій и ихъ взаимоотношеній Гербартъ выводитъ всѣ остальные функціи души, напимѣръ чувства, происходящія отъ воздѣйствія противоположныхъ силъ на представленіе, и волю, которая есть не что иное, какъ стремленіе представленія удержаться въ сознаніи или же проникнуть вновь въ сознаніе. Разумѣется, все происходящее въ душѣ строго ограничено, свободы не существуетъ. Характеръ челоѣка основанъ на продолжительномъ перевѣсѣ, который удерживаютъ въ немъ за собою опредѣленные массы представленій; задача педагогики — цѣлесообразно содѣйствовать образованію опредѣленныхъ, направленныхъ къ добру массъ представленій. Хотя Гербартъ систематически обработалъ педагогику и хотя именно она составляетъ блестящую сторону его дѣятельности, здѣсь, тѣмъ не менѣе, не приходится на этомъ останавливаться.

«Я» является тоже продуктомъ движенія представленій. Его эмпирическому понятію присущи не только противорѣчіе вещи со многими признаками, но и противорѣчіе между тождествомъ и вмѣстѣ различіемъ субъекта и объекта (я въ одно и то же время и наблюдаю и служу предметомъ наблюденія, и наконецъ, противорѣчіе, заключающееся въ безконечномъ, а потому невозможномъ рядѣ («я» есть то, что представляетъ себя, слѣдовательно представляетъ себя, какъ оно себя представляетъ, какииъ оно себя представляетъ и т. д.). Но субъектъ и объектъ вовсе не тождественны; то, что представляетъ, есть *одно* представленіе, то, что представляется — другое или другая масса представленій. Слѣдовательно «я» мѣняетъ свое мѣсто и всегда связано съ какииъ-нибудь опредѣленнымъ представленіемъ; отдѣленное отъ всякаго содержанія абстрактное «я», тождественное съ самимъ собою, есть фикція. Душа же, гдѣ пребываютъ представленія и «я», есть, какъ всѣ реальности, простая субстанція, а какъ таковая, разумѣется, безсмертна. Въ нашемъ тѣлѣ ея мѣсто въ мозгу.

Отъ теоретической философіи, стремящейся къ познанію сущности вещей и завершающейся въ метафизику, Гербартъ рѣзко отграничиваетъ *практическую* философію, которая занимается *оптнкой* дѣйствительности и основывается на томъ фактѣ, что извѣстные обстоятельства намъ нравятся или не нравятся. Для Гербарта она идентична съ *эстетикой*, въ которую, слѣдовательно, кромѣ науки о прекрасномъ, входитъ и этика. Какъ этика, она должна опираться на простѣйшія волевые соотношенія, вызывающія въ насъ удовольствіе (одобреніе) или неудовольствіе (порицаніе); къ этимъ простѣйшимъ соотношеніямъ должны быть затѣмъ сведены болѣе сложные и ихъ оцѣнка. Правящіяся намъ основныя соотношенія суть *моральныя идеи*, по которымъ мы судимъ (оцѣниваемъ) о всѣхъ волевыхъ соотношеніяхъ. Гербартъ различаетъ ихъ пять. 1. Идея внутренней свободы: нравится совпаденіе воли съ собственной оцѣнкой (совѣсть). Эта идея — простая форма и получаетъ содержаніе отъ четырехъ остальныхъ. 2. Идея совершенства: большее и сильнѣйшее правится на ряду съ меньшимъ и слабѣйшимъ. 3. Идея благожеланія: нравится воля, стремящаяся къ устроенію чужого благополучія. 4. Идея права:

споръ не нравится, но нравится, если конфликтъ между различными волями устранился по правилу. 5. Идея возмездія со справедливостью: не нравится нарушение гармоніи несправедливостью, нравится возмездіе, воздаваемое несправедливости соразмѣрнымъ наказаніемъ, нравится воздаяніе благодѣянію соразмѣрнаго вознагражденія.

Бытіе Божіе не можетъ быть точно доказано, хотя цѣлесообразность и порядокъ, царящіе во вселенной, насъ и понуждаютъ допустить разумную силу, руководящую міровымъ порядкомъ (не творца, такъ какъ реальности существуютъ по абсолютному установленію). Въ общемъ, къ вѣрѣ въ Бога насъ понуждаютъ наши моральныя потребности. Бога слѣдуетъ мыслить, какъ реальное, личное существо. Опредѣленія, обозначающія его морально совершеннымъ существомъ, заимствованы нами изъ практическихъ идей.

2. Германъ *Лотце* 1817—1881. Рудольфъ Германъ Лотце, землякъ Фихте, родился въ 1817 году въ Баутценѣ, изучалъ въ Лейпцигѣ медицину и философію, поступилъ въ 1839 г. доцентомъ по медицинскому, а вскорѣ и по философскому факультету въ Лейпцигскій университетъ. Въ 1842 г. онъ сдѣлался тамъ-же экстраординарнымъ профессоромъ, а въ 1844 г. былъ призванъ въ Геттингенскій университетъ ординарнымъ профессоромъ. Здѣсь онъ оставался до 1881 года, когда былъ призванъ въ Берлинъ, гдѣ и умеръ въ томъ-же году.

Главнѣйшія сочиненія: Микрокосмосъ: идеи естественной исторіи или исторія человѣчества (3 т.) Логика: три книги о мышленіи, изслѣдованіи и познаніи. Метафизика: три книги онтологіи, космологіи и психологіи. Основы логики и энциклопедія философіи, метафизики, натурфилософіи, психологіи, эстетики, практической философіи, философіи религіи, исторіи нѣмецкой философіи, начиная отъ Канта (все это извлеченія изъ его лекцій).

Лотце сумѣлъ, частью въ согласіи съ ученіемъ Гербарта, но въ важныхъ пунктахъ отступая отъ него, связать идеи Лейбница и Спинозы въ оригинальную обширную систему, руководствуясь при этомъ современнымъ знаніемъ, въ особенности естествознаніемъ. Къ современному положенію естественныхъ наукъ Лотце стоитъ еще ближе, чѣмъ Гербартъ: будучи самъ естествовѣдомъ и медикомъ, онъ опирается въ своихъ философскихъ воззрѣніяхъ почти всегда на естественно-научное міропониманіе.

Но въ естественныхъ наукахъ господствуетъ, или по крайней мѣрѣ тогда, когда ихъ изучалъ Лотце, господствовало атомистическо-механическое пониманіе природы: атомы признаются конечными составными частями, на которыя можно разлагать тѣла, слѣдовательно — основой физическихъ процессовъ. Въ свою очередь, эти процессы происходятъ механически и состоятъ въ принципиально допускающихъ учетъ—движеніяхъ и перемѣщеніяхъ атомовъ. Лотце призналъ атомистически-механическій методъ не только за единственно правильный въ изслѣдованіи неорганической природы, но и самъ сталъ въ первый рядъ тѣхъ ученыхъ, которые добились примѣненія этого метода и въ области органической природы. Онъ является рѣшительнымъ противникомъ виталистическаго ученія о «жизненной силѣ». Тѣло животного, а слѣдовательно и человѣка, должно разсматривать, какъ очень сложную машину, какъ механизмъ, и объяснять его съ этой точки зрѣнія; органическія тѣла могутъ быть уподоблены тѣмъ вертящимся воронкамъ, которыя образуетъ кипучій весенній потокъ—потокъ процессовъ въ природѣ—крутитъ ихъ нѣкоторое время и затѣмъ поглощаетъ снова, растворяя ихъ въ своей стихіи, изъ которой онъ образовался. Та же матерія, изъ которой составляются вещи органической природы, образуетъ и человѣческое тѣло, дѣйствующія тамъ силы

дѣйствуютъ и здѣсь, тѣ-же законы, которыми управляется органическая природа, управляютъ и человѣческимъ тѣломъ: слѣдовательно все, происходящее въ человѣческомъ тѣлѣ, должно быть объясняемо такимъ же образомъ, какъ въ физикѣ и въ химіи.

Сходясь въ этомъ требованіи съ точкой зрѣнія естественныхъ наукъ и *матеріализма*, возникшаго на почвѣ естествознанія въ противоположность спекулятивной натурфилософіи послѣкантовскаго идеализма, Лотце выступилъ рѣзкимъ противникомъ тѣхъ стремленій матеріализма, которое старалось включить и духовную жизнь въ механическій процессъ природы и смотрѣло на эту жизнь, какъ на механическое движеніе или, какъ, на результатъ механическо-физическихъ процессовъ. Лотце является однимъ изъ наиболѣе успѣшныхъ противниковъ современнаго матеріализма.

Полная несравнимость, связаннаго съ пространствомъ и движеніемъ, физическаго дѣйствованія съ дѣйствованіемъ духовнымъ, внѣпространственнымъ должна разрушить всякую попытку приравненія послѣдняго первому или выведенія послѣдняго изъ перваго. Воспріятіе, чувство, мысль не суть движенія и никакимъ образомъ не могутъ быть выведены изъ движенія; между послѣднимъ, самымъ тонкимъ и сложнымъ движеніемъ нервнаго волокна и первымъ появленіемъ воспріятія, вѣчно будетъ находиться безконечная, непреходимая пропасть. Сюда, какъ лишнее доказательство, присоединяется единство сознанія, т. е. способность наша соединять многообразіе нашихъ состояній въ единообразное сознаніе нашего «я» и различать насъ самихъ отъ нашихъ состояній. Это такое дѣйствіе, которое никогда не можетъ быть выполнено множественностью вещей, какою являются атомы мозга: какимъ образомъ множественность, какъ таковая, могла бы имѣть единообразное о себѣ сознаніе? Поэтому мы вынуждены такія духовныя переживанія, какъ представленіе, чувствованіе, хотѣніе, мышленіе, которыя мы не можемъ вывести изъ тѣлесныхъ функцій, приписать какому-либо инообразному существу, существу по природѣ своей духовному, — *душѣ*, и въ единообразіи ея искать причину или основаніе единства нашего сознанія. Такимъ образомъ, душа является, на ряду съ органами тѣла и ихъ функціями, какъ совершенно новое существо, не имѣющее ничего общаго съ тѣлесными вещами: человѣкъ, слѣдовательно, состоитъ изъ тѣла и души. Душа находится въ связи, въ соединеніи съ тѣломъ, она на него вліяетъ и въ свою очередь воспринимаетъ вліяніе отъ него. Ея мѣсто въ мозгу. На воздѣйствія тѣла душа отзывается воспріятіями, представленіями, чувствованіями, выдѣляющими съ своей стороны, волевые процессы, которыми душа, чрезъ посредство мозга, оказываетъ обратное воздѣйствіе на тѣло. Къ воспріятіямъ и представленіямъ примыкаютъ высшія дѣйствія духа, въ особенности логическое мышленіе, но не вытекаютъ изъ нихъ механически. Правда, существуетъ психическій механизмъ, который обыкновенно регулируетъ ходъ душевныхъ процессовъ, напр. чередованіе представленій. Но душа не входитъ въ него безъ остатка, — она можетъ самостоятельно вмѣшаться въ этотъ ходъ и дать ему такое направленіе, которое онъ самъ по себѣ, предоставленный собственной закономѣрности, не принявъ бы (спонтанная или самопроизвольность духа).

Это *дуалистическое* міровоззрѣніе, разсматривающее міръ тѣлесный, какъ нѣчто совершенно отличное отъ міра духовнаго, но паходящееся съ нимъ во взаимодействіи — измѣняется и превращается въ *монистически-спиритуалистическое*, благодаря метафизическому взгляду на вещи. (Лотце сторонникъ теоріи взаимодействія души и тѣла, которая составляетъ противоположность психофизическаго параллелизма. Сравни выше Шопенгауеръ). Атомистически-механическое пониманіе природы, насколько бы оно

ни казалось вѣрнымъ съ эмпирической точки зрѣнія, насколько бы необходимымъ оно ни было для естествовѣдѣнія, все-же не есть послѣднее слово въ отношеніи существа вещей. Въ концѣ-концовъ оно имѣетъ лишь значеніе временнаго пониманія, къ которому мы прибѣгаемъ, чтобы получить возможность анализировать, объяснить и—разсчитать *явленія*, которыя мы называемъ природой.

Міръ тѣлесный мы воспринимаемъ прежде всего нашими чувствами, т. е. какъ субъективное впечатлѣніе, какъ *явленіе*. Но что представляетъ въ себѣ то, что мы видимъ въ образѣ вещей, облеченныхъ въ тѣло, занимающихъ опредѣленное мѣсто въ пространствѣ и въ немъ движущихся, твердыхъ или мягкихъ, разнообразныхъ по формѣ, пестрыхъ или блестящихъ—на этотъ вопросъ не можетъ дать отвѣта *физика*, не идущая далѣе пространственно-чувственного созерцанія. Найти отвѣтъ должна *метафизика*. Метафизика возможна, такъ какъ мы можемъ до извѣстной степени познать то, что составляетъ вещь въ себѣ. Скептицизмъ, подвергающій сомнѣнію объективное значеніе мышленія, критицизмъ, ставящій это значеніе въ зависимость отъ результатовъ критическаго изслѣдованія самого мышленія—оба исходятъ изъ совершенно опредѣленныхъ предположеній о вещахъ и ихъ познаваніи и всегда предполагаютъ авторитетъ разума въ ихъ собственныхъ изслѣдованіяхъ и положеніяхъ. Вся теорія познанія основывается на метафизикѣ, а вовсе не метафизика на теоріи познанія, какъ часто думаютъ; все можно изслѣдовать разумомъ, но самъ разумъ и его значеніе всегда должны быть уже предположены.

Разумъ, въ свою очередь, выставляетъ требованіе, чтобы вещи, разъ онѣ являются конечнымъ результатомъ дѣйствованія, были поняты, какъ единства, какъ такіе элементы, которые не поддаются разложенію на множественность составныхъ частей. Вмѣстѣ съ тѣмъ, разумъ требуетъ, чтобы эти элементы, мѣняя свое состояніе, сохранили всегда свою идентичность и не распадались на рядъ послѣдовательныхъ, чередующихся вещей. Отсюда же вытекаетъ, что вещи въ себѣ должны быть духовны, такъ какъ только это свойство вещей соответствуетъ вышеприведенному требованію. ибо только такія вещи способны объединить въ сознаніи разнообразіе ихъ состояній и охватить въ памяти ихъ послѣдовательность. Бываніе есть бываніе въ себѣ, вся реальность есть духовность: каждой вещи присуща какая-либо, хотя бы самая примитивная духовная жизнь, подобная той, которую мы переживаемъ въ самихъ себѣ.

Вещи духовны—монады, какъ ихъ называлъ Лейбницъ. По этой спиритуалистической метафизикѣ непосредственно слѣдуетъ—но только необходимо *по ней*, что пространство на самомъ дѣлѣ есть *только* субъективная, *намъ* свойственная форма воззрѣнія, что тѣлесный міръ, развернутый въ пространствѣ, есть явленіе сверхчувственной духовной дѣйствительности, но такое явленіе, которое отражаетъ умопостигаемыя условія съ ихъ отношеніями и даетъ возможность дѣлать по нимъ заключенія. О времени Лотце не судить съ такою же опредѣленностью: онъ признаетъ его то объективно реальнымъ (какъ ходъ времени), то идеальнымъ и лишь субъективнымъ.

Сверхчувственные вещи находятся между собою во взаимоотношеніи, это свойство ихъ быванія. Бываніе, слѣдовательно, есть нахожденіе во взаимоотношеніяхъ. Не существуетъ вещи, совершенно изолированной, не находящейся совершенно ни въ какихъ отношеніяхъ, которая была бы лишь абсолютнымъ установленіемъ и только потомъ стала бы въ отношенія къ другимъ вещамъ. Всѣ вещи находятся въ непрестанномъ между собою взаимодействіи.

Это взаимодействіе является для вещей необходимымъ условіемъ въ

образованіи міра, но тѣмъ не менѣе оно оказалось бы невозможнымъ въ томъ случаѣ, если бы вещи были самостоятельными, самостоятельно въ себѣ противоположными реальностями. Въ этомъ случаѣ было бы непонятно,—какъ доказать уже Лейбницъ—какимъ образомъ одна вещь можетъ воздѣйствовать на другую, находящуюся внѣ ея (въ умопостигаемомъ смыслѣ) и отъ нея независящую, какимъ образомъ она можетъ перенести на нее свое состояніе. Взаимное вліяніе, взаимодействіе вещей становится понятнымъ, мыслимымъ только въ томъ случаѣ, если принять, что вещи не суть самостоятельныя, существующія по собственному полноправію реальности, но являются состояніями (*modus*) или модификаціями единой охватывающей и заключающей ихъ въ себѣ сущности, которая въ нихъ дѣйствуетъ и живетъ,—словомъ, если признать ихъ за модификаціи одной всеобщей субстанціи.

Эту всеобщую субстанцію слѣдуетъ понимать, конечно, тоже какъ духовное существо (и притомъ какъ личное, личное въ превосходной степени, т. е. сверхличное), какъ всеобщій духъ или міровой духъ, который присущъ какъ вещи А, такъ и вещи В. Она, эта субстанція, въ правильной послѣдовательности своей сущности и по смыслу дѣйственности міра, приближаетъ къ состоянію *a* вещи А относящееся къ нему состояніе *b* вещи В. Для этого міровому духу нѣтъ надобности переходить отъ А къ В, такъ какъ онъ заключаетъ ихъ уже въ себѣ, какъ свои состоянія; его воздѣйствіе остается всегда имманентнымъ, не становится никогда переходящимъ (что невозможно); онъ приводитъ вещи въ міръ во взаимное отношеніе, подобно тому, какъ мы приводимъ во взаимное отношеніе наши представленія въ нашемъ единообразномъ сознаніи. Порядокъ и правильность, съ которыми это совершается, по внутренней послѣдовательности сущности мірового духа и по вѣчно неизмѣнному смыслу міра, отражаются въ мірѣ явленій, какъ ненарушимые законы природы. Такимъ образомъ, Лотце соединяетъ монадологію Лейбница съ ученіемъ Спинозы о субстанціи, замѣнивъ предустановленную гармонію Лейбница не чуждымъ и ему понятіемъ о непрерывномъ воздѣйствіи, о живомъ присутствіи мірового духа въ вещахъ. При этомъ, однако, Лотце сохраняетъ и монистическую основную мысль нѣмецкаго послѣкантианскаго идеализма. Ученіе о множественности Гербарта у Лотце вновь отступаетъ передъ ученіемъ объ единствѣ. По ученію Лотце не есть пантеизмъ, потому что міровой духъ, хотя онъ и присущъ и дѣйственъ во всѣхъ вещахъ, отличаетъ себя отъ нихъ своимъ самосознаніемъ; равнымъ образомъ, и вещи, будучи вещами въ себѣ, какъ бы отдѣляются отъ фона всеобщей субстанціи и приобретаютъ относительную самостоятельность. Міровой духъ (Богъ) въ одно и то же время имманентенъ и трансцендентенъ. Откуда у мірового духа является возможность вмѣстить въ себя нѣкоторое количество конечныхъ существъ и дать имъ извѣстную самостоятельность—на этотъ вопросъ, по мнѣнію Лотце, не можетъ дать отвѣта никакая философія: какъ творится міръ, какъ создаются вещи, мы не знаемъ и никогда не познаемъ. Лотце часто проявляетъ склонность лишить *вещи* всякой самостоятельности, сдѣлать ихъ просто дѣйствіями мірового духа, которые *представляются* намъ вещами. (Въ этихъ случаяхъ его система приближается къ системѣ Беркли). Но въ общемъ, однако, у него преобладаетъ представленіе, что существуютъ доступныя пониманію вещи, составляющія основу являющихся намъ, облеченныхъ въ тѣло вещей. Наша душа есть также родъ (*modus*) всеобщей субстанціи, живая мысль мірового духа; міровой духъ является и по отношенію къ ней посредникомъ ея взаимоотношеній съ сущностями, ей подобными, но не идентичными, виѣннее проявленіе которыхъ есть наше тѣло.

Обоснованный метафизикой и, выставляемый ею какъ требованіе,

міровой духъ не есть Богъ въ религіозномъ смыслѣ. У метафизики нѣтъ данныхъ, чтобы создать изъ мірового духа Бога; необходимы практическія, основанныя на этикѣ требованія, чтобы преобразовать, чрезъ посредство соответствующихъ имъ нравственныхъ, моральныхъ свойствъ (святость, всеблагость, любовь), міровой духъ метафизики въ Бога религіи. Въ этикѣ Лотце подчеркиваетъ тѣсную связь благости съ удовольствіемъ: нѣтъ цѣнности, которая не можетъ быть *прочувствована*, какъ таковая; равнымъ образомъ и удовольствіе, доставляемое нравственно-хорошимъ, не можетъ быть отдѣлено отъ этого нравственно-хорошаго. Вмѣстѣ съ тѣмъ Лотце отмѣчаетъ и качественное различіе удовольствій.—признавая нравственно-хорошее за высшее благо. Какъ этическіе идеалы, Лотце, между прочимъ, выдвигаетъ извѣстную теплоту чувства, энергію воленія, благожелательство, состраданіе, послѣдовательность, характеръ, личность. Нашей обязанности является стать близкими къ этимъ идеаламъ, нарушая же нравственные законы, мы беремъ на себя вину. Мы являемся отвѣтственными за наши дѣйствія, свобода воли должна быть удержана, какъ постулатъ практическаго разума, такъ какъ, въ противномъ случаѣ, не могли бы существовать отвѣтственность, обязанности, вина и заслуги. Теоретически нельзя доказать свободу воли, но нельзя ее и опровергнуть.

Всѣ кажущіяся опроверженія всегда исходятъ изъ предположенія абсолютной необходимости всего происходящаго. Трудность, съ которою мы встрѣчаемся въ проблемѣ свободной воли, въ конечномъ счетѣ та же, съ которою мы имѣемъ дѣло въ рѣшеніи вопроса, какимъ образомъ міровой духъ воспринимаетъ въ себя конечныхъ духовъ, обладающихъ относительной самостоятельностью: обѣ задачи одинаково неразрѣшимы. Наши душевныя потребности, слѣдуя своимъ нравственнымъ идеаламъ и убѣжденіямъ, даютъ намъ право видѣть въ міровомъ духѣ вмѣстѣ и божественное начало вещей, источникъ всякаго блага всего цѣннаго: эти наши потребности имѣютъ такое же право на удовлетвореніе, какъ и требованія нашего разсудка. Съ этой точки зрѣнія мы признаемъ, что міръ поконится на нравственныхъ основаніяхъ, имѣетъ разумный смыслъ и предназначенъ осуществлять содержаніе безусловной цѣнности; мы видимъ въ міровомъ развитіи дѣйствіе предопредѣленія, опредѣленіе цѣлей и путей котораго въ отдѣльности, конечно, будетъ и останется напраснымъ усиленіемъ.

Наши душевныя потребности даютъ намъ это право еще и потому, что наше метафизическое познаніе не запрещаетъ намъ дѣлать подобныя предположенія, напротивъ, само какъ бы указываетъ ихъ. Конечно, ближайшее развитіе понятія о Богѣ должно быть предоставлено личной вѣрѣ отдѣльнаго индивида; не можетъ быть также доказано безсмертіе души, оно можетъ быть только воспринято вѣрою. Дѣло вѣры приблизить къ себѣ вещи чрезъ символы, разрисовать ихъ теплыми красками, тогда какъ философія можетъ ихъ лишь намѣтить въ безцвѣтныхъ контурахъ, и едва ли въ состояніи дать имъ точное очертаніе. Однако, содержаніе нашей вѣры должно быть согласно съ результатами научнаго познанія. Поэтому слѣдуетъ отбросить ученіе о двойной истинѣ, по которому на религіозной почвѣ признается истиннымъ то, что въ области наукъ не имѣетъ силы истины, и наоборотъ. Такимъ образомъ, задача всякой истинной философіи всегда будетъ заключаться въ томъ, чтобы привести къ дѣйствительному, а не только кажущемуся соглашенію неотложныхъ идеальныхъ убѣжденій нашей души съ требованіями нашего разсудка, установивъ удовлетворяющее и тѣмъ и другія міровоззрѣніе; при этомъ содержаніе вѣры должно будетъ принимать все новыя формы, соответствующія данному, измѣняющемуся положенію нашего теоретическаго познанія.

III. Неокантіанізмъ.

Фридрихъ Альбертъ Ланге. 1828—1875.

Составитель исторіи матеріализма родился въ 1828 г. въ Вальдѣ близъ Золингена, выступилъ въ 1855 г. доцентомъ въ Боннскомъ университетѣ, потомъ былъ учителемъ гимназій въ Дюйсбургѣ, съ 1862 по 1866 редактировалъ газету въ Винтертурѣ, въ Швейцаріи; въ 1870 г. онъ былъ профессоромъ въ Цюрихѣ, откуда былъ вызванъ въ 1872 г. въ Марбургскій университетъ. Въ Марбургѣ онъ и умеръ въ 1875 г.

Главнѣйшее сочиненіе: Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время.

Провозвѣщенный Фридрихомъ Ланге неокантіанізмъ какъ бы двукратенъ: онъ становится на два фронта. Въ противность геніальнымъ преувеличеніямъ спекулятивной философіи, смѣло переступающей границы опытныхъ знаній, неокантіанізмъ, опираясь на Канта и предложенное имъ ограниченіе познанія въ предѣлахъ опытныхъ данныхъ (явленій), стремится поставить предѣлы задачъ философіи, какъ науки, признавая за ней обязанность давать лишь надежное критико-познавательное обоснованіе и ограниченіе познанія. Съ другой стороны, противъ матеріализма, который выросъ, въ противоположность спекулятивной философіи, на почвѣ естествознанія, неокантіанізмъ выдвигаетъ критическій идеализмъ, то ученіе Канта, по которому весь видимый тѣлесный міръ, изъ котораго матеріализмъ выводитъ сознаніе, существуетъ только, какъ явленіе для воспринимающаго сознанія, обоснованное и опредѣляемое его апіорными формами познанія.

Но Ланге, матеріализмъ въ области естественныхъ наукъ есть единственно правильная исходная точка; здѣсь онъ является единственнымъ возможнымъ, достигающимъ цѣли принципомъ изслѣдованія. Естествознаніе знаетъ въ своей области, въ природѣ, только матеріальныя вещи и физическіе процессы: оно должно, чтобы остаться вѣрнымъ себѣ, сводить все происходящее въ природѣ къ матеріальнымъ причинамъ и, объяснять, исходя изъ нихъ. Но какъ *философія*, какъ *міровоззрѣніе*, матеріализмъ недопустимъ. Естествознаніе не есть знаніе, вообще, оно не исчерпываетъ дѣйствительности. Рядомъ съ природной дѣйствительностью, къ которой имѣтъ дѣло естествознаніе, существуетъ еще духовный міръ, который не можетъ быть понятъ и объясненъ съ матеріалистической точки зрѣнія. Наоборотъ, въ законченномъ, основанномъ на теоріи познанія воззрѣніи на тѣлесный міръ, составляющій предметъ естествознанія, послѣдній познается, какъ простое явленіе, зависимое и опредѣляемое организацией познающаго субъекта. Объ эту идеалистическую основную истину матеріализмъ, какъ міровоззрѣніе, долженъ, по необходимости, разбиться. Но тотъ фактъ, что физическій міръ съ его каузальными законами не составляетъ еще всей дѣйствительности, и прежде всего вовсе не составляетъ истинную дѣйствительность, этотъ фактъ позволяетъ намъ составить себѣ идеальное міровоззрѣніе въ формѣ опредѣляемаго религіей, этикой и эстетикой вымысла. Только въ этой формѣ возможно создать міровоззрѣніе; научнаго познанія дѣйствительности въ себѣ (метафизики) не существуетъ—научное познаніе ограничено въ предѣлахъ анализа и объясненія явленій и въ предѣлахъ теоретико-познавательнаго обоснованія и ограниченія познанія.

IV. Позитивизмъ. Контъ Милль. Спенсеръ.

1. Огюсть Контъ. 1798—1857.

Родившись въ 1798 г. въ Монпелье, и получивъ техническое образование, Контъ познакомился въ Парижѣ съ Сенъ-Симономъ, который оказалъ



Огюсть Контъ.

на него большое влияние. За свои политическія и философскія воззрѣнія, которыя онъ высказалъ въ главномъ своемъ трудѣ, вышедшемъ въ свѣтъ въ 1830—1842 г., Контъ былъ лишенъ мѣста (репетитора по математикѣ въ Парижской политехнической школѣ) и, поддерживаемый богатыми друзьями, жилъ въ Парижѣ до самой смерти, послѣдовавшей въ 1857 г.

Главное сочиненіе: Курсъ положительной философіи* (Cours de philosophie positive).

Истинное, положительное знаніе мы приобретаемъ только изъ опытныхъ фактовъ, отъ феноменовъ. Вслѣдствіе этого единственная задача, рѣшенію которой должна себя посвятить наука и, которое для нея возможно, заключается въ томъ, чтобы наблюдать опытные факты, установить правильныя ихъ взаимоотношенія (законы природы), съ помощью производимыхъ опытовъ; затѣмъ въ томъ, чтобы свести эти законы къ возможно меньшему числу самыхъ общихъ отношеній и, на основаніи послѣднихъ, установить связную послѣдовательность событій и предрѣшать будущія событія.

Наука должна пользоваться индуктивнымъ методомъ, основаннымъ на опытѣ, научная истина должна заключаться въ полномъ согласіи ея съ опытными фактами. Напротивъ, невозможно раскрыть конечныя основы всякаго бытія и дѣйствованія: метафизики, какъ науки, не существуетъ, все наше познание субъективно и относительно. По этому задачей философіи, въ узкомъ смыслѣ, кромѣ обоснованія позитивизма, остается классификація наукъ, занимающихся изслѣдованіемъ явленій, распредѣленіе этихъ наукъ по предметамъ и опредѣленіе ихъ взаимнаго между собою отношенія. По Контѣ науки распредѣляются въ слѣдующемъ порядкѣ: 1) Математика, посвященная самому общему и отвлеченному—числу, пространству и времени. Въ предѣлахъ математики, ариметика предшествуетъ геометріи, а обѣ вмѣстѣ—механикѣ. 2) Астрономія. 3) Физика. 4) Химія. 5) Біологія; и 6) Соціологія (обществовѣдѣніе). Въ этомъ порядкѣ наукъ послѣпоименованныя всегда основываются на предшествующихъ и онѣ идутъ отъ общаго и отвлеченнаго къ частному и конкретному. Психологія, по Контѣ, не составляетъ отдѣльной науки: ея проблемы относятся частью къ біологіи, частью (какъ и проблемы этики) къ соціологіи.

Позитивная философія такова, что она могла только выработаться, и дѣйствительно только выработалась въ эволюціонномъ процессѣ. Міропознаніе человѣчества прошло три стадіи: 1) теологическую (миѳологическую), во время которой боги и демоны были принимаемы за причину естественныхъ явленій; 2) метафизическую, во время которой роль боговъ и демоновъ переходитъ къ отвлеченнымъ понятіямъ, каковы субстанція, причина, цѣль и т. п., и 3) позитивную, въ которой мы находимся теперь, но которая еще не осуществлена во всѣхъ направленіяхъ. Эта послѣдняя стадія устанавливается вообще отъ познанія конечныхъ причинъ и довольствуется установленіемъ закономерной связи феноменовъ путемъ опыта. Менѣе всего пока примѣненъ позитивистскій способъ мышленія и методъ въ соціологіи. Одна изъ главныхъ задачъ, поставленныхъ себѣ Контѣмъ, заключается въ разработкѣ соціологіи по естественно-научному методу, съ цѣлью возведенія ея на степень дѣйствительной (позитивной) науки. Контъ призналъ, что условія, отъ которыхъ зависитъ существованіе личности, семьи, общества, должны быть познаны индуктивнымъ путемъ, по индукціи же должны быть установлены законы, которыми управляется отдѣльная личность и общество. Отсюда потомъ будутъ вытекать практическія правила для общественнаго устройства. Цѣль общественнаго развитія заключается въ образованіи соціальнаго чувства, т. е. въ побѣдѣ альтруизма надъ эгоизмомъ. Всѣ отдѣльныя личности должны подчиняться общинѣ и содѣйствовать общему благу, каждой личности должна быть предоставлена возможность развитіи свои способности, каждый имѣть право на трудъ и согласное съ человѣческимъ достоинствомъ существованіе.

Впослѣдствіи Контъ дополнилъ свою позитивную философію новой религіей, религіей человѣчества, которая, отказываясь отъ Бога, дѣластъ само человѣчество, «Великое Существо» (le Grand Être) предметомъ фантастическаго культа, подробно развитаго самимъ Контѣмъ. Подробности этой позитивистской религіи, пророкомъ которой чувствовалъ себя Контъ, приходится здѣсь обойти.

Джонъ Стюартъ Милль 1806—1873.

Сынъ философа Джемса Милля, Д. С. Милль, родился въ Лондонѣ въ 1806 г. Отецъ далъ ему тщательное образованіе, такъ что рано развившійся юноша уже въ 13 лѣтнемъ возрастѣ могъ считаться ученымъ. Про-

бывъ нѣкоторое время домашнимъ учителемъ и изучивъ еще юридическія науки, Д. С. Милль въ 1823 г. поступилъ на службу Остѣиндской компаніи, съ переходомъ дѣлъ которой въ руки правительства онъ вышелъ въ отставку и удался отъ дѣлъ.

Временно (съ 1866 по 1868 г.) онъ былъ членомъ англійской нижней палаты. Онъ умеръ въ 1873 г. въ Авиньонѣ.

Главнѣйшія сочиненія: Система дедуктивной и индуктивной логики



Дж. Ст. Милль.

(A System of Logic ratiocinative and inductive). Утилитаризмъ (On Utilitarianism). Сочиненія эти имѣются въ переводѣ на русскій языкъ.

Милль является логическимъ истолкователемъ и теоретикомъ позитивизма, сильныя и слабыя стороны котораго у него выступаютъ особенно ясно. Наше знаніе, по Миллю, покоится на опытѣ: исходной точкой всякаго познания являются отдѣльные факты нашего сознанія, наши воспріятія, чувства и т. д. Исходя изъ этихъ фактовъ, мы, по пути индукціи, методы которой у Милля весьма остроумны развиты, приходимъ къ общимъ положеніямъ, къ установленію общихъ законовъ.

Но всякая индукція является также дедукціей постольку, поскольку она, для достиженія цѣли, выставляетъ предположеніе, именно предположеніе безусловной закономерности въ природѣ и безусловнаго значенія принципа каузальности. Однако, пытаясь доказать, что само это предполо-

женіе (а также математическія аксіомы) является, въ свою очередь, результатомъ индукціи, Милль отнимаетъ у индуктивнаго изслѣдованія его основаніе, по которому оно только и мыслимо, и запутывается при этомъ въ такихъ противорѣчіяхъ, которыя лучше всего доказываютъ, что въ дѣйствительности индуктивное сужденіе объ опытѣ основано на предположеніяхъ, не являющихся, въ свою очередь, обобщеніями опытовъ.

Въ *психологii* Милль, подобно Юму, выступаетъ сторонникомъ *теоріи ассоціацій*, т. е. онъ пытается свести духовную жизнь къ механизму психическихъ процессовъ (впечатлѣній, представленій и т. п.), которые сѣпляются (ассоциируются) въ опредѣленной по индукціи закономерности, низводя все мысленно-необходимое къ простому соединенію опредѣленныхъ представленій.

Съ этой теоріей ассоціацій у Милля связанъ своего рода субъективизмъ или *феноменализмъ*, такъ какъ онъ подчеркиваетъ субъективность всѣхъ впечатлѣній и воспріятій (которыя онъ считаетъ содержаніемъ *нашего* сознанія) и смотритъ подобно Юму на предположеніе находящагося внѣ насъ міра вещей; равно какъ на предположеніе единаго и идентичнаго субъекта впечатлѣній («я»), просто, какъ на психологически необходимый результатъ психологическаго механизма.—Дѣйствительны въ каждый данный моментъ только тѣ впечатлѣнія, которыя нами фактически воспріняты, которыя мы можемъ воспринимать снова и которыя мы при опредѣленныхъ условіяхъ будемъ воспринимать въ будущемъ. Эта постоянная возможность восприниманія такимъ образомъ пріобрѣтаетъ въ нашемъ сознаніи, въ сравненіи съ дѣйствительными впечатлѣніями, характеръ объективности, характеръ независимаго отъ насъ бытія, къ этому-то психологическому и психологически понятному процессу долженъ быть сведенъ весь внѣшній міръ. Точно такъ же и постоянное «я» есть нѣчто иное, чѣмъ идея, осуществленная, по психологической необходимости, психическимъ механизмомъ, есть та вѣра, которую я могу во всякое время испытывать, при опредѣленныхъ условіяхъ, такіа чувства, которыя я въ данный моментъ не испытываю. Но Милль самъ же противорѣчитъ своему феноменализму, понимая безсознательные процессы какъ фізіологическіе и утверждая, что человѣкъ опредѣляется по тому положенію, которое онъ занимаетъ въ природѣ; что же касается «я», то онъ самъ согласенъ, что нельзя объяснить, какимъ образомъ рядъ чувствованій можетъ сознать себя рядомъ, и слѣдовательно, какимъ образомъ можетъ возникнуть идея (воображеніе) постоянного «я», если допустить, что душа есть простой механизмъ.

Въ *Этикѣ* Милль признаетъ *утилитаризмъ*, т. е. ученіе, что относителное достоинство поступковъ зависитъ отъ тѣхъ послѣдствій, которыя они приносятъ, отъ причиняемаго ими вреда или пользы. Поэтому всѣ поступки должны измѣняться въ конечномъ счетѣ по особому масштабу, и этотъ масштабъ есть — наибольшее счастье наибольшаго числа лицъ. Поступки тогда хороши, когда они направлены къ этой цѣли, и въ той именно мѣрѣ въ какой они ей соотвѣтствуютъ. Но, обращаясь, для обоснованія этого утилитарнаго принципа, къ моральному чувству, къ совѣсти отдѣльныхъ лицъ. и упуская качественное различіе въ удовольствіи, Милль и здѣсь разрушаетъ, такую непослѣдовательностью, свою собственную теорію.

3. Гербертъ Спенсеръ 1820—1903.

Гербертъ Спенсеръ былъ сынъ учителя въ Дерби. Первоначальное образованіе онъ получилъ дома, подъ руководствомъ отца, а затѣмъ дяди—священника. Дальнѣйшія знанія онъ пріобрѣлъ путемъ самообразованія и

вовсе не посещалъ общественныя учебныя заведенія и университетъ. Въ продолженіи нѣсколькихъ лѣтъ (1837—1845) онъ служилъ, въ качествѣ инженера, на желѣзной дорогѣ, потомъ былъ (съ 1848 по 1852 г.) сотрудникомъ различныхъ журналовъ. Послѣ этого онъ посвятилъ себя всецѣло работѣ труда его жизни,—системы синтетической философіи, страдая часто отъ тяжелыхъ матеріальныхъ условій (трудъ вышелъ по подпискѣ). Спенсеръ умеръ въ 1903 г. въ Брайтонѣ.

Главнѣйшія сочиненія: Основныя начала философіи (First Principles). Основы биологіи (Principles of Biology). Основы Психологіи (Principles of Psychology). Основы социологіи (Principles of Sociology). Основы этики (Principles of Morality). Всѣ онѣ составляютъ систему синтетической философіи (A system of synthetic Philosophy) и переведены на русскій языкъ.

Задача философіи понимается Спенсеромъ въ смыслѣ позитивизма: она заключается въ томъ, что явленія должны сводиться къ высшимъ основнымъ понятіямъ и что объясненіе ихъ связи должно быть дано при помощи общихъ законовъ универсальнаго значенія. При этомъ, въ различіе отъ отдѣльныхъ наукъ, старанія философіи направлены именно къ тому чтобы охватить всю совокупность явленій съ точки зрѣнія высшей и наиболѣе общей; философія есть полное объединеніе нашего знанія (complete unification of knowledge), тогда какъ каждая отдѣльная наука представляетъ собою только частичное объединеніе знанія (partial unification). Но всякое пріобрѣтаемое такимъ образомъ знаніе, есть только относительное знаніе, оно обусловлено и опредѣляется природою нашей познавательной способности, нашего мышленія. Наше же мышленіе также относительно и поэтому способно познавать только относительное бытіе. Оно познаетъ вещи путемъ сравненія и различенія; но этимъ путемъ оно можетъ познать только вещи во взаимныхъ ихъ между собою отношеніяхъ, въ ихъ относительномъ бытіи, и не въ состояніи ихъ абсолютнаго бытія, бытія безъ всякихъ отношеній. За относительнымъ и феноменальнымъ кроется абсолютное, которое, однако, непостижимо для нашего мышленія, а потому не познаваемо (unknowable)—(агностицизмъ).

Можно только утверждать, что оно *существуетъ*, потому что относительное само по себѣ указываетъ на существованіе абсолютнаго. Не познаваемый абсолютъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ та точка, въ которой сходятся религія и наука; наука выдвигаетъ не постижимое, которое становится для религіи предметомъ почитанія.

Основные понятія, которыми мы должны обмыслить многообразность явленій, суть пространство, время, матерія, сила, движеніе; высшія основанія, управляющія явленіями: законъ сохраненія матеріи и законъ сохраненія энергіи (силы), а также принципъ эволюціи, имѣющій у Спенсера такое-же универсальное значеніе, какъ и у Гегеля, съ тою разницей, что онъ понимается Спенсеромъ съ натуралистически-позитивной точки зрѣнія. Во всякой отдѣльной вещи мы встрѣчаемъ все ту же количественно одинаковую матерію, лишь въ различномъ распредѣленіи и группировкѣ въ пространствѣ; въ самыхъ разнообразныхъ, измѣняемые одно въ другое выраженіяхъ, какъ напр. движеніе, электричество и т. п., мы видимъ все ту-же количественно неизмѣнную основную силу; но все это находится въ состояніи безпрерывнаго переустройства: бытіе означаетъ развитіе.

Всякое развитіе (эволюція) точнѣе опредѣляется, какъ интеграція (концентрація, соединеніе въ одноцѣлое) матеріи и разсѣяніе (диссипація) движенія, вмѣстѣ съ тѣмъ какъ превращеніе однороднаго (гомогена) въ разнородное, какъ дифференціація (расчлененіе) матеріи и какъ переходъ

отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному. (Примѣры: наша планетная система развивалась изъ первичной туманности, организмъ высшаго животнаго образовался изъ протоплазмы). Эволюція стремится къ состоянію равновѣсія, которое, однако, не можетъ стать постояннымъ, такъ какъ не существуетъ бытія въ состояніи покоя; наконецъ, эволюція переходитъ въ разложеніе (диссолюцію), которое связано съ дезинтеграціей (разъединеніемъ) матеріи и поглощеніемъ (абсорпція) движенія. Оба эти процесса попеременно управляютъ всѣмъ происходящимъ какъ во вселенной, такъ и въ отдѣльных ея явленіяхъ. Въ настоящую міровую эпоху, въ общемъ, господствуетъ восходящая тенденція, стремленіе къ развитію.

Такой именно взглядъ Спенсеръ примѣняетъ и къ *біологии*. Жизнь есть постоянное приспособленіе внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ, приспособленіе, которое совершенствуется вмѣстѣ съ прогрессомъ развитія. Отношенія становятся все сложнее, дифференцированнѣе, многочисленнѣе и тѣснѣе. Въ области біологій эволюціонный принципъ съ вытекающими изъ него послѣдствіями особенно оправдывается, онъ вполне объясняетъ развитіе организмовъ какъ въ частности, такъ и въ общемъ. Съ основной мыслью теоріи происхожденія видовъ (Дарвина), что высшіе виды образовались изъ низшихъ, Спенсеръ совершенно согласенъ, хотя въ нѣкоторыхъ частностяхъ онъ и уклоняется отъ дарвиновскихъ положеній.

Психологическое понимается Спенсеромъ то какъ функція механизма тѣла, какъ актъ нервной системы (съ другой стороны, тѣлесные феномены обусловлены относительною сознанія) то, подобно психофизическому параллелизму, какъ сопутствующее физическому явленію. Субстанція духа, по существу своему, такъ же непознаваема, какъ и физическая субстанція. Въ области психики высшія способности точно такъ же развиваются изъ низшихъ путемъ интеграціи и дифференціаціи. Основанія нашего познанія, — понятіе о пространствѣ, нормы мышленія, основныя понятія науки — для индивидуума апіорны, т. е. коренятся въ его психо-физической организаціи и направляютъ всѣ послѣдующія его опытные познанія.

Организація же приобрѣтена индивидуумомъ наслѣдственно отъ предковъ и является результатомъ опыта и работы безчисленныхъ поколѣній, восходящихъ до родоначальниковъ всего органическаго міра. Въ конечномъ счетѣ оказывается, что «апіорныя» составныя части нашего познанія всетаки приобрѣтены эмпирическимъ путемъ. Такимъ образомъ, Спенсеръ пытается связать кантовское *a priori* съ основными положеніями эмпиризма. Но съ его эмпиризмомъ не совѣмъ согласно то обстоятельство, что онъ, вопреки Миллю, подчеркиваетъ и защищаетъ необходимость мышленія, какъ необходимо нужный критерій истины.

Общество, по Спенсеру, слѣдуетъ такъ же разсматривать, какъ организмъ, который растетъ и развивается на тѣхъ же общедѣйствующихъ основаніяхъ и стремится къ достиженію все большаго гармоническаго равновѣсія всѣхъ своихъ частей. Это равновѣсіе наступаетъ по пути растущаго согласованія симпатическихъ (альтруистическихъ) чувствъ съ эгоистическими, согласованія, которое наилучшимъ образомъ обеспечиваетъ сохраненіе одинаково какъ индивидуума, такъ и рода. Это согласованіе постепенно распространится на взаимныя отношенія народовъ и приведетъ къ всеобщему міру. Мораль является средствомъ къ осуществленію этой цѣли, совѣсть же есть результатъ опыта предшествующихъ поколѣній о пользѣ или вредѣ различныхъ дѣйствій (поступковъ); она для живущаго въ настоящемъ индивидуума, также интуитивна и апіорна, какъ и основы нашего познанія, но въ конечномъ счетѣ и совѣсть есть такое же приобрѣтенное достоинство человѣчества, какъ и наше познаніе.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Проф. Геффдингъ.

Очерки новѣйшей философіи.

Объективно-систематическое направление.

1. Вильгельмъ Вундтъ.

Вундтъ представляетъ изъ себя великій примѣръ нѣмецкой работоспособности. Онъ стоитъ выше всѣхъ современныхъ философовъ по богатству знаній, по способности охватить это разнообразное знаніе съ общей точки зрѣнія, по неустанному стремленію вносить точность и ясность,



В. Вундтъ.

какъ въ великое цѣлое, такъ и отдѣльныя части. У него нѣтъ тонкости и искренности Лотце; но онъ стоитъ тверже и прочнѣе, на почвѣ дѣйствительности и не рѣшается уноситься въ метафизику, какъ этотъ послѣдній. Онъ болѣе идеалистъ, чѣмъ Спенсеръ. Съ широкой почвы опыта стремится онъ къ вершинѣ мысли, которую философія романтиковъ считала достигнутой, но которая, въ виду критическаго направленія въ этой области Канта, воодушевляетъ Вундта только, какъ горизонтъ, необходимый для ориентировки.

Вундтъ родился въ близости Мангейма, 16 августа 1832 г. Онъ изучалъ медицину, и занятія физиологіей привели его къ философіи. Его статьи по «теоріи чувственнаго воспріятія» (1859—62) разсматриваютъ вопросъ, о вліяніи движенія глазъ на воспріятіе пространства. На шпейерскомъ

конгрессѣ естествоиспытателей въ 1861 г. онъ сказалъ рѣчь о *физиологическомъ времени* т.-е. о времени потребномъ для воспріятія и передачи чувственнаго впечатлѣнія. Въ лекціяхъ о *душѣ человека и животныхъ* выдвигается имъ этнологическій методъ, вмѣсто экспериментально-физиологическаго. (1863, 8 Aufl. 1897). Проработавъ цѣлый рядъ лѣтъ въ качествѣ экстраординарнаго профессора физиологіи въ Гейдельбергѣ, онъ былъ приглашенъ въ 1874 г. замѣстить Альберта Ланге по кафедрѣ индуктивной философіи въ Цюрихѣ, но на слѣдующій же годъ перевелся профессоромъ философіи въ Лейпцигъ, гдѣ онъ работаетъ и до сихъ поръ. Его личность мало выступаетъ въ его произведеніяхъ; на людей, сталкивавшихся съ нимъ въ жизни, онъ производилъ впечатлѣніе своей мягкой теплотой, открытой сердечностью и сдѣлкойнымъ умственнымъ воодушевленіемъ.

Не задолго до перехода въ Лейпцигъ онъ издалъ свою «Физиологическую психологию» (1874 г.), которая на ряду съ «элементами психофизики» Фехнера является шедевромъ экспериментальной психологии. Она излагаетъ методы и физиологическія основы психологии, и подробно разсматриваетъ только тѣ части психологии, которыя на этомъ пути находятъ особое освѣщеніе. Описаніе и анализъ стоятъ позади экспериментовъ. Больше равномѣрное изложене психологии Вундтъ далъ позднѣе въ своемъ «Очеркѣ психологии» (1896). Въ Лейпцигѣ онъ создалъ экспериментально-психологическую лабораторію, первое университетское учрежденіе этого рода и, положилъ начало изданію ежегодника *Philosophische Studien* (20 томовъ 1883—1903 г.).

О значеніи, которое имѣли экспериментально-психологическія занятія для перехода отъ физиологии къ философіи, онъ самъ очень интересно рассказываетъ въ статьѣ *Ueber psychische Kausalitat und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus* (*Philos. Studien* 1894 г. S. 122—124). Они убѣдили его въ независимости психологии отъ физиологии и метафизики, что уже раньше отстаивала англійская школа и Кантъ. «Если меня спросятъ, говоритъ онъ, въ чемъ для меня заключается психологическая цѣнность экспериментальныхъ наблюденій, то я скажу, что они создали и укрѣпили совершенно новый взглядъ на природу и связь душевныхъ процессовъ. Когда я впервые приблизился къ психологической проблемѣ, я раздѣлялъ общее, свойственное физиологамъ, заблужденіе, что образованіе чувственныхъ воспріятій, исключительно дѣло физиологическихъ особенностей нашихъ органовъ чувствъ. Я научился, сперва на основаніи дѣятельности нашего органа зрѣнія (особенно того, что касается представленія о пространствѣ), понимать актъ творческаго синтеза, и онъ сталъ мною руководить при объясненіи высшихъ функцій фантазіи и разума, передъ чѣмъ старая психологія была безсильна. Когда же я перешелъ къ изученію отношеній времени въ ходѣ представленій, мнѣ открылся новый взглядъ на развитіе воловыхъ функцій (особенно благодаря вліянію приготовленія и напряженія на сокращеніе физиологическаго времени)—вышнихъ изъ внутреннихъ, сложныхъ изъ простыхъ; а также новый взглядъ на тѣсную связь, разложенныхъ, путемъ искусственныхъ абстракцій и понятій (какъ представленіе, чувствованіе и воля) психическихъ функцій, однимъ словомъ, на недѣлимость и внутреннюю однородность духовной жизни во всѣхъ ея стадіяхъ».

Этимъ путемъ Вундтъ пришелъ къ понятію синтеза, котораго Кантъ достигъ анализомъ функцій сознанія и представленія о пространствѣ и времени. Подъ «творческимъ синтезомъ» онъ понимаетъ процессы схватыванія и сочетанія, продуктъ которыхъ получаетъ свойства, которыми не обладалъ ни одинъ изъ элементовъ. Очень часто Вундтъ забываетъ, что это понятіе не есть объясненіе, хотя оно и отмѣчаетъ своеобразность душевныхъ процессовъ. Онъ особенно подчеркиваетъ моментъ активности въ синтезѣ, что приводитъ его постепенно (въ позднѣйшихъ изданіяхъ своей психологии) къ признанію воли центромъ духовной жизни.

Но не одни занятія психологіей привели Вундта отъ естественныхъ наукъ къ философіи. Какъ естествоиспытатель, онъ замѣтилъ, что всякое знаніе природы основано на опредѣленныхъ предпосылкахъ. Естественню явился вопросъ, какъ обосновать эти предпосылки, на которыхъ все обосновано. Такимъ образомъ, возникла теорія познанія. Въ своемъ произведеніи *Die physikalische Axiome und ihre Beziehungen zum Kausalprinzip*, главѣ изъ его философіи естественныхъ наукъ (1866) Вундтъ раскрываетъ этотъ вопросъ. Онъ старается вывести законы физики изъ положенія, что все имѣетъ причину, при помощи другого положенія, что все явленія въ при-

родъ суть движенія. Это другое положеніе онъ основываетъ на томъ, что движеніе есть простѣйшее измѣненіе, такъ какъ движущаяся вещь только мѣняетъ свое положеніе относительно другихъ вещей, не теряя необходимымъ образомъ какихъ-либо изъ своихъ свойствъ. Тутъ Вундтъ еще не вполне выяснилъ теоретико-познавательныя трудности этого воззрѣнія, которое носитъ нѣсколько догматическій характеръ по сравненію съ его позднѣйшей теоріей познанія.*

Двумя различными путями пришелъ Вундтъ къ философіи и въ дальнѣйшихъ произведеніяхъ онъ углубилъ и расширилъ свое понятіе философіи.

Изученіе теоріи познанія привело его къ разработкѣ его большого произведенія о *логикѣ* (*Logik, eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*. 1880—83, 1 Aufl. in 3 Bänden 1893—95). Разработка богатаго матеріала специальныхъ наукъ даетъ особенно большое значеніе этому произведенію. Вундтъ разсматриваетъ науку скорѣе, какъ исторически данный фактъ духовной жизни человѣка, чѣмъ какъ стремленіе, возможность и справедливость котораго надо доказать. Эта черта очень характерна для общей философіи Вундта. Поэтому его произведеніе о логикѣ носитъ характеръ энциклопедіи, а не изысканія по вопросамъ принципиальнаго характера. Произведенія Зигварта, Шуппе и Бенно Эрдмана интересны съ формальной и принципиальной стороны; но не одно изъ нихъ не обладаетъ такой реальной полнотой, какъ сочиненіе Вундта.

Вундтовское пониманіе *этики* аналогично его пониманію логики (1886, 3 Aufl. 1902). Онъ видитъ въ этикѣ, также какъ и въ наукѣ великій фактъ, который отдѣльныя лица должны признавать и развивать, онъ не останавливается передъ трудностями, которыя явятся при обоснованіи требованій этого признанія. Онъ основываетъ этику на народной психологіи: послѣдняя показываетъ какимъ образомъ этическія основы происходятъ изъ исторической и социальной обстановки, въ которой протекаетъ каждая человеческая жизнь. О мѣстѣ этики въ общей философіи Вундта я буду говорить позднѣе.

«*Система философіи*» (1889, 2 Апрель 1897), это основное произведеніе Вундта. Его искусство изложенія въ этомъ произведеніи также достигаетъ высшей точки. Тутъ онъ даетъ законченное изложеніе философіи, какъ цѣлаго, и ея проблемы. Къ этому произведенію примыкаетъ «Введеніе въ философію» (1201), которое по сравненію съ болѣе ранними произведеніями вноситъ новые оттѣнки въ пониманіе вопроса. Здѣсь много мѣста занимаетъ характеристика разныхъ направленій въ исторіи философіи.

По мнѣнію Вундта къ философіи ведетъ интеллектуальная потребность, все болѣе и болѣе отдѣляющаяся отъ религіозной, не уничтожая однако послѣдней. Философіей называется міро-и жизнесозерцаніе, удовлетворяющее какъ требованіямъ ума, такъ и требованіямъ чувства. Въ новыя времена, въ противоположность греческимъ, одна философія можетъ удовлетворить интеллектуальную потребность. Отдѣльныя науки развились и подѣлились между собой знаніе. Онѣ раздѣляются на три группы. Математика есть ученіе о числахъ, пространствѣ и движеніи. Естественныя науки учатъ о явленіяхъ и предметахъ природы. Гуманитарныя науки дѣлятся на психологію, филологію и исторію. Различіе между этими тремя группами состоитъ не только въ различіи объектовъ, но также и главнымъ образомъ въ различіи принадлежащихъ имъ точекъ зрѣнія. Развитіе всѣхъ этихъ наукъ очень много дало для роста интеллектуальнаго интереса. Философія не можетъ, какъ это представляется въ романтическихъ спекуля-

ційхъ, его уничтожить; ее задачей является правильное соединеніе добытыхъ науками познаній, такъ, чтобы ни одна изъ специальныхъ точекъ зрѣнія не заняла господствующаго мѣста, чтобы между интеллектуальными интересами и этическими потребностями была достигнута гармонія. По мнѣнію Вундта историческій ходъ развитія идетъ отъ античной философіи къ специальнымъ наукамъ и указываетъ на философію.

Философію Вундтъ дѣлитъ на ученіе о познаніи и ученіе о принципахъ. Къ ученію о познаніи принадлежатъ; ученіе о мышленіи (формальная логика) и исторія и теорія познанія (реальное ученіе о познаніи). Ученіе о принципахъ имѣетъ общую часть, которую Вундтъ называетъ метафизикой, являющуюся по его мнѣнію заключеніемъ, а не началомъ философіи, и специальныя части, а именно философію природы и философію духа.

Судя по этому, онъ долженъ дать двѣ философскія проблемы — проблему познанія и проблему бытія. Этика принадлежитъ къ ученію о принципахъ, какъ одна изъ вѣтвей философіи духа (наряду съ эстетикой и религіозной философіей), а не является самостоятельнымъ толкованіемъ проблемы. Но тутъ мы находимъ у Вундта нѣкоторое колебаніе. Въ своемъ изображеніи философскихъ направленій (въ «Введеніи въ философію») онъ опредѣленно выдѣляетъ три проблемы, при чемъ ставитъ этическую наряду съ теоретико-познавательной и метафизической; теоретико-познавательная проблема имѣетъ объектомъ человѣка, какъ познающее существо, этическая — какъ желающее, а метафизическая затрагиваетъ обѣ эти стороны. Это соответствуетъ и его пониманію философіи, которая должна согласовать интеллектуальные интересы и этическія потребности; а эта задача выдвигаетъ самостоятельность этической проблемы. Психологія занимаетъ мѣсто между специальными науками, рядомъ съ филологіей и исторіей, и не причисляется къ философіи. Но въ собственной психологіи Вундта ясно проявляется разница между специальными, экспериментальными изысканіями и общими психологическими точками зрѣнія, имѣющими значеніе для философіи духа, особенно для ея общей части, которая должна дать цѣльное основное изображеніе сущности и будущаго. Далѣе, онъ признаетъ, что психологія между отдѣльными науками занимаетъ особое положеніе, что изъ всѣхъ нихъ она стоитъ въ наиболѣе непосредственной связи съ философскимъ ученіемъ о познаніи, такъ какъ каждый актъ познанія есть эмпирически данный духовный процессъ, который какъ таковой принадлежитъ къ области психологіи. Изъ этого слѣдуетъ, что мы имѣемъ право говорить объ особой психологической проблемѣ и, слѣдовательно, можемъ пользоваться четырьмя ранѣ названными проблемами при нашемъ изложеніи философіи Вундта.

Оцѣнка значенія Вундта для методологіи и организаціи экспериментальной психологіи должна быть представлена этой дисциплинѣ. Тутъ Вундтъ является самымъ значительнымъ изслѣдователемъ послѣ Фехнера — основателя этого предмета. Фехнеръ (какъ это было отмѣчено Вундтомъ въ произнесенной въ память его рѣчи) не обладалъ глубокимъ интересомъ къ психологіи, а интересовался изслѣдованіями, касавшимися границы сознанія для того, чтобы имѣть возможность пролить свѣтъ на отношеніе между духовнымъ и матеріальнымъ; интересъ Вундта гораздо болѣе широкъ и въ цѣломъ рядѣ отдѣльных пунктовъ ему важна психологія, какъ цѣлое, для философіи. Я остановлюсь тутъ на трехъ изъ этихъ пунктовъ, именно на отношеніи психологіи къ физиологіи, на своеобразности душевной жизни и на элементахъ духовной жизни.

а) Отношеніе психологіи къ физиологіи неизбежно получаетъ философское значеніе, такъ какъ оно является рѣшающимъ для опредѣленія отно-

шенія между духовнымъ и матеріальнымъ. Этотъ вопросъ Вундтъ затрагиваетъ не только въ своей психологiи и системѣ философiи, но также и въ выше названной статьѣ *Über die psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus*. Въ противоположность Фехнеру, Вундтъ не видитъ въ психо-физическомъ параллелизмѣ полного разрѣшенія проблемы. Различіе въ наукахъ, думаетъ онъ, покоится гораздо больше на различіи точекъ зрѣнія, чѣмъ на различіи объектовъ, и одинъ и тотъ-же объектъ можетъ встрѣчаться въ различныхъ наукахъ. Психологiя и физиологiя разсматриваютъ тотъ же объектъ съ различныхъ точекъ зрѣнія. Изъ того, что бываютъ необходимы различныя точки зрѣнія, вовсе не слѣдуетъ, что имѣются различныя, самостоятельныя объекты. Если мы прослѣдимъ шагъ за шагомъ развитіе духовнаго начала отъ низшихъ ступеней къ высшимъ, то мы должны будемъ признать, что этотъ рядъ ступеней подготовленъ въ безсознательной природѣ, которая является процессомъ саморазвитія духа.

Такимъ образомъ, Вундтъ присоединяется къ опредѣленному идеалистическому толкованію. «Параллелизмъ» для него только гипотеза, а не опредѣленная точка зрѣнія. Но онъ является необходимымъ, какъ предварительная гипотеза, потому что мы не можемъ не признать, что существуетъ подобіе причины и слѣдствія, такъ какъ иначе воздѣйствіе духовнаго на матеріальное и наоборотъ казалось бы намъ чудомъ. Въ связи съ этимъ, онъ придаетъ значеніе закону сохранения физической энергiи, въ силу котораго каждое увеличеніе или уменьшеніе физической энергiи требуетъ физическихъ эквивалентовъ, чѣмъ исключается обычная теорія взаимодѣйствія.

Вундтъ неоднократно долженъ былъ подтверждать, что онъ твердо придерживается этого взгляда, даже когда онъ, повидимому, впадалъ съ нимъ въ противорѣчіе. Онъ объяснялъ, что въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ дѣло не касается принципиальныхъ вопросовъ, онъ считаетъ для себя возможнымъ пользоваться обычными выраженіями, такъ же, какъ послѣдователь Коперника можетъ говорить о восходѣ и закатѣ солнца. Но я думаю, что затрудненія, которыя мы здѣсь находимъ у Вундта зависятъ не только отъ способа выраженія. Есть два пункта, гдѣ онъ опредѣленно отмѣчаетъ исключенія изъ параллелизма. Во-первыхъ, соединеніе элементовъ сознанія между собой нельзя разсматривать съ физиологической точки зрѣнія; только отдѣльные элементы, а не ихъ соединенія имѣютъ физиологическіе коррелаты. Во-вторыхъ, понятіе значенія, связанное съ душевными явленіями также не имѣетъ коррелата. Первое ограниченіе параллелизма основано на необоснованномъ примѣненіи различія между формой и матеріей, соединеніемъ и элементомъ. Понятіе элемента есть только приближеніе къ данному и проводить различіе между соединеніемъ и элементами можно только относительно и въ грубыхъ чертахъ. Кромѣ того соединеніе такъ же есть фактически данное, какъ и элементы. Второе ограниченіе основано на необоснованномъ раздѣленіи значенія, и того съ чѣмъ оно связано. То, что что-нибудь чувствуется, какъ значительное есть такой же психическій процессъ, какъ и всѣ другіе. Или, если угодно, значеніе есть такое же психическое качество, какъ краска или звукъ. Поэтому непослѣдовательно дѣлать такія исключенія. Подчеркиваніе ихъ Вундтомъ вызвано, очевидно, его стремленіемъ, защитить самостоятельность психологiи. Прежде по его мнѣнію, этой самостоятельности угрожало вмѣшательство, со стороны спиритуализма; теперь приходится бояться этого со стороны матеріализма.

Правильное пониманіе теорiи Вундта особенно затрудняется тѣмъ, что хотя онъ признаетъ постояннымъ количество физической энергiи, однако говорить о ростѣ энергiи въ духовной области. Изъ главныхъ положеній этой

части его ученія можно однако вывести, что подъ ростомъ духовной энергіи, онъ подразумѣваетъ отчасти происхожденіе новыхъ психическихъ качествъ, отчасти присоединеніе новыхъ значеній цѣнностей. Мнѣ кажется, что тутъ правильнѣе говорить о концентраціи и организаціи энергіи, чѣмъ о ея ростѣ. Психическое значеніе цѣнности предполагаетъ концентрацію, а не увеличеніе энергіи вообще. Съ другой стороны, принципъ сохраненія энергіи необходимъ для пониманія болѣзненныхъ состояній, происходящихъ отъ односторонности и раздѣленности сознанія.

По мнѣнію Вундта, на всѣхъ ступеняхъ и во всѣхъ формахъ проявленія духовной жизни выступаютъ свойства, указывающія на ея противоположность по отношенію къ матеріальной жизни природы, хотя послѣдняя и является ея внѣшней, чувственно воспринимаемой стороной. Въ различныхъ своихъ изложеніяхъ Вундтъ распредѣляетъ эти особенности различнымъ образомъ. Но въ общемъ, ихъ можно свести къ тремъ категоріямъ, о которыхъ сейчасъ будетъ рѣчь.

1) Каждое духовное явленіе есть процессъ, дѣйствіе состоящее въ постоянномъ взаимодействіи съ другими процессами и обусловленное предъидущими процессами. Душа это не «предметъ», не «субстанція», а дѣятельность, активность. Это понятіе души Вундтъ называетъ актуальнымъ, въ противоположность субстанціальному понятію, принимаемому въ разныхъ формахъ какъ спиритуализмъ, такъ и матеріализмъ. Сущность души создается постоянной связью всѣхъ душевныхъ проявленій. Это дѣлаетъ невозможнымъ понимать душу, какъ аналогію съ матеріальнымъ атомомъ, къ чему всегда склоненъ спиритуализмъ. Во всѣхъ пунктахъ, гдѣ мы можемъ наблюдать духовную жизнь, чѣмъ точнѣе мы устанавливаемъ наши изслѣдованія, мы находимъ непрерывность. Поэтому мы вправѣ признать, что непрерывность имѣетъ значеніе въ области, выходящей изъ предѣла психологическихъ наблюденій, при чемъ «безсознательное» употребляется, какъ вспомогательное понятіе.

2) Другою особенностью духовной жизни является возможность созданія качественно новаго содержанія путемъ схватыванія данныхъ элементовъ. Эта особенность опредѣляется понятіемъ творческаго синтеза. Она особенно проявляется въ чувственныхъ воспріятіяхъ, являясь всего въ предѣлахъ о пространствѣ, которое создается взаимодействіемъ зрительныхъ, осязательныхъ и двигательныхъ впечатлѣній и въ окраскѣ звуковыхъ тоновъ. Во впервые оно было открыто въ высшихъ духовныхъ процессахъ, при созданіи картинъ воображенія, понятій, идей. Но эта особенность выступаетъ какъ въ элементарныхъ, такъ и въ высшихъ душевныхъ явленіяхъ. И съ этой стороны проявляется безконечность души.

Въ выраженіи «творческій синтезъ» Вундтъ особенно подчеркиваетъ слово «творческій». Какъ уже замѣчено, онъ не затрагиваетъ заключенную здѣсь проблему и границу познанія. Качественно новое, которое тутъ является (напримѣръ, пространственная форма, происходящая согласно генической теоріи изъ синтеза различныхъ впечатлѣній или гениальная идея, исходящая изъ мотивовъ, которые она ставитъ въ совершенно новую связь) не находитъ объясненія въ томъ, что мы назовемъ его произведеніемъ творческаго синтеза. Это выраженіе можно съ правомъ употреблять при описаніи, такъ какъ оно хорошо подчеркиваетъ новое въ продуктѣ, по сравненію съ факторами; но оно оставляетъ въ сторонѣ большую проблему и его нельзя употреблять, какъ нѣчто окончательное.

3) Къ только что упомянутой особенности тѣсно примыкаетъ третій признакъ душевной жизни. По мнѣнію Вундта душевная активность нигдѣ не проявляется такъ ясно, какъ въ способѣ расчлененія, разложенія яв-

ленія на отдѣльныя составныя части, путемъ процесса, который мы можемъ назвать «соотносительнымъ анализомъ». При такомъ расчлененіи, части выступаютъ не какъ единицы, существующія сами по себѣ, а сохраняя свое отношеніе къ цѣлому и имѣя значеніе, соотвѣтственно своему опредѣленному мѣсту внутри него. Въ качествѣ поясняющаго примѣра Вундтъ приводитъ способъ, благодаря которому мы можемъ особенно выдѣлить отдѣльный пунктъ въ полѣ зрѣнія, при чемъ исходящее отъ этого пункта возбужденіе мы сосредоточиваемъ на мѣстѣ яснѣйшаго зрѣнія нашей сѣтчатки. Особое вниманіе, проявляемое при соотносительномъ анализѣ Вундтъ называетъ *апперцепціей*. Посредствомъ ея передъ нами постепенно являются части всей картины, не теряя своей связи съ цѣлымъ. Такимъ образомъ, мысль въ своей совокупности стоитъ передъ говорящимъ прежде, чѣмъ онъ произнесетъ отдѣльныя ея части, и художнику его произведеніе представляется въ цѣломъ видѣ раньше, чѣмъ онъ различитъ и воспроизведетъ отдѣльныя части. Этимъ достигается непрерывная ясность и отчетливость.

д) Вундтъ впервые обратилъ вниманіе на активную сторону сознательной жизни, благодаря изслѣдованію чувственныхъ воспріятій и представленій. Эти изслѣдованія привели его къ понятію апперцепціи, которое я уже затронулъ—одному изъ труднѣйшихъ понятій его философіи.

Апперцепція это активность, проявляющаяся не только въ области представленій; она проявляется также въ каждомъ чувствѣ, при чемъ удовольствіе или неудовольствіе опредѣляются отношеніемъ содержанія представленій къ психологическому дѣйствію; она проявляется въ томъ, что называется волей, въ узкомъ смыслѣ этого слова. Хотя Вундтъ, въ видѣ поясняющаго примѣра, приводитъ различіе между зрительнымъ полемъ и фиксиремымъ пунктомъ, все же надо замѣтить, что по его теоріи апперцепція не только различаетъ (напр., при фиксациі отдѣльнаго пункта цѣлага), но и соединяетъ, какъ на примѣръ, при всякомъ созданіи понятій и сужденій. Она является по преимуществу противоположностью пассивныхъ и непроизвольныхъ процессовъ, напр., противоположностью простой ассоціаціи представленій. Вундтъ выступаетъ противъ той психологической теоріи, которая сводитъ все въ сознаніи на виѣшнюю ассоціацію самостоятельныхъ представленій, противъ, такъ называемой, психологіи ассоціацій. Онъ утверждаетъ, что со всякой ассоціаціей связана апперцепція, такъ что различіе между ними основано въ сущности на абстракціи, которая болѣе или менѣе приближается къ дѣйствительности. Но тутъ не легко согласовать всѣ утвержденія Вундта. Въдѣ Вундтъ говоритъ о простыхъ явленіяхъ ассоціаціи, въ которыхъ воля не принимаетъ участія; они характерны полнымъ отсутствіемъ вліянія воли при ихъ проявленіи. Когда онъ далѣе говоритъ, что въ большемъ мозгу, находится особый «центръ апперцепціи», то выходитъ, что апперцепція есть особый процессъ по сравненію съ ассоціаціями и другими болѣе пассивными явленіями. Дѣло становится еще запутаннѣе, благодаря различенію между пассивными и активными апперцепціями.

Активная апперцепція характеризуется тѣмъ, что она опредѣляется предыдущимъ представленіемъ и обладаетъ больше, чѣмъ одной возможностью а пассивная создается чувственнымъ воздѣйствіемъ и происходитъ въ одномъ опредѣленномъ направленіи.

Я убѣдился въ необходимости ввести это понятіе въ психологію. Понятіе вниманія въ самомъ дѣлѣ заключаетъ все, что даетъ знаніе. Какъ непроизвольное вниманіе (соотвѣтствующее пассивной апперцепціи Вундта) дѣйствуетъ оно при всякомъ чувственномъ воспріятіи (напр., при фиксированіи отдѣльнаго пункта зрительнаго круга), такъ же, какъ и при всякой

ассоціаціи представленій (при этомъ оно обыкновенно покоится главнымъ образомъ на господствующемъ чувствѣ и интересѣ, вызвавшемъ представленіе). Какъ произвольное вниманіе (активная апперцепція Вундта) оно является въ тѣхъ случаяхъ, когда акту вниманія предшествуетъ ожиданіе или стремленіе представить себѣ нѣчто опредѣленное. Задачей психологін является изслѣдованіе специальныхъ степеней и формъ вниманія, отъ элементарныхъ формъ, до самыхъ высшихъ.

Значеніе апперцепціонной теоріи Вундта заключается въ томъ, что онъ выдвигаетъ значеніе внутреннихъ центральныхъ факторовъ психической дѣятельности въ противовѣсъ внѣшнимъ периферическимъ. Особенно онъ подчеркиваетъ, что способъ, которымъ мы самостоятельно обрабатываемъ чувственные впечатлѣнія и представленія, обусловленъ общимъ предшествующимъ развитіемъ сознательной жизни. И бы лучше всего это выразилъ такъ: степень и направленіе вниманія опредѣлены потребностью и стремленіемъ жизни на данной ступени развитія; эти стремленіе и потребность, въ свою очередь, опредѣлены предшествующей исторіей жизни.

Трудности апперцепціонной теоріи Вундта стоятъ, повидимому, въ связи съ тѣмъ обстоятельствомъ, что понятіе апперцепціи создано имъ частью экспериментальнымъ путемъ, а именно опытами надъ подготовленнымъ и сознательнымъ вниманіемъ, частью же по историческимъ образцамъ (особенно Канта и Лейбница), у которыхъ также въ основѣ объясненія сознательныхъ функцій лежитъ ученіе объ апперцепціи. Благодаря этому отношеніе между сознательными и полусознательными, произвольными и непроизвольными функціями душевной жизни довольно плохо выяснено; тѣмъ болѣе, что Вундтъ въ послѣдствіи такъ развилъ ученіе объ апперцепціи, что оно относилось ко всей духовной жизни. Понятіе, однако, не было подвергнуто измѣненіямъ, которыхъ требовалъ его болѣйшій объемъ. Изъ цѣлаго ряда произведеній Вундта видно стремленіе дать господствующее мѣсто въ психологін понятію активности, какъ выраженію опредѣленнаго изнутри дѣйствія и стремленія. Понятіе воли все болѣе и болѣе кажется ему основнымъ центральнымъ понятіемъ, по аналогіи съ которымъ представляется намъ все въ душевной жизни. Во второмъ изданіи своей логики онъ называетъ свое психологическое направленіе волюнтаризмомъ; это выраженіе онъ, по его собственнымъ словамъ, заимствовалъ у Фридриха Наўлсена, который противопоставлялъ его интеллектуализму старой психологін. Но все-таки психологія Вундта, даже въ позднѣйшихъ ея формахъ (въ «Grundriss, третьемъ изданіи Menschen und Tierseele» и пятomъ изданіи Physiologischen Psychologie») не является психологіей воли, которая сдѣлала бы за постепеннымъ развитіемъ воли и разсматривала бы ее въ отношеніи къ другимъ элементамъ сознанія. Такія попытки, крайне интересныя, были сдѣланы Фридрихомъ Юдль, Альфредомъ Фуллье и Г. Ф. Стоутомъ. Вундтъ даже не причисляетъ волю къ «элементамъ» сознательной жизни. Онъ разсматриваетъ волевые явленія, какъ наиболѣе сложныя и спеціальныя формы сознательной жизни и считаетъ психическими «элементами» только ощущенія и чувствованія. Это можно объяснить тѣмъ, что Вундтъ началъ свои психологическія занятія съ чувственныхъ воспріятій и связанныхъ съ ними интеллектуальныхъ функцій; благодаря этой работѣ онъ понялъ принципиальное значеніе активности, но ему не удалось сдѣлать ее всеопредѣляющимъ основнымъ элементомъ. Отношеніе между элементарными и сложными явленіями все же остается у него неяснымъ.

Соотвѣтственно этому объясненію, трудности, представляемыя изученію психологическихъ работъ Вундта, обнаруживаютъ какъ разъ его 10-лѣтнюю непрерывную и неустанную работу съ того пункта, когда

онъ отъ изученія природы перешелъ къ философіи. Благодаря своей разносторонности и богатству знаній, онъ пролилъ свѣтъ на массу явленій, чего бы вѣроятно не удалось болѣе прямолинейному и строго ограниченному изложенію.

3. Что же касается толкованія Вундтомъ проблемы познанія, то тутъ мнѣ придется остановиться, главнымъ образомъ, на его «Системѣ философіи», въ которой по моему мнѣнію всего яснѣе и точнѣе выдвигаются главные точки зрѣнія. а) Основные мыслительные процессы выступаютъ уже въ обыкновенномъ, не оформленномъ научно познаніи. Познаніе частью описываетъ, частью рассказываетъ; частью оно придаетъ качество, частью устанавливаетъ событія. Въ строгомъ мышленіи описанію соотвѣтствуетъ указаніе тождества, а разсказу установленіе логической зависимости отношеній. Тамъ выступаетъ постоянное, статическое, тутъ переменное, динамическое. Отношеніе зависимости яснѣе всего проявляется въ силлогизмѣ, въ томъ способѣ, какимъ онъ выводитъ одно положеніе изъ другого. Поэтому мышленіе стремится всѣ временныя и пространственныя отношенія свести на отношенія логической зависимости, уподобить отношенію заключенія къ посылкамъ въ силлогизмѣ. Тутъ не останавливаются на констатированіи особенности, а варьируютъ ее, чтобы найти ея разностороннее зависимое отношеніе. Это совершенно естественное стремленіе, такъ какъ логическая зависимость есть единственная зависимость, стоящая въ непосредственной связи съ законмѣрностью мышленія; эта зависимость не внѣшняя; тутъ непосредственно соединены свобода и необходимость мышленія. Такимъ образомъ, мы стремимся свести реальныя отношенія зависимости на отношенія зависимости логической. Это стремленіе находить свое выраженіе въ принципѣ, что все имѣетъ свою причину, принципѣ, приводящемъ въ соединеніе, внутреннимъ образомъ, наши разнородные мыслительные акты.

Познаніе начинается съ убѣжденія въ реальности представленій—наивный реализмъ. Еще не дѣлается различія между самимъ познаніемъ и его предметами; это различіе выдвигается послѣдующимъ размысленіемъ. Но философы часто не замѣчаютъ, что размысленіе всегда позднѣйшая, а не первоначальная стадія. Требуется много доводовъ, чтобы отказаться отъ реальности непосредственно даннаго. Эти доводы исходятъ, главнымъ образомъ, изъ противоположности между измѣняющимся и постояннымъ. Реальностью можетъ обладать только то, что сохраняется несмотря на всѣ измѣненія, а это можно найти только путемъ умственной работы, а не непосредственную воспріятія. Но мѣръ того, какъ мыслительная работа создаетъ объективныя понятія, выдѣленные изъ мѣняющагося содержанія непосредственныхъ наблюденій, наивный реализмъ постепенно переходитъ въ критическій. Это только продолженіе процесса, который начинается въ наивномъ реализмѣ, когда послѣдній начинаетъ различать между воспріятіемъ, воспоминаніемъ и фантазіей. Объ отношеніи наивнаго реализма къ критическому Вундтъ написалъ прекрасную статью, которую можно найти въ 12 и 13 томахъ «Philosophischen Studien».

Три стадіи находятся по пути отъ наивнаго реализма къ критическому: стадія воспріятія, стадія разсудочнаго познанія и стадія разумнаго познанія. Эти три стадіи соотвѣтствуютъ тремъ точкамъ зрѣнія: практической жизни, специальныхъ наукъ и философіи.

в) Въ воспріятіи время и пространство являются формами, въ которыхъ происходитъ данное—(какъ постоянное въ противоположность мѣняющимся качествамъ), а также выраженіемъ непрерывной умственной работы. Законы пространства и времени фиксируются въ видѣ понятій, и

у мышленія является естественная склонность остановиться на нихъ и по сравненію съ ними видѣть въ качествахъ нѣчто субъективное.

Разсудочное познаніе начинается тогда, когда строгое требованіе постоянной настойчивости уводитъ отъ непосредственнаго созерцанія и замѣняетъ послѣднее словами и символами. Только то, что можно опредѣлить, какъ понятіе, называется объектомъ. Тутъ мы неизбѣжно попадаемъ въ область гипотезъ; но къ этому насъ принуждаютъ логическія основанія, такъ какъ мышленіе занято отысканіемъ свободной отъ противорѣчій связи между всѣми частями эмпирическаго содержанія. Все здѣсь возвращается къ законамъ мышленія. Но мы ни въ одномъ пунктѣ не имѣемъ чистаго мышленія, такъ же, какъ и чистаго опыта. Этимъ опровергается какъ апіоризмъ, такъ и эмпиризмъ. Прекрасный примѣръ даетъ естественнонаучное понятіе матеріи или матеріальной субстанціи. Это понятіе основано на томъ, что всѣ матеріальныя качества и пространственныя отношенія сводятся на движенія и положенія; это сведеніе мотивируется тѣмъ, что только благодаря ему можно просто и въ соотвѣтствіи съ собственными законами мышленія вывести одно матеріальное имѣніе изъ другого. Эмпирическія качества употребляются естественными науками, какъ вспомогательныя средства, для выведенія заключенія о пространственныхъ и временныхъ отношеніяхъ объекта. Предметомъ теоріи матеріи не является созданіе представленій, сходныхъ съ явленіями эмпирическихъ тѣлъ, да и, вообще, всякихъ видимыхъ представленій; она должна устанавливать понятія, посредствомъ которыхъ можно выводить эмпирическія явленія изъ болѣе раннихъ явленій. То, что сказано о понятіи матеріи, можно отнести къ понятіямъ инерціи и энергіи. Во всякомъ случаѣ требованіе свободнаго отъ противорѣчій соединенія находится въ согласіи съ посылкой основанія, лежащаго въ основѣ этого созданія понятій.—Въ области психологіи, по мнѣнію Вундта, нѣтъ никакого основанія конструировать понятія по аналогіи съ тѣмъ, что приводитъ къ понятію матеріи въ естественныхъ наукахъ. Тутъ наблюденіе ясно показываетъ, что самое постоянное въ насъ воля, никогда не прекращающаяся дѣятельность, непрерывное дѣяніе; благодаря этому является возможность создать основаніе, понятіе, соотвѣтствующее пространственному положенію для матеріальныхъ явленій (ср. съ «актуальнымъ понятіемъ души» Вундта). Конструкціи и гипотезы, которыя намъ нужны въ психологической области, касаются отчасти взаимнаго отношенія психическихъ элементовъ, взаимодействующихъ при внутреннихъ процессахъ, отчасти отношенія психическаго къ матеріальному.—Хотя естественныя науки и сводятъ всѣ измѣненія на измѣненія положенія и движенія, онѣ не оспариваютъ, что предметы міра обладаютъ качествами, которыя не могутъ быть выражены ихъ внѣшними отношеніями; но не ихъ дѣло это изслѣдовать. Безъ такихъ внутреннихъ качествъ невозможно понять, какъ могла произойти жизнь, особенно духовная. Всюду, гдѣ цѣлый рядъ событий выступаетъ, какъ цѣлое, въ которомъ каждый членъ занимаетъ опредѣленное мѣсто, чтобы воздѣйствовать на окончательный результатъ, мы имѣемъ право употребить понятіе цѣли, не предполагая этимъ, что до достиженія результата эта цѣль существуетъ въ чемъ-либо представленіи. Способъ, посредствомъ котораго опредѣляется отдѣльный членъ въ его отношеніи къ цѣлому и въ его значеніи для послѣдняго, оправдываетъ телеологическое пониманіе, не исключая ни въ какомъ пунктѣ механическаго. Только такое пониманіе даетъ возможность распространить понятіе развитія за предѣлы органической области.

Разумное познаніе ведетъ за предѣлы опыта, отыскивая безграничную связь, тогда какъ въ опытѣ всякая связь ограничена. Слово «разумъ»

Вундтъ беретъ въ узкомъ смыслѣ, какъ тенденцію къ единству, которая ведетъ къ созданію цѣлаго изъ данныхъ обломковъ. «Разумъ» появляется, когда сознаніе постигаетъ, что наша мыслительная дѣятельность идетъ впередъ вслѣдствіе собственныхъ законовъ, при чемъ каждое ограниченіе обоснованія себя перестаетъ или должно представляться переросшимъ себя. Тутъ является идея совокупности всѣхъ зависимыхъ отношеній. Идея разума появляется, благодаря продолженію процесса, который ведетъ разсудокъ къ созданію своихъ понятій. Тогда какъ разсудокъ стремился только къ соединенію даннаго свободнымъ отъ противорѣчій образомъ, разумъ—въ силу тѣхъ же мыслительныхъ законовъ, которые руководятъ разсудкомъ—хочетъ создать связную систему.

Эту задачу Вундтъ ставитъ также въ силу интеллектуальной необходимости. Скептицизмъ и эмпиризмъ напрасно оспариваютъ существованіе, выступающей здѣсь проблемы. Вундтъ соглашается, что эмпирическую и скептическую точку зрѣнія нельзя опровергнуть путемъ логическихъ доказательствъ; но онъ думаетъ, что ихъ опровергаетъ самое существованіе мышленія, такъ какъ есть внутреннее противорѣчіе въ обращеніи мышленія къ взаимному соединенію единицъ и вмѣстѣ съ тѣмъ въ отказѣ отъ приведенія во взаимную связь этихъ достигнутыхъ соединеній. Принципъ достаточнаго основанія ведетъ все дальше. Научное значеніе эмпиризма и скептицизма основано на томъ, что они держали спекуляцію въ определенныхъ рамкахъ и заботились о томъ, чтобы она, посредствомъ вмѣшательства, не вызвала помѣхи въ разсудочномъ познаніи.

По мнѣнію Вундта, разумное познаніе можетъ двоякимъ образомъ выйти за предѣлы опыта или стать «трансцендентнымъ». Оно можетъ продолжать созданіе рядовъ въ томъ же направленіи, которое началось въ опытѣ. Такъ дѣло обстоитъ въ численныхъ рядахъ, пространственныхъ протяженіяхъ, порядкѣ времени, въ обоихъ атрибутахъ Спинозы (духъ и матерія). Тутъ то, что въ опытѣ намъ дано, какъ отрывокъ, представляется въ видѣ непрерывной, продолжающейся безконечности. Этотъ выходъ изъ предѣловъ опыта Вундтъ называетъ «реальной трансценденціей». Но разумное познаніе также можетъ дополнить опытъ, принимая иные ряды, чѣмъ тѣ, которые выступаютъ въ опытѣ. Тогда какъ при реальномъ трансцендентизмѣ дѣло идетъ только о количественной безконечности, здѣсь вводится безконечность качественная, такъ какъ все новыя и новыя стороны или качества бытія выдвигаются какъ данныя. Примѣромъ этого въ исторіи философіи является Спиноза, который принимаетъ, что бытіе имѣетъ безконечное количество «атрибутовъ», кромѣ тѣхъ двухъ, которые показываетъ намъ опытъ (духъ и матерія).

Этотъ выходъ изъ предѣловъ опыта Вундтъ называетъ «мнимымъ трансцендентизмомъ», такъ какъ онъ принимаетъ новыя качественные ряды бытія, подобно тому, какъ мнимыя числа являются выраженіемъ новыхъ направленій по сравненію съ направленіями, выражаемыми рядами положительныхъ и отрицательныхъ реальныхъ чиселъ—(побочныя единицы, какъ ихъ называлъ одинъ знаменитый математикъ). Созданіе гипотезъ этого рода имѣетъ право на существованіе, если оно удовлетворяетъ потребность разума въ единствѣ и не противорѣчитъ эмпирической наукѣ.

Только этими двумя способами можно, по мнѣнію Вундта, достигнуть общаго міросозерцанія. Вся метафизика, претендующая на назначеніе, основывается или на продолженіи, или на дополненіи эмпирическаго значенія. Этими двумя путями идемъ мы отъ проблемы познанія къ проблемѣ бытія.

4 а) Собственно говоря, метафизика начинается уже въ специальныхъ наукахъ, когда послѣднія устанавливаютъ окончательныя принципы и гипотезы, подсказываемыя эмпирически, хотя они и необходимы для объеди-

ненія эмпирическаго содержанія. Они даже не всегда конструируются по аналогіи съ данными въ опытѣ предметами. Они дѣлають опытъ понятнымъ, но лежать внѣ опыта. Таковы, напримѣръ, гипотезы о состояніи и основнѣхъ свойствахъ матеріи. Вундтъ считалъ нужнымъ сохранить для этихъ предположеній выраженіе «метафизика», чтобы ихъ не смѣшивать съ фактами. Каждая окончательная гипотеза метафизична, и каждая метафизика гипотетична.

Метафизика вызывается потребностью въ связи, а также потребностью понять эмпирическое содержаніе, т. е., потребностью въ связанномъ міросозерцаніи. Каждая отдѣльная эмпирическая область, а слѣдовательно каждая отдѣльная наука склонна разсматривать себя, какъ нѣчто абсолютное, какъ ключъ ко всему бытію. Тутъ необходима поэтому постоянная критика.

Въ этомъ вопросѣ характернымъ образомъ выступаетъ отношеніе Вундта къ позитивизму, критицизму и романтикѣ. Онъ приближается къ позитивизму въ томъ отношеніи, что смотритъ на опытъ, какъ на мѣрило. Съ большою осторожностью подходитъ онъ шагъ за шагомъ къ пограничнымъ вопросамъ познанія и способъ признанія имъ, какъ выдвигающихся тутъ проблемъ, такъ и трудностей ихъ разрѣшенія, показываетъ въ немъ послѣдователя или продолжателя критической философіи. Но онъ остороженъ только до тѣхъ поръ, пока онъ намѣревается приблизиться къ границѣ. Когда же онъ стоитъ или думаетъ, что стоитъ на границѣ, онъ не такъ остороженъ и не всегда продумываетъ послѣдніе выводы своей заключительной мысли. Тутъ онъ часто неповоротливъ и догматиченъ. Имъ овладѣваетъ принципъ единства, и критическое размышленіе отступаетъ назадъ. Остаются не замѣченными мысли выводовъ, которые создаются при ея началѣ.

Въ этомъ пунктѣ англійскій философъ Бродлей, которымъ мы позже займемся, даетъ намъ лучший совѣтъ. Здѣсь онъ дополняетъ Вундта, который стоитъ выше его по широтѣ эмпирическаго и экспериментальнаго базиса. До сихъ поръ мы изучали эмпирическую и критическую сторону ученія Вундта; при изложеніи его метафизической точки зрѣнія выступить наружу романтизмъ его возрѣнія.

б) Исторія метафизическаго мышленія показываетъ, что существуютъ три группы идей, т. е. понятій, которыя черезъ реальную или мнимую трансценденцію ведутъ къ завершенію міросозерцанія. Вундтъ называетъ ихъ космологическими, психологическими и онтологическими идеями.

1) Идея о физическомъ мірѣ, какъ о цѣломъ, естественно возникаетъ въ наукѣ о природѣ, такъ какъ опредѣленные законы проявляются только въ замкнутыхъ цѣлыхъ. Каждое изслѣдованіе предполагаетъ извѣстную изоляцію изслѣдуемаго; его по возможности отдѣляютъ отъ вліянія извнѣ. Шагъ за шагомъ расширяется наблюденіе. Это относится не только ко всему физическому міру, какъ цѣлому, но и къ малѣйшимъ частямъ. Понятія времени и пространства мы можемъ расширить надъ опытомъ путемъ простого продолженія; тутъ мы имѣемъ дѣло только съ реальной трансценденціей. Каждая гипотеза о ви́шнемъ мірѣ или о малѣйшей его части мнимо трансцендента, такъ какъ у каждой достигнутой границы представляется возможность, что за нею имѣетъ силу нѣчто качественно новое. Но и такія гипотезы имѣютъ право на существованіе, если онѣ не противорѣчатъ эмпирическому знанію.

Если создать метафизику только на основѣ космологическихъ идей—понятій пространства, времени, матеріи, механики—то она получаетъ отпечатокъ матеріализма.

2) Вундтъ отмѣчаетъ, что всякій споръ въ метафизической области касается психологическихъ идей. Мы знаемъ позицію Вундта по отношенію

къ психологической проблемѣ, пока она стоитъ на основѣ опыта. Активность и стремленіе къ единству по его мнѣнію являются признаками душевной жизни, а понятіе душевной субстанціи, даже съ его спиритуалистической мотивировкой, всегда заключаетъ въ себѣ скрытый матеріализмъ. Мы можемъ добавить, что это понятіе кажется ему слишкомъ индивидуалистическимъ, такъ какъ оно изолируетъ отдѣльные духовныя сущности. Различіе между душой и тѣломъ существуетъ только въ нашемъ представленіи. Опытъ намъ показываетъ только духовную организацію, которая сама по себѣ связана съ тѣлесной. По опыту тутъ не дать окончательнаго понятія, и поэтому всякое понятіе души, какъ актуальное такъ и субстанціальное въ концѣ концовъ мнимо трансцендентно. Для того, чтобы привести къ какому-нибудь заключенію свои мысли по этому вопросу, не надо забывать, что отдѣльная душевная жизнь въ нашемъ опытѣ всегда является какъ членъ общества, духовное цѣлое, при помощи котораго становятся понятными ея мотивы, ея тенденціи и ея содержаніе. Поэтому Вундтъ придаетъ большое значеніе психологіи народа. Высшей психологической идеей является мысль о всеобъемлющемъ единомъ основаніи (сверхдуховномъ), которое создастъ всѣ духовныя сущности и ихъ взаимную связь. Эта идея мнимо трансцендентна, такъ какъ всѣ психологическія обозначенія отсылаются къ индивидуальнымъ сущностямъ, почему нашему знанію и не хватаетъ выраженій, обозначающихъ совокупность представленій и желаній.

Если создать метафизику только на психологическихъ идеяхъ, то она приметъ отпечатокъ идеализма.

3) Если мы хотимъ избѣжать болѣе или менѣе односторонняго пути матеріализма или идеализма и стремимся къ болѣе объемлющему понятію бытія, по мнѣнію Вундта мы должны объединить космологическія и психологическія идеи. Этимъ мы подходимъ къ тому, что называется онтологическими идеями.

Объединенія можно достигнуть дополненіемъ космологическаго анализа психологическимъ. Космологическое изслѣдованіе представляетъ бытіе какъ совокупность элементовъ, о природѣ которыхъ нельзя сказать ничего опредѣленнаго; психологическое изслѣдованіе показываетъ намъ по крайней мѣрѣ волю, какъ нашу собственную сущность. Скомбинировавъ ихъ обоихъ, получимъ идею бытія, какъ совокупности стремящихся и желающихъ сущности.

По мнѣнію Вундта, нельзя основываться, какъ Спиноза, на идеѣ сущности, свойства которой ближе не опредѣляются. Во всякомъ случаѣ нужно спросить, не согласуется ли принципъ единства бытія, съ какимъ-либо, даннымъ намъ понятіемъ; — къ чему ближе послѣднее, къ духовному или матеріальному? Представляемъ ли мы себѣ міръ, какъ матеріальное или какъ духовное единства: третьяго быть не можетъ! Вундтъ не колеблется въ выборѣ. Единственно намъ непосредственно данная дѣятельность есть наша воля. Безконечная общая воля—вотъ послѣдняя заключительная идея. Эта идея, идея Божества, мнимо трансцендента и ея содержаніе неопредѣлимо. Но при ея помощи мы имѣемъ возможность представлять себѣ космическій механизмъ, какъ виѣшнюю оболочку духовнаго дѣйствованія и стремленія,—а наше собственное психо-физическое бытіе является міромъ въ маломъ видѣ — микрокосмомъ. Тутъ находимъ удовлетвореніе требуемое разумомъ единство; а также мы можемъ разсматривать наши человѣческіе идеалы, какъ слѣдствіе, вытекающее изъ міровой основы. Такимъ образомъ, мы можемъ покинуть пустое и безнадежное міросозерцаніе, опирающееся на одно разсудочное познаніе, выводящее сущность вещей изъ виѣшнихъ отношеній и устройствъ.

4) Принятая Вундтомъ окончательная постановка пограничныхъ во-

просовъ, требуетъ, разумѣется, нѣкоторыхъ критическихъ замѣчаній, частью относительно метода, частью относительно мотивировки основной точки зрѣнія.

Что касается метода, то онъ думаетъ предпринять продолженіе и до-полненіе эмпирическаго знанія, вызываемое мыслительною потребностью въ единствѣ. Онъ опредѣленно отрицаетъ возможность опираться на ана-логію: аналогіи недостаточно. Но, обосновывая идеалистическое направленіе, которое онъ, въ концѣ концовъ, даетъ своей философіи, онъ опредѣленно опирается на аналогію микрокосма къ макрокосму. Онъ спрашиваетъ, съ какимъ изъ данныхъ намъ понятій прежде все согласуется принципъ бытія. Здѣсь имѣются двѣ возможности: «Міръ представляется намъ, или какъ матеріальное, или какъ духовное единство, если онъ, вообще, пред-ставляется, какъ единство—третьяго нѣтъ» (System S. 411). Я къ этому добавлю: совершенно правильно, что опытъ даетъ намъ только духовныя и матеріальныя явленія; но изъ этого мы не имѣемъ права выводять (какъ уже сказалъ Спиноза), что сущность бытія или исчерпывается и нѣтъ, третьяго. На этомъ пунктѣ Вундтъ, повидному, забываетъ собственную теорію мнимой трансценденціи, которая указываетъ, что сущность бытія можетъ быть разнообразіе, чѣмъ это думаютъ метафизики. Несомнѣнно, во всякомъ случаѣ, что онъ опирается на аналогію и даже выбираетъ между двумя, но его мнѣнію единственно возможными аналогіями. Его выборъ опредѣляется вопросомъ о томъ, который изъ двухъ родовъ явле-ній намъ извѣстенъ, какъ болѣе непосредственный (Ср. System S. 434: «подобный тому, что мы внутри себя переживаемъ»). Этотъ ходъ мыслей напоминаетъ намъ Лейбница и Лотце и то, что тѣ вполне сознательно опи-рались на аналогію. Намъ не достаётъ болѣе точнаго изслѣдованія, для оправданія аналогіи въ мышленіи и различныхъ ея употребленіяхъ, кото-рыя знаетъ наука.

Что касается мотивовъ, то совершенно ясно, что заключительная идея Вундта исходитъ не только изъ теоретической потребности. Онъ называетъ пустымъ и безнадежнымъ то міросозерцаніе, къ которому мы придемъ, если не примемъ избранную имъ дорогу.—Если разсматривать вопросъ чисто эмпирически, говорить онъ далѣе, то мы, со всеми нашими этическими идеалами, какъ бы достойны и необходимы они не были, будемъ стоять передъ пропастью, черезъ которую нѣтъ моста.

Намъ не достаётъ здѣсь цѣлаго ряда этическихъ и психологическихъ изслѣдованій, для ближайшаго освѣщенія потребности, въ силу которой онтологическія идеи единства тѣмъ самымъ становятся практически необхо-димыми и оправданными. Въ первомъ изданіи своей System Вундтъ вы-ставляетъ положеніе, что философія не можетъ сдѣлать вѣру знаніемъ, но можетъ доказать необходимость вѣры. Это положеніе выпущено во вто-ромъ изданіи можетъ быть потому, что Вундтъ увидѣлъ, что нельзя до-казать психологическую необходимость вѣры. Сверхъ того, онъ тутъ пона-даётъ въ разсмотрѣніе трудностей, которыя долженъ преодолевать каждый монизмъ, особенно основанный на этическихъ мотивахъ, при столкновеніи съ данной въ опытѣ дисгармоніей. Мы вернемся къ нѣкоторымъ изъ за-тронутыхъ здѣсь пунктовъ при окончаніи Вундтовскаго толкованія этиче-ской проблемы.

5. Я уже говорилъ раньше о неясной постановкѣ этической проблемы у Вундта. Это находитъ себѣ отчасти объясненіе въ характерѣ его этики, которая частью сходится съ народной психологіей, частью сливается съ метафизическимъ и религіознымъ созерцаніемъ.

а) По мнѣнію Вундта народная психологія есть преддверіе этики. Онъ началъ большую широко построенную работу, которая имѣетъ сюжетомъ важнѣйшіе предметы народной психологіи: языкъ, мнѣя и обычаи; до сихъ

поръ (1902 г.) появилась только первая часть, и поэтому мы не можемъ дать связнаго изложенія его народной психологій. Его основная мысль заключается въ томъ, что индивидуальное сознание путемъ языка, религій, общихъ жизненныхъ привычекъ и обычаевъ находится въ связи съ жизнью народа, даже съ жизнью всего человѣчества. Индивидуальная воля есть элементъ общей воли, опредѣляющей какъ мотивы, которые ею руководятъ, такъ и цѣли, къ которымъ она стремится. Культура и исторія создаютъ истинную общую жизнь и не являются только результатами встрѣчи многочисленныхъ отдѣльных стремленій. Индивидуализмъ, который руководитъ новымъ временемъ, совершенно неправъ, разсматривая единичную волю, какъ единственную реальность. Не существуетъ съ самаго начала изолированнаго индивидуальнаго человѣка. Индивидуализированіе происходитъ постепенно изъ состоянія социальнаго единства; полного отдѣленія отъ общей воли не удастся достигнуть.

Существованіе человѣческаго общества самый важный изъ всѣхъ историческихъ фактовъ. Оно является носителемъ единицы, если она и думаетъ, что движется совершенно самостоятельно; имъ опредѣляются симпатія и благочестіе, основы социальнаго чувства. Великіе, руководящіе умы человѣчества особенно связаны съ общимъ духомъ; они берутъ такъ много содержанія у общаго духа, что этимъ самымъ даютъ ему новыя задачи, новыя направленія. Было бы абдеритизмомъ,*) если бы значеніе исторіи человѣчества покоилось на требованіи блага отдѣльныхъ людей или отдѣльныхъ человѣческихъ группъ. Индивидуальности и народы есть нѣчто преходящее, подверженное страстямъ, предрасудкамъ и слабостямъ. Духъ исторіи непреходящъ и онъ всегда правъ. Историческое развитіе подчинено законамъ, которые не могутъ быть поняты находящимися внутри этого развитія индивидуальностями и отдѣльными народами. Великое значеніе имѣетъ тотъ фактъ, что послѣдствія человѣческихъ дѣйствій всегда поднимаются надъ сознательными мотивами и цѣлями индивидовъ. Здѣсь происходитъ метаморфоза цѣли (Вундтъ называетъ это гетерогоніей цѣли), которая дѣлаетъ возможными новыя, субъективные мотивы, такъ какъ предыдущія слѣдствія вызываютъ новыя чувства и потребности. Созданіе новыхъ мотивовъ изъ данныхъ слѣдствій есть важный законъ развитія, который имѣетъ значеніе для этического сознания. Оно дѣлаетъ то, что мы не можемъ знать высшихъ цѣлей развитія; мы можемъ опредѣлить направленіе, въ которомъ они находятся, но убѣжденіе, что всѣ стадіи служатъ непрестанному, идущему впередъ развитію можетъ быть въ концѣ концовъ вѣрой, а не знаніемъ.

Но Вундтъ не достаточно выдвигаетъ трудность, которая стоитъ тутъ передъ научной этикой. Ясно, однако, что возможность новыхъ настроеній дѣлаетъ этику гораздо болѣе эмпиричной, чѣмъ это хочетъ признать Вундтъ со своимъ указаніемъ на духъ исторіи. Мы опять подошли къ пункту, въ которомъ онъ напоминаетъ романтическую философію. Онъ открыто признаетъ, что въ нѣкоторыхъ основныхъ мысляхъ его этика приближается къ спекулятивному идеализму. Уже Гегель призналъ реальную нравственную силу общей воли. По мнѣнію Вундта Гегель ошибался, признавая общую волю объективной нравственной силой, въ то время какъ индивидуальная воля является только ея безсознательнымъ носителемъ. Въ своемъ ученіи объ отношеніи индивида къ обществу Вундтъ стремится устранить эту односторонность.

б) Правда, единичный человѣкъ обусловливается обществомъ, но, въ

*) Отъ др. еракійскаго города, жители котораго отличались больш. ограниченностью (хотя изъ Абдеры происходили Демокритъ, Протагоръ и др. философы). Абдеритизмъ — ограниченность кругозора, мелочность интересовъ, и т. д.

свою очередь, можетъ дѣйствовать на послѣднее направленіемъ своей мысли или воли. Единичное сознаніе создаетъ, общее—сохраняетъ. Новое исходитъ отъ единицы, но общество пользуется имъ для дальнѣйшаго развитія и создаетъ этимъ безконечность духовной жизни. Не всѣ личности въ одинаковой мѣрѣ продуктивны. Только руководящіе умы опредѣляютъ рѣшительнымъ образомъ направленіе общей воли; это обыкновенно исходитъ отъ такого этического генія, который создается духомъ исторіи одинъ разъ въ столѣтія и тысячелѣтія; онъ ведетъ впередъ этическую жизнь, вызывая къ жизни спящія потребности,

Увеличивая въ противоположность Гегелю продуктивность отдѣльных индивидовъ, Вундтъ впадаетъ въ противорѣчіе съ собственнымъ сильнымъ подчеркиваніемъ «общей воли». Будучи послѣдовательнымъ онъ долженъ былъ бы признать большое значеніе за индивидуализмомъ, такъ какъ развитіе сильныхъ индивидуальностей должно быть главной этической цѣлью. Въ этомъ отношеніи онъ многому могъ бы поучиться у англійской школы, которую онъ просматриваетъ изъ-за ея эмпиризма. Онъ долженъ былъ бы поставить выше отдѣльныя индивидуальности не только какъ исходные, но и какъ конечные пункты, какъ цѣли. «Отдѣльное бытіе можетъ быть счастливо и совершенно, оно только капля въ жизненномъ морѣ. Что значить для міра его счастье и страданіе? Я не могу отвѣтить на этотъ вопросъ. Но я не въ состояніи соединить какой-либо смыслъ со словами «цѣль» и «значеніе», если они не имѣютъ отношенія къ жизненнымъ условіямъ, которымъ подчинены существа, способныя чувствовать удовольствіе и страданіе. Этика Вундта кончается мистическимъ дуализмомъ, при чемъ цѣли лежатъ въ «общей волѣ», а средства въ «единичной волѣ». Въ ней нѣтъ мѣста для трагическихъ конфликтовъ, вызываемыхъ столкновеніями единичной воли съ исторически установленной общей волей.

Для этой стороны этики Вундта характерно положеніе: справедливость не индивидуальная, а общественная добродѣтель, такъ какъ она предполагаетъ власть устанавливать права и налагать обязанности. Онъ не замѣчаетъ (быть можетъ подъ вліяніемъ нѣмецкаго бюрократизма), что каждый индивидъ въ силу своего положенія въ семьѣ, обществѣ и государства обладаетъ извѣстной силой и имѣетъ случай проявлять справедливость въ своихъ убѣжденіяхъ, въ своихъ сужденіяхъ о другихъ и въ своемъ обращеніи съ другими. Это можетъ дѣлать даже рабъ въ отношеніи къ господину. Мысль о власти сдѣлала философа слѣпымъ по отношенію къ значенію многихъ самостоятельныхъ исходныхъ точекъ сужденія и дѣйствія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ многія заявленія показываютъ, что Вундтъ видѣлъ дурныя стороны теперешняго соціальнаго строя. Онъ возмущается, что вора наказываютъ строже, чѣмъ мота, ростовщика и азартнаго игрока. Онъ находитъ, что настоящее отношеніе между собственностью и работой заключаетъ въ себѣ два противоположныхъ побужденія къ безнравственности: собственность безъ обязанностей вызываетъ исканіе наслажденій, а нужда безъ обязанностей вызываетъ зависть. Это зло можетъ быть уничтожено только новымъ правовымъ порядкомъ. Настоящее состояніе общества страдаетъ отъ противорѣчія между устарѣлымъ правовымъ устройствомъ и новыми культурными элементами, которые не могутъ быть уложены въ старыя понятія.

с) Вундтъ отстаиваетъ самостоятельность этики по отношенію къ умозрѣнію и метафизикѣ на томъ основаніи, что она даетъ важный вкладъ въ основу общаго міросозерцанія. Какъ мы видѣли и его этика переходитъ въ концѣ концовъ въ спекуляцію и вѣру. По мнѣнію Вундта этика болѣе, чѣмъ всякая другая область нуждается въ метафизическомъ дополненіи. Въ силу этого (что стоитъ въ противорѣчіи съ признаніемъ самостоятельности этики по отношенію къ метафизикѣ) этика Вундта переходитъ

въ религиозную философію. Идеалы, выходящіе за предѣлы достижимаго для человѣческихъ стремленій, принимаютъ религиозный характеръ. Философія тутъ можетъ давать только неопредѣленные указанія; позитивныя религіи, напротивъ, даютъ конкретные символы. Основной религиозной мыслью является утвержденіе, что всѣ духовныя созданія обладаютъ абсолютной непреходящей цѣнностью. Чѣмъ выше поднимается религія надъ точкой зрѣнія естественной религіи, тѣмъ болѣе она солидарна съ наукой; Богъ, творящій чудеса, это Богъ природы, а не Богъ этической религіи. Развѣтіе христіанства не избѣжало паденія до ступени религіи природы. Заключительной задачей христіанства—по словамъ его основателя—должно быть опредѣленіе такихъ элементовъ вѣры, которые затемняютъ этическое содержаніе религиозныхъ идей. Христосъ, понимаемый не какъ Богъ, а какъ человѣкъ, будетъ постоянно стоять, какъ этическій прообразъ, но такъ же, какъ и показатель безконечнаго, неизмѣнимаго, солидарнаго съ этическимъ основаніемъ и цѣлью мірозданія.

Философія Вундта въ томъ видѣ, въ которомъ я попытался охарактеризовать ее, типична для мышленія нашего времени. Въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ она требуетъ поправокъ, она сама указываетъ на точки зрѣнія и методы, которыя надо примѣнять, чтобы вести ее дальше. Это происходитъ тогда, когда она хочетъ дополнить опытную науку метафизическими и религиозными элементами. Какъ ни старается Вундтъ провести и удержать объективную точку зрѣнія, для него все-таки имѣютъ значеніе субъективные факторы, которые требуютъ опредѣленнаго изслѣдованія. Въ объективизмѣ Вундта, который въ нѣкоторыхъ пунктахъ становится метафизикой, заключается не только его сила, но и его ограниченность.

Альфредъ Фуллеръ и современная французская философія.

Величайшей фигурой французской философіи XIX ст. является Огюсть Контъ ($\dagger$ 1857). При открытіи его памятника въ маѣ 1902 г. ярко обнаружилось то вліяніе, которымъ онъ пользовался въ широчайшихъ кругахъ. Позитивизмъ является самымъ своеобразнымъ и значительнымъ направленіемъ, созданнымъ Франціей въ теченіе послѣдняго столѣтія. Въ продолженіе большей части этого періода онъ имѣлъ своимъ противникомъ поддерживаемый правительствомъ вулгарный спиритуализмъ, представителями котораго былъ Викторъ Кузенъ и его школа. Однако, съ середины столѣтія особое вліяніе на молодыхъ поколѣнія приобрѣли Тэнъ и Ренанъ и не столько въ философскомъ, сколько въ литературномъ отношеніи. Рядомъ съ ними, но болѣе одиноко стоитъ Карлъ Ренувье, представитель строгой критической философіи.—Мое изложеніе исторіи новой философіи имѣетъ въ этомъ пунктѣ пробѣлъ, такъ какъ въ томъ, что касается Франціи, я кончаю Контъ. Я и теперь не чувствую себя въ состояніи заполнить этотъ пробѣлъ. Я могу дать только краткую характеристику Ренана и Тэна, какъ введеніе къ французской эволюціонной философіи, а далѣе подобную же характеристику Ренувье, въ связи съ ролью, которую играетъ принципъ отсутствія безпрерывности въ новѣйшемъ французскомъ мышленіи. Монографіи этихъ трехъ людей имѣли бы не малое значеніе для освѣщенія хода духовнаго развитія съ середины XIX ст. Королевская академія наукъ въ Даніи сдѣлала попытку вызвать монографію относительно Ренувье, обширныя произведенія котораго представляютъ особыя трудности для обозрѣнія и характеристики; но до сихъ поръ еще не проявилось попытокъ разрѣшенія поставленной задачи.

Итолимпъ Тэнъ (1828—1893) гораздо болѣе извѣстенъ какъ литературный и художественный критикъ, чѣмъ какъ критикъ реалистическаго направленія. Въ докторской диссертациі Георга Брандеса о современной

французской эстетики датская литература получила цѣнную характеристику Тэна съ этой точки зрѣнія (870). Тэнъ, какъ критикъ, стремился съ разныхъ сторонъ понять художественныя произведенія и ихъ творцовъ; онъ искалъ, при какихъ вѣншихъ обстоятельствахъ они развивались (*le milieu*), въ какой моментъ они работали (*le moment*), къ какой расѣ они принадлежали, какія дарованія болѣе всего проявлялись въ ихъ произведеніяхъ. Послѣдній элементъ необходимо обусловленъ первыми тремя.



H. Тэнъ.

Тэнъ съ юности работалъ подѣ давленіемъ и сопротивленіемъ съ нимъ когда неослабѣвающей энергіей и воодушевленіемъ. Недавно изданныя письма юношескаго періода даютъ прекрасную картину того времени. Позднѣе въ качествѣ профессора исторіи искусства въ «Ecole des beaux-arts»

онъ получилъ возможность вліять на болѣе широкіе круги и продолжать работу при лучшихъ обстоятельствахъ съ той желѣзной настойчивостью, которая такъ характерна для всей его жизни. Способность изъ отдѣльныхъ чертъ создать полную картину особенно типична для Тэна, какъ оратора, писателя и изслѣдователя. Его лекціи, какъ я лично испыталъ, сперва отталкивали сухимъ объективнымъ описаніемъ, которое шло отъ одной части къ другой, отъ одной особенности къ другой. Но разсмотрѣніе данного предмета обладало такой полнотой, способъ изображенія такой силой, что подѣ конецъ часа общая картина ясно стояла передъ глазами. Особенно ярко вѣстаетъ въ моемъ воспоминаніи лекція о греческой скульптурѣ. Она не сопровождалась снимками, но давая длинное описаніе, Тэнъ рисовалъ въ воздухѣ и подѣ конецъ казалось, что на его столѣ стоитъ цѣлая зала статуй. Его изобразительный талантъ прямо противоположенъ таланту Юліуса Ланге; сила послѣдняго состояла въ анализѣ общей картины, которая вызывалась или снимкомъ и немедленнымъ возбужденіемъ фантазіи слушателей. Тэнъ шелъ отъ части къ цѣлому, Ланге отъ цѣлаго къ частямъ.

Произведеніе Тэна «De l'intelligence» (1870 г.) носитъ чисто философскій характеръ; это психологія въ духѣ англійской школы. Оно указываетъ на сильное вліяніе Ст. Милля, Бэна и Спенсера. Особый интересъ въ этой блестяще написанной книгѣ представляетъ объясненіе развитія познанія черезъ борьбу за существованіе отдѣльныхъ психическихъ элементовъ. Непрерывно создаются элементы съ отпечаткомъ дѣйствительности, говоритъ Тэнъ, иѣчто вродѣ нормальныхъ галлюцинацій; послѣднія борются между собой, и побѣдившее есть ощущеніе, чувственное представленіе, которое можно опредѣлить какъ «истинную галлюци-

пацию». Далѣ во время борьбы осуществляются первоначальныя двигательныя тенденціи познавательныхъ элементовъ. Всякое ощущеніе или представленіе первоначально связано съ стремленіемъ къ движенію. Постепенно эта моторная тенденція обостряется и тутъ появляется чисто теоретическое чувственное воспріятіе и представленіе. Наконецъ для Тэнговской психологін очень характерно пользованіе массой болѣзненныхъ состояній для освѣщенія природы познавательной жизни. Этотъ фактъ и позднѣе остался присущимъ французской психологін, быть можетъ потому, что психіатрія, особенно въ лицѣ Шарко и его школы, давала обширный матеріалъ. Рѣбо, первое сочиненіе котораго «*La psychologie anglaise contemporaine*» появилось въ 1870 г., избралъ этотъ путь въ своихъ дальнѣйшихъ произведеніяхъ, такъ же, какъ Альфредъ Бине и Пьеръ Жане. Въ этомъ и заключается особый отпечатокъ французской психологін, какъ въ анализѣ англійской (Уордъ, Джэксъ и Стоутъ) и въ опытѣ—нѣмецкой (школы Фехнера и Вундта).

Еще раньше (въ произведеніи «Французскіе философы XIX ст.») Тэнъ рѣзко критикуетъ господствующій спиритуализмъ (школа Кузена) и указываетъ на Конта. Но онъ былъ позитивистомъ только въ широкомъ смыслѣ этого слова. Для него, какъ и для Ардиго позитивизмъ былъ исходнымъ пунктомъ, а не завершеніемъ. Отчасти подобно позитивизму строгой школы, Тэнъ требовалъ дальнѣйшаго изученія понятій и состояній, отчасти же крѣпко держался проблемы общаго міросозерцанія и вѣрилъ въ метафизику. Со взоромъ, обращеннымъ къ этой проблемѣ, онъ заканчиваетъ свой «*De l'intelligence*» слѣдующими словами: «Я вижу границы своего духа, но не вижу границъ человѣческаго духа». Въ знаменитыхъ художественныхъ и литературно-историческихъ произведеніяхъ Тэна, психологія играетъ большую, даже чрезмѣрную роль; онъ склоненъ идти дедуктивнымъ путемъ и выводить въ конечномъ счетѣ художественное явленіе изъ одного элемента (господствующей способности или среды). Это мѣшаетъ ему, какъ напр., въ его статьѣ о Шекспирѣ, открывать тончайшіе оттѣнки и внутренній психическій проявленія, которыя выявляются только при продолжительномъ наблюденіи и терпѣливомъ анализѣ. Всѣ эти произведенія появились до 1870 г. Его дальнѣйшимъ намѣреніемъ было продолжать свою работу въ области психологін, и книгу о познании дополнить книгой о волѣ. Но ужасная катастрофа, постигшая его родину, привела его къ историческимъ занятіямъ. Онъ хотѣлъ понять несчастье Франціи изъ изученія ея прошлаго и изъ этого пониманія создать новыя надежды. Результатомъ было его великое произведеніе. «Происхожденіе современной Франціи» (1876—1894 г.). Философскій интересъ представляетъ первый томъ («Старый режимъ»), гдѣ онъ, однако, въ существенныхъ чертахъ беретъ прообразомъ Токвиля, а также два послѣдніе тома («Новый режимъ»), являющіеся настольной книгой всякаго, желающаго понять XIX ст. Относительно его изслѣдованія французской революціи (въ остальныхъ томахъ) было совершенно справедливо отмѣчено, что имъ основано научное разсмотрѣніе этого явленія въ противоположность декламаторскому и агитационному. Напротивъ, ему возражали, что онъ слишкомъ много занимается общими вопросами и слишкомъ низко оцѣниваетъ вліяніе современнаго политическаго положенія. Его ненависть къ фразѣ вызываетъ полное отрицаніе созданнаго великими надеждами воодушевленія. Изъ его изложенія не видно, какъ могла создаться марсельеза.

Взглядъ Тэна на жизнь основывается на его темпераментѣ. По собственному выраженію онъ былъ «un homme naturellement triste». Государственный переворотъ 1831 г. и паденіе 1870 г. должны были увеличить его недовольство виѣшними явленіями. Лучшую часть жизни онъ провелъ

работая въ мірѣ мысли. Онъ чувствовалъ потребность погрузиться въ великую неизбѣжную связь сущаго. Маркъ Аврелій и Спиноза были его любимыми писателями. Въ религіозномъ отношеніи онъ сочувствовалъ протестантизму и послѣ посѣщенія Англіи надѣялся на свободное религіозное движеніе. До конца своей жизни онъ остался стойкомъ и читалъ Марка Аврелія, «какъ литургію».

Эрнестъ Ренанъ (1823—1892) представляетъ въ ходѣ своего развитія необычно длинный рядъ стадій, и біографическая наука, которая должна найти внутреннюю связь между ними, еще не достигла своей цѣли. Дѣтство и юность онъ самъ изобразилъ въ одномъ изъ своихъ произведеній, которое по искренности и глубинѣ настроенія стоитъ выше всѣхъ другихъ (Воспоминанія дѣтства и юности). По его собственному заявленію историческая критика заставила его покинуть духовную семинарію и католическую религію. Скоро въ немъ развилась вѣра въ науку, въ то значеніе, которое будутъ имѣть ся результаты для широкихъ массъ. Этотъ философскій и демократическій оптимизмъ онъ выразилъ въ своемъ произведеніи «Будущее науки», которое онъ написалъ въ 1848—1849 годахъ, но выпустилъ въ свѣтъ гораздо позднѣе, когда уже потерялъ выраженную въ этомъ произведеніи вѣру. Государственный переворотъ и реакція развили въ немъ пессимизмъ, отъ котораго онъ не избавился впослѣдствіи. Въ наукѣ онъ знаменитъ своими произведеніями по исторіи языка и религій, о которыхъ тутъ не придется подробно говорить.

Во время третьей республики онъ получилъ высокое ученое положеніе директора Collège de France и въ то время, какъ онъ заканчивалъ свои произведенія, мысли его обратились легкимъ и шутивнымъ образомъ на проблему, которая такъ занимала его въ юности. Въ широкихъ кругахъ прислушивались къ скептическому настроенному болтуну, о которомъ знали, изъ третьихъ или четвертыхъ рукъ, что онъ выдающийся человѣкъ. Въ своихъ заявленіяхъ и произведеніяхъ онъ то полонъ вдохновенія, то надмененъ, то возвышенъ, то равнодушенъ; эти постоянныя колебанія, исходный пунктъ которыхъ трудно было найти, если онъ и существовалъ, считались многими проявленіемъ истинной свободы и полноты духа. Умственная работа была для него теперь игрой, развлеченіемъ послѣ серьезныхъ трудовъ. Каждое положительное рѣшеніе основныхъ вопросовъ казалось ему подозрительнымъ, такъ какъ онъ самъ постоянно становился въ самыя разнообразныя позиціи. Поэтому онъ обманывалъ себя и другихъ относительно значенія результатовъ своихъ долгихъ стремленій и исканій. Про него съ правомъ можно сказать: «онъ обманулся изъ боязни быть обманутымъ».



Э. Ренанъ.

Значеніе Ренана какъ мыслителя въ послѣдніе годы его жизни, лежить гораздо болѣе въ томъ, что онъ является симптомомъ опредѣленнаго направленія того времени, чѣмъ въ настоящей работѣ для разрѣшенія проблемы. Это объясняется быть можетъ тѣмъ, что сердце его тянуло къ религіи дѣтства, съ которой онъ сжился, «будучи воспитанъ женщинами и священниками» (въ этомъ воспитаніи по его мнѣнію надо было искать объясненіе его примуществъ и недостатковъ). То, что его воодушевляло въ послѣдствіи было лишь отзвукомъ этого воспитанія, подобно звуку погруженнаго въ море колокола, который слышенъ при тихой погодѣ на берегахъ Бретани. Общая идеалистическая вѣра едва ли возможна; она насъ удовлетворяетъ лишь до тѣхъ поръ, пока мы живемъ подъ господствомъ старыхъ привычекъ. Это не можетъ быть продолжительно. Мы живемъ, говоритъ неоднократно Ренанъ, тѣнью тѣни; чѣмъ же будутъ жить послѣ насъ? Твердаго и опредѣленнаго разрѣшенія этого вопроса Ренанъ не достигъ; только при нѣкоторыхъ настроеніяхъ онъ чувствовалъ его остроту.

Два произведенія Ренана представляютъ интересъ для философской характеристики его послѣднихъ годовъ.

«Философскіе діалоги и отрывки» Ренанъ написалъ весною 1871 года, живя во время возстанія коммуны въ Версалѣ; они появились лишь въ 1876 году. Они содержатъ бесѣды «трехъ философовъ, основными принципами которыхъ были культъ идеала, отрицаніе сверхъестественнаго и изслѣдованіе дѣйствительности». Тутъ разсматривается вопросъ о томъ, что есть идеальная цѣль мірового развитія. Ибо цѣль должна быть; вселенная не пустой прибой волнъ, который кончается ничѣмъ. Цѣль развитія не надо искать въ массѣ существъ, обладающихъ минимумомъ наслажденія и развитія и максимумомъ работы. Цѣль, говоритъ Ренанъ, должна быть въ господствѣ разума, которому можетъ быть причастенъ лишь небольшой кругъ людей. Значеніе массы заключается только въ томъ, что она является почвой, изъ которой вырастаютъ гении. Гении, и интеллигентные люди, умѣющие ихъ цѣнить, вотъ конечная цѣль исторіи. Очень печально, что новѣйшее толпы, есть необходимое условіе для достиженія этой цѣли, но природа о подобныхъ вещахъ не заботится. Путь демократіи ведетъ къ дегенерации, къ паденію уровня; на этой дорогѣ не лягутъ божества. Демократія и наука—антиподы. Развитіе обозначается тѣмъ, что инстинкты отдѣляются отъ размышленія, религія и искусство отъ науки.

Ренанъ видитъ тутъ то, что уже по своему замѣтило средневѣковое. Онъ признаетъ справедливость средневѣкового порядка, при которомъ существовали люди, молившіеся за тѣхъ, у кого не хватало на это времени. Люди науки должны быть духовенствомъ новаго времени. Тутъ ясно выступаютъ въ Ренанѣ остатки священника, которые даютъ ему возможность, хотя бы на мгновеніе, найти спокойствіе въ этомъ рѣшеніи проблемы: послѣдняя, какъ позднѣе увидимъ, была изслѣдована почти въ это время однимъ пѣмцемъ писателемъ съ совѣмъ другимъ отбѣнкомъ и съ меньшею послѣдовательностью. Ренанъ придерживался взгляда, что ученые, являющіеся цѣлью развитія, могутъ очень любить народъ, такъ что отъ ихъ господства послѣднему будетъ хорошо. Ницше оспариваетъ это.

За нѣсколько лѣтъ до своей смерти Ренанъ въ своемъ «*Examen de la conscience philosophique*» (1888 г. въ «*Feuilles détachées*») далъ нѣчто вродѣ философскаго духовнаго завѣщанія. Очень характерное для Ренана заявленіе мы находимъ въ началѣ этого сочиненія. «Первая обязанность правдиваго человѣка, говоритъ онъ, не поддаваться вліянію собственныхъ мнѣній, по отражать въ себѣ дѣйствительность, какъ въ фотографической камерѣ-обскурѣ и быть зрителемъ внутренней борьбы, которую ведутъ

мысли въ глубинѣ сознанія... Мы должны быть пассивны при измѣненіяхъ нашей внутренней сѣтчатки».

Понятно, что желая свести наши умственные итоги, мы должны не схватывать, а искать то, что внутри насъ думалось. Но при достиженіи отдѣльныхъ ступеней этихъ итоговъ всегда дѣйствуетъ стремленіе къ опредѣленной цѣли, и стремленіе произвольное; вѣдь и нашему глазу мы постоянно даемъ такое направленіе, при которомъ то, что привлекаетъ наше вниманіе, схватывается центральной частью глазной сѣтчатки. Поэтому совершенная иллюзія думать, что мы можемъ быть пассивными зрителями явленій, отражающихся на нашей внутренней сѣтчкѣ. Каждая научная гипотеза, какъ и жизненное міросозерцаніе заключаетъ въ себѣ рискъ. Борьбу между основными мыслями и цѣнностями мы не можемъ созерцать, какъ незаинтересованные зрители. Если мы это и попробуемъ, то во всякомъ случаѣ не въ пользу мышленія.

Двѣ мысли лежатъ въ основаніи духовнаго завѣщанія Ренана. Одна исходитъ изъ того, что мы какъ въ великомъ, такъ и въ маломъ сталкиваемся съ безконечнымъ. Хотя мы должны довольствоваться нашимъ внутреннимъ опытомъ, мы все-таки не имѣемъ права считать, что его выводы имѣютъ абсолютное значеніе. Съ точки зрѣнія безконечности нѣтъ ничего невозможнаго, и въ необозримой будущности нечезнутъ многія трудности. Мы не должны ничего отрицать, мы не должны ничего утверждать, мы должны надѣяться! Вторая мысль дополняетъ первую. Среди загадочнаго и устойчиваго, которое насъ окружаетъ, выступаютъ четыре высшіе авторитета: любви, религіи, поэзіи и добродѣтели, которые эгоистъ можетъ отвергать, но которые все-таки ведутъ міръ впередъ. Черезъ нихъ воспринимаемъ мы голосъ вселенной, если угодно, голосъ Бога. Это гармонія небесныхъ сферъ, это звуки безконечнаго. Въ нихъ проявляются глубокія стремленія, двигающіяся впередъ посредствомъ мірового развитія при сопротивленіи упорной матеріи (которая въ нашей части міра быть можетъ наиболее упорна). Это стремленіе приведетъ къ такой степени ясности и силы, о которой мы не можемъ составить себѣ никакого представленія.

«Философское завѣщаніе» менѣе игриво и скептически, чѣмъ болѣе раннія произведенія. Здѣсь нѣтъ рѣчи о великомъ человѣкѣ, какъ цѣль міра. Но не видно, чтобы Ренанъ отказался отъ этой теоріи. Также не видно придерживается ли онъ того взгляда, который онъ выразилъ въ концѣ своей статьи объ Амьелѣ (ее тоже можно найти въ *Feuilles détachées*), Амьелъ осуждаетъ его за то, что онъ въ игривомъ и проницательномъ тонѣ говоритъ о самыхъ серьезныхъ вещахъ. Ренанъ отвѣчаетъ ему, что пропія—это послѣднее слово философіи. Мы не знаемъ, что есть цѣль мірового развитія, даже не знаемъ есть ли таковая. Можетъ быть все—только злая шутка. Мы ни за что не должны дать себя высмѣять! Колеблясь между двумя возможностями—что жизнь имѣетъ значеніе или, что она злая шутка—мы не можемъ окончательно обмануться, тогда какъ выборъ одной изъ нихъ подвергаетъ насъ опасности впасть въ полное заблужденіе. Именно ради другихъ людей нужно быть осторожнымъ. Самъ человѣкъ можетъ идти на рискъ, но нельзя склонять другихъ людей къ подготовкѣ полнаго кораблекрушенія.

Поэтому надо быть всегда *ad utrumque paratus*, а это достигается колебаніями между вѣрой и сомнѣніями, оптимизмомъ и пропіей.

Шарль Ренувье справедливо замѣчаетъ, что этими колебаніями теряется право на оба направленія и указываетъ, что выборъ можетъ имѣть больше значенія. Возможно, что личная энергія, избирающая свое мѣсто, отстаивающая его и принимающая на себя всѣ послѣдствія стоитъ ближе къ реальности міра, чѣмъ обѣ ренановскія возможности.

Психологическое объясненіе той точки зрѣнія, на которую Ренанъ сталъ въ послѣдніе годы, можно найти въ его предшествующей жизни и въ его расѣ. Контрастъ между полнотой его дѣтской вѣры и кажущейся пустотой критики глубоко врѣзался въ его жизнь; и то единственное, положительное, что было у него, казалось въ сущности лишь отзвукомъ, который не могъ не замереть. И Ардиго въ старости смотрѣлъ на религію, какъ на поэтическій сонъ; но со всей энергіей мысли и воли онъ создалъ себѣ новую крѣпкую позицію. Католицизмъ Ренана былъ иного рода, чѣмъ католицизмъ Ардиго! Какъ молодой теологъ онъ привыкъ получать жизненные познанія пассивнымъ образомъ свыше, а не путемъ активной внутренней работы, не путемъ активнаго участія въ жизни. Поэтому ему и позднѣе было легко оставаться зрителемъ при умственной борьбѣ, такъ же, какъ и при жизненной. Настроенія слѣдовали у него другъ за другомъ, какъ картинки калейдоскопа. Кромѣ того, его галльскій темпераментъ не обладалъ способностью соединять противорѣчивыя настроенія въ однородно окрашенное цѣлое.

2. Альфредъ Фулье былъ изслѣдователемъ, продолжавшимъ работу Тэна на философскомъ поприщѣ. Мы находимъ у него, какъ и у Тэна строгое подчеркиваніе закономерной связи; онъ также выступаетъ рѣшительнѣйшимъ противникомъ философскаго дилетантизма старѣющаго Ренана. Кромѣ того, философскія произведенія Фулье являются показателями идеалистическаго направленія, охватившаго философскую мысль конца столѣтія.

Фулье былъ профессоромъ философіи въ Бордо и Парижѣ; впослѣдствіи ввиду слабости здоровья долженъ былъ поселиться въ Ментонѣ.

Его первыя произведенія касаются исторіи греческой философіи. Изучая Платона, онъ работалъ надъ собственнымъ философскимъ міросозерцаніемъ (*La philosophie de Platon* 1869 г.). Платонъ видѣлъ противорѣчіе между міромъ идей и міромъ опыта и только первый онъ считалъ реальнымъ; современный натурализмъ наоборотъ утверждаетъ, что реальны только міръ опыта, т. е. данная намъ въ опытѣ природа. Когда отъ изученія Платона Фулье вернулся къ современной проблемѣ, его задачей стало «свести платоновскія идеи съ неба на землю и, такимъ образомъ, примирить матеріализмъ съ идеализмомъ». Онъ самъ выражаетъ такимъ образомъ, свое стремленіе. (*Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive* 1896 г. S. XXI).

Возможность этого примиренія онъ основываетъ на томъ фактѣ, что идея можетъ вести къ дѣйствию. Онъ подчеркиваетъ, что идея свободы можетъ пробудить стремленіе, создать силу, независимо отъ того свободны ли мы въ индетерминистическомъ смыслѣ или нѣтъ (*La liberté et déterminisme* 1872 г.). Здѣсь мы имѣемъ основную идею психологін Фулье, а также и всего его міросозерцанія. Эту основную мысль онъ самъ выражаетъ словомъ «идея—сила». Его пониманіе дѣлаетъ возможной попытку сближенія между различными философскими направленіями. Первый разъ онъ это выраженіе употребилъ въ «*Revue philosophique*» въ 1879 г. Съ мыслями въ сознаніи непосредственно связаны двигательныя тенденціи въ большомъ мозгу. Тутъ мы одновременно имѣемъ и психологическій и физиологическій фактъ, такъ что тутъ проявляется идеаль, выражающій себя въ детерминизмѣ природы. Еще до сознательной мысли послѣдняя дѣйствуетъ въ органическихъ тенденціяхъ развитія и расширенія, такъ же въ инстинктивныхъ симпатіяхъ. Всей природой двигается воля, какъ и внѣшнихъ проявленій, такъ и во внутреннихъ ощущеніяхъ. Духовное и матеріальное, сознаніе и жизнь, свобода и солидарность дѣйствуютъ здѣсь какъ нѣчто единое (*La science sociale contemporaine* 1880 г.).

Въ важнѣйшей изъ своихъ работъ «*La psychologie des idées forces*» (1893 г.) Фуллѣ развилъ свою мысль съ чисто психологической точки зрѣнія. Эта работа является лучшимъ изложеніемъ психологіи волюнтаризма. Фуллѣ опредѣляетъ психологію, какъ изученіе воли. Онъ ясно видитъ, что наше хотѣніе не можетъ быть предметомъ непосредственнаго наблюденія; но вмѣсто того, чтобы, какъ дѣлаютъ иные, вывести отсюда заключеніе, что воля ничто, онъ приходитъ, и по моему съ полнымъ правомъ, къ совершенно противоположному выводу, что наша воля есть нѣчто единое съ нами самими. Психологія по мнѣнію Фуллѣ до сихъ поръ боролась съ интеллектуализмомъ. До сихъ поръ не признавали, что психологическія явленія суть только выраженіе хотѣнія или стремленія, сопровождающееся радостью или болью, смотря по тому, благоприятствуютъ ему или препятствуютъ. Тутъ совершенно безразлично съ какой стороны разсматривать эти явленія, съ психологической или физиологической.

Противопоставляя эти двѣ стороны, мы должны подумать, что мы имѣемъ дѣло только съ абстракціей. Каждое различеніе, даже самое элементарное предполагаетъ въ себѣ выборъ, предпочтеніе. Различеніе и предпочтеніе мы имѣемъ въ самыхъ простыхъ случаяхъ, напр., когда животное отличается удовольствіемъ ѣды отъ неудовольствія голода. Чувственно воспринимается только то, что имѣетъ значеніе въ борьбѣ за существованіе и воля (въ широкомъ смыслѣ этого слова) поощряетъ чувственное воспріятіе и обуславливаетъ его болѣе дифференцированныя формы. Что въ чувственномъ воспріятіи цѣнно, то имѣетъ цѣнность для воспроизведенія и воспоминанія. Воспроизводится и сохраняется въ памяти изъ всѣхъ вещей то, что имѣетъ практическій интересъ. Шагъ за шагомъ интересъ, въ совместной работѣ съ познаніемъ, поднимается надъ мимолетнымъ и ближайшимъ. Даже абстрактныя логическія принципы созданы этимъ путемъ. Каждая мысль или идея указываетъ на болѣе или менѣе сознательное направленіе нашей стремящейся и чувственно воспринимающей жизни. Здѣсь проявляется непрерывность нашихъ душевныхъ явленій. Каждое состояніе сознанія называется идеей, поскольку оно состоитъ въ различеніи и силой, поскольку оно состоитъ въ предпочтеніи.

Этика Фуллѣ стоитъ въ тѣсной связи съ его психологіей. Онъ особенно подчеркиваетъ, что «я» не могу сознавать самого себя, не созная другихъ существъ: ихъ я сознаю по аналогіи съ собой, а себя въ отношеніи къ нимъ. Эта относительность въ познаваніи создаетъ единеніе и альтруистическую тенденцію. Мнѣ уже съ чисто интеллектуальной точки зрѣнія невозможно признать себя единственнымъ существомъ. Ограниченіе интеллектуальнаго высокомерія создаетъ ограниченіе практическаго эгоизма. Здѣсь мы опять имѣемъ дѣло съ идеей, которая въ то же время и сила, такъ какъ она становится единой съ произвольнымъ стремленіемъ, которое какъ только оно создано, выступаетъ какъ императивъ. Идеаль заключается въ продолженіи того направленія, по которому произвольно движется наше стремленіе, осуществляясь (благодаря связи между относительностью и единствомъ) въ идею царства свободы, равенства и справедливости. Это представленіе о морали Фуллѣ до сихъ поръ не провелъ вплоть послѣдовательно хотя и затронулъ его во многихъ мѣстахъ своихъ произведеній. Оно составляетъ основу превосходной критической работы, представляющей громадныя интересы для исторіи современной этики (*Critique des systèmes de morale contemporaine* 1883 г.).

Въ своемъ общемъ міросозерцаніи Фуллѣ особенно подчеркиваетъ, что нѣтъ никакихъ данныхъ истолковать бытіе на основаніи элементарныхъ явленій или съ абстрактныхъ точекъ зрѣнія. Въ этомъ виновенъ материализмъ, который все объясняетъ движеніемъ; движеніе это только

особая точка зрѣнія на дѣйствительность, основанная на зрительныхъ и «ослабительныхъ» ощущеніяхъ. И идеализмъ въ этомъ повиненъ, когда онъ видитъ все въ мысли; мысль эта такая же абстракція, какъ и движеніе. Отдѣльныя науки, вообще, имѣютъ наклонность видѣть въ своей точкѣ зрѣнія единственное выраженіе дѣйствительности. Но каждая специальная точка зрѣнія односторонняя. Міросозерцаніе должно охватывать дѣйствительность въ ея цѣломъ, въ которомъ каждая точка зрѣнія имѣетъ свое право и значеніе. Такъ какъ физическое бытіе есть единственная непосредственно намъ данная, извѣстная намъ дѣйствительность, то мы имѣемъ право и бытіе въ его цѣломъ представлять по аналогіи съ ней. После Канта очень часто представляли мышленіе, какъ нѣчто отдѣляющее насъ отъ дѣйствительности, тогда какъ на самомъ дѣлѣ оно насъ соединяетъ съ дѣйствительностью и является однимъ изъ ея видовъ.

Метафизикъ слѣдуетъ основываться на единственномъ опытномъ знаніи, которымъ мы обладаемъ. Болѣе непосредственное опытное знаніе то, что мы избѣгаемъ болѣзненное ощущеніе, чѣмъ то, что толчокъ есть причина движенія.

Свои метафизическія идеи онъ развилъ, главнымъ образомъ, въ *L'avenir de la métaphysique* (1889 г.).

Всякая метафизика гипотетична и основывается на аналогіи. Это высшее проявленіе, выросшее изъ потребности личной жизни найти единство съ универсальной. Эта универсальная жизнь представляется единымъ цѣлымъ, совокупностью стремящихся силъ. Основаніе метафизическимъ идеямъ даютъ не только психологическія, но и социологическія аналогіи. Слово «Богъ»,—выражающее всегда въ большей и меньшей степени представленіе, взятое изъ человѣческихъ отношеній, означаетъ глубочайшее основаніе и глубочайшее исکانіе бытія всемірнымъ обществомъ. Но въ этой области мы не можемъ достигнуть ничего цѣлаго, кромѣ гипотетической схемы. Не нужно представлять послѣдній синтезъ, который ищетъ наше мышленіе, позитивнымъ образомъ, какъ особую связь между явленіями, о которыхъ мы имѣемъ опредѣленное и законченное значеніе. Намъ не зачѣмъ во имя морали вмѣстѣ съ кантіанцами вводить новыя догмы; но тѣмъ не менѣе заключительныя идеи не должны быть предметомъ проміи и шутки, какъ въ диллетантизмѣ Ренана. Въ самой потребности бороться за исکانіе нашихъ идеаловъ, несмотря на необезпеченность побѣды, скрыта идеалистическая предпосылка: исکانіе мыслью и дѣломъ смысла міра и жизни. Формулировка этой предпосылки въ отдѣльныхъ случаяхъ всегда гипотетична. Метафизическія системы ведутъ другъ съ другомъ борьбу за бытіе. Вопросъ заключается въ томъ, который изъ нихъ преуспѣваетъ въ господствующихъ научныхъ сферахъ. Прогрессъ знанія ограничиваетъ возможность метафизическихъ объясненій. Побѣду одержитъ то объясненіе, которое лучше всего докажетъ свое право путемъ анализа и синтеза. Но покрывало Изиды никогда не будетъ поднито, всегда останется область для фантазіи и религіознаго символизма. Послѣдній ходъ мыслей намекаетъ не только на Ренана, но также Альберта Ланге и еще на одного мыслителя, который, въ общемъ, стоитъ близко къ Фуллѣ и которымъ мы въ послѣдствіи займемся, именно на Гюйо.

3. Тэна и Фуллѣ можно, какъ Вундта и Ардиго, тоже назвать представителями философіи непрерывности. Они стремятся найти возможно большую связь въ опытѣ и дополнить опытное знаніе такимъ образомъ, чтобы по возможности оправдать принципъ непрерывности. Въ противоположность подобнымъ попыткамъ имѣется цѣлый рядъ тенденцій, которыя частью изъ эмпирическихъ, частью изъ этическихъ основаній, признаютъ значеніе отсутствія непрерывности. Подобныя тенденціи характерны для идеалистиче-

скаго направленія на рубежѣ 20 ст.; тогда какъ идеализмъ, господствовавшій въ началѣ XIX ст., былъ философіей непрерывности. Во французской философской литературѣ философія антибеспрерывности выступаетъ особенно интереснымъ и энергичнымъ образомъ. Къ этому философскому направленію ведутъ три различныхъ общихъ мотива. Опытъ дать количественныя различія, сведеніе которыхъ не удастся—ни умозрѣнію, ни эволюціонной теоріи ученію. Контъ вполне опредѣленно призналъ пропасть, отдѣляющую различныя части природы другъ отъ друга. Для Конта каждая новая наука знаменовала особую, несводимую къ другимъ группу явленій.—Къ этому прибавляется то, что и въ каждой отдѣльной группѣ наукъ основное положеніе не получаетъ полнаго оправданія. Въ это время выдвигаются эмпиризмъ Юма противъ попытокъ Конта и эволюціонизма стать выше послѣдняго. Далѣе указывается на сознаніе инициативы, возможности создать новое своей мыслью и дѣйствіемъ и сильно подчеркивается моральное значеніе этой возможности—эти три мотива воздѣйствуютъ различнымъ образомъ у трехъ философовъ, которыхъ мы приведемъ, какъ представителей антибеспрерывности.

4. *Карль Ренувье* является Несторомъ современной философіи. Онъ родился въ 1818 году и до сихъ поръ (1901 г.) продолжаетъ свою писательскую дѣятельность. Свое научное образованіе онъ получилъ въ политехнической школѣ и былъ въ юности ярымъ сенъ-симонистомъ и республиканцемъ. Всю жизнь онъ прожилъ частнымъ человѣкомъ, но благодаря своимъ произведеніямъ и газетѣ, которую онъ одно время издавалъ, онъ пользовался немалымъ вліяніемъ. Въ его произведеніяхъ мы встрѣчаемъ серьезнаго, энергичнаго и прекрасно образованнаго мыслителя; кромѣ того онъ, какъ и многіе другіе французскіе философы, былъ и очень значительнымъ критикомъ. Во имя логики и морали онъ выступаетъ противъ беспрерывности, какъ основанной на теологической мистикѣ, метафизическомъ умозрѣніи и естественно-научныхъ гипотезахъ. Его дѣятельность, какъ критика и мыслителя, началась гораздо ранѣе разсматриваемаго въ этой книгѣ періода. Мое изображеніе исторіи новѣйшей философіи содержитъ здѣсь пробѣлъ, который, какъ я уже отмѣчалъ, я въ отношеніи къ Франціи еще не могу заполнить. Я оставляю въ сторонѣ его прежнія произведенія (между которыми самые важные «*Essais de critique générale*» 1854—1869 г.) и буду заниматься только произведеніями послѣдней четверти столѣтія. Чтобы ориентироваться въ его основной точкѣ зрѣнія важнѣе всего изучить слѣдующія произведенія: «*Classification systematique des doctrines philosophiques* (1885 г.)», «*Nouvelle monadologie* (1901 г.)» и «*Les dilemmes de la métaphysique*» (1901 г.); кромѣ того, есть много важныхъ статей въ изданномъ другомъ и сотрудникомъ Фуллѣ, Пилломъ, ежегодникѣ: «*L'annee philosophique*».

Ренувье самъ разъяснилъ ходъ своего философскаго развитія, напирая на то, что каждая система, какъ созданіе человѣка, живущаго и думающаго при опредѣленныхъ вѣнннихъ и внутреннихъ обстоятельствахъ, обусловлена личными факторами, вліяющими на выборъ основной точки зрѣнія. (Смотри гл. «*Comment je suis arrivé à cette conclusion*» во второй части большого произведенія о классификаціи философскихъ теорій).

Въ молодости, какъ объ этомъ упомянуто выше, былъ періодъ, когда онъ былъ ярымъ социалистомъ школы С. Симона; одновременно съ этимъ его математическія занятія привели его къ изслѣдованію вопроса о пониманіи бесконечности. И это и другое вело его къ беспрерывности; какъ социалистъ, онъ подчеркивалъ солидарность въ противовѣсъ индивидуализму, а какъ мыслитель онъ заставлялъ исчезать конечныя различія въ бесконечныхъ переходахъ и беспрерывно продолжающихся процессахъ. Но въ обоихъ отно-

шеніяхъ у него зарождались сомнѣнія, поддержанныя старательнымъ изученіемъ Декарта и Канта. Онъ видѣлъ, что всякая попытка построить систему, рассматривающую бытіе, какъ цѣлое, непременно впадаетъ въ противорѣчіе. Особенно въ этомъ отношеніи на него повліяло кантовское ученіе объ антиноміяхъ, и, отдавая Канту должное, онъ пришелъ къ заключенію, что тезы и антитезы не могутъ опровергнуть другъ друга: по его мнѣнію тезы, утверждающія конечность міра, правы, по сравненію съ антитезами, утверждающими его безконечность. Противорѣчія, въ которыхъ въ концѣ концовъ задыхается умозрѣніе, преслѣдуютъ не только чисто философскія, но и всякія теологическія попытки, напр., непзмѣняемость Бога и его творчество и безконечность, предвидѣніе и свобода чловѣка. Мышленіе Ренувье основано не только на чисто теоретическомъ интересѣ, но такъ же и на стремленіи положить начало раціональнымъ реформамъ религіозныхъ представленій. Ренувье постепенно пришелъ къ своеобразной формѣ критической философіи, которую во Франціи называютъ неокритицизмомъ и которую я теперь охарактеризую въ главныхъ чертахъ.

Основные принципы нашего міросозерцанія, по мнѣнію Ренувье, опредѣляются выборомъ между противорѣчіями, передъ которыми насъ ставитъ мышленіе. Надо выбрать между конечностью и безконечностью. Понятіе безконечности заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, если подъ нимъ подразумеваютъ нѣчто иное и большее, чѣмъ возможность для мышленія идти дальше (напр., если къ моему представленію о пространствѣ мышленіе непрерывно прибавляетъ новыя части). Въ дѣйствительности міръ долженъ быть конеченъ, хотя нашъ опытъ и не можетъ его охватить. Тезы Канта правы передъ его антитезами. Этимъ выборомъ подрывается непрерывность; ибо съ понятіемъ безконечнаго уничтожается возможность безконечно многихъ переходовъ между явленіями. Отсюда слѣдуетъ, что единая основная причина имѣетъ только ограниченное значеніе. Ренувье тутъ присоединяется къ Юму и утверждаетъ, какъ послѣдній, недоказуемость единой основной причины. Всегда могутъ выступить новыя начала, причины, которыя не являются слѣдствіями. Это имѣетъ значеніе для морали, дѣлая возможной свободу воли. Поэтому философія не можетъ быть построеніемъ. Она можетъ учить насъ, что бываетъ до и послѣ чистыхъ началъ, и какъ лучше всего употреблять нашу свободу. Свобода это первая истина въ познаваемомъ мірѣ; это предпосылка, которой пользуется и детерминистъ, избирая первымъ принципомъ необходимость;—этимъ выборомъ онъ впадаетъ въ противорѣчіе, отъ котораго избавленъ мыслитель, признающій свободу. Ренувье не придерживается опредѣленной волюнтаристической теоріи познанія не только потому, что онъ свободно ставитъ выборъ принципа, но также и потому, что избранный принципъ есть свобода. Противорѣчія и трудности, которыя Ренувье встрѣчаетъ и предвидитъ въ исторіи мысли, заставляютъ его, не отказавшись отъ мышленія или играть съ нимъ, но крѣпко, посредствомъ волевого акта, держаться того воззрѣнія, которое ему кажется самымъ правильнымъ съ логической и этической стороны. Онъ является полной противоположностью Ренана. Свою борьбу противъ непрерывности Ренувье ведетъ не только въ отношеніи къ развитію индивида, но также и развитію рода. По его мнѣнію нѣтъ всеохватывающаго историческаго закона, а имѣется много законовъ, изъ которыхъ каждый имѣетъ значеніе для своей фазы въ исторіи; каждая отдѣльная фаза сопровождается новымъ началомъ, свободнымъ актомъ, который могъ произойти иначе, чѣмъ произошелъ на самомъ дѣлѣ. Эти новыя начала Ренувье видитъ въ выступленіи великихъ людей; онъ оспариваетъ взглядъ, по которому происхожденіе такихъ личностей рассматривается, какъ продуктъ

долгаго развитія, такъ какъ этотъ взглядъ не объясняетъ ихъ творческой силы. Онъ видитъ большую опасность въ историческомъ направленіи, признающемъ все дѣйствительно случившееся за единственно возможное; тогда приходится все оправдывать. Онъ споритъ съ романтиками, которые ввели это направленіе и реабилитируютъ все прошлое, не обращая вниманія на заключающуюся въ каждомъ моментѣ возможность иного направленія развитія. Въ своемъ произведеніи «Uchronie» (L'utopie dans l'histoire, 1901 г.) онъ старается показать, что античной культурѣ не было необходимости уничтожаться, чтобы отдѣлиться отъ суевѣрія и варварства и изображаетъ лежащую въ предѣлахъ возможности реформу римскаго государства и античной религіи, которая избавила бы насъ отъ средневѣковья. Этимъ изображеніемъ «исторіи европейской цивилизаціи, не какой она была, а какой она могла быть» Ренувье хочетъ укрѣпить сознаніе свободы и отвѣтственности и бороться противъ реакціонныхъ тенденцій, которыя опираются на культъ исторіи.

Критикуя понятіе и принципъ безконечности, Ренувье признаетъ законы и принципы относительности. Понятіе относительности является основой нашего познанія, основнымъ понятіемъ, которое выступаетъ во всѣхъ категоріяхъ, въ которыхъ познаніе работаетъ. Здѣсь онъ соглашается съ Вильямомъ Гамильтономъ, который впервые это доказывалъ. Всякое познаніе достигается тѣмъ, что мы отыскиваемъ отношенія, въ которыхъ находятся предметы, и каждый предметъ, который мы знаемъ, является для насъ поэтому системой отношеній. Принципъ относительности есть методъ, исходящій изъ самаго существа нашего сознанія. Сознаніе есть то же отношеніе, отличающееся отъ другихъ отношеній тѣмъ, что оно есть отношеніе между моимъ «Я», какъ субъектомъ и моимъ «Я» какъ объектомъ, слѣдовательно отношеніе между идентичными членами. Поэтому оно является основой другихъ отношеній, которыя становятся ясными путемъ сведенія ихъ къ этому основному отношенію. Изъ закона относительности слѣдуетъ, что всякое познаніе имѣетъ дѣло только съ явленіями, при чемъ все, что мы должны познать, мы ставимъ передъ сознаніемъ и опредѣляемъ его законами. Мы знаемъ вещи только, какъ предметы представленія. Если мы желаемъ выйти изъ области явленій, то мы должны прибѣгнуть къ религіознымъ постулатамъ. Но и постулаты не могутъ избѣжать закона относительности; Богъ такъ же, какъ и міръ не можетъ быть безконеченъ. Но все-таки на почвѣ постулата мы поднимаемся надъ міромъ опыта. Въ юные годы Ренувье былъ склоненъ переносить свой республиканизмъ и въ теологію, такъ какъ онъ думалъ, что плурализмъ (въ религіозной формѣ политеизмъ) является слѣдствіемъ релятивизма. Впослѣдствіи онъ нашелъ, однако, такую связь въ мірѣ, что монотеизмъ оказался ему необходимымъ, хотя онъ и не могъ считать Бога безконечнымъ существомъ.

Изъ закона относительности, думалъ онъ, слѣдуетъ какъ разъ то, что намъ приходится кончать первопричиной, т. е. моментомъ созданія, въ томъ мѣстѣ, гдѣ останавливается мысль. Иначе мы попадаемъ въ безконечный процессъ, который не разрѣшаетъ загадки. Ренувье считаетъ, что многіе писатели смѣшиваютъ безконечное отодвиганіе проблемы съ ея настоящимъ разрѣшеніемъ. Если же міръ кончается представленіемъ о первопричинѣ, которая сама конечна, то (такъ какъ достигнуть конечныя точки мышленія)—всякое исканіе относительно происхожденія этой причины міра остается безрезультатнымъ. Здѣсь начинается абсолютное незнаніе.

Остается произвести послѣдній выборъ между понятіями, опредѣляющими результатъ нашего познанія, между понятіями «вещи» и «личности».

между міросозерцаніемъ, подчиняющимъ личное и субъективное общему и объективному, и міросозерцаніемъ, которое все разсматриваетъ по аналогіи съ личнымъ. Человѣческому мышленію стоило долгой и большой работы достиженіе объективнаго воззрѣнія вмѣсто хаотическаго олицетворенія мінологіи. Удалось провести идею закономерной и объективной связи, которая составляетъ предпосылку и предметъ работы личности. Понятіе объекта (вещи, природы, субстанціи, «идеи») легко приобретаетъ побѣждающую власть надъ мышленіемъ; послѣднее забываетъ, что оно дано только, какъ предметъ, какъ явленіе и не видитъ, что мы только тогда будемъ имѣть толковое представленіе о мірѣ, когда мы положимъ въ основу объективной связи нашъ непосредственный опытъ. Этими двумя путями — теоретико-познавательнымъ доказательствомъ логическаго приоритета субъекта и основаннымъ на аналогіи метафизическимъ объясненіемъ природы. Ренувье обосновываетъ ученіе о монадахъ, т. е. недѣлимыхъ, которое онъ впервые излагаетъ въ своемъ произведеніи «*la nouvelle monadologie*» (1901 г.). Онъ убѣжденъ, что, когда научное пониманіе связи природы будетъ обезпечено строгой методической наукой, получить новое примѣненіе въ системѣ міропониманія понятіе личности, съ большей критикой и болѣе яснымъ сознаніемъ, чѣмъ въ мінологическихъ фантазіяхъ и теологическихъ спекуляціяхъ. Онъ тутъ особенно опирается на понятіе воли. Онъ согласенъ съ Юмомъ, въ томъ, что причинныя отношенія въ своей основѣ не поддаются опредѣленію и что мы должны удовлетвориться указаніемъ для различныхъ сторонъ природы неизмѣняемой послѣдовательности; но онъ расходится съ нимъ въ томъ, что понятіе причины находится въ неразрывной связи съ природой нашего сознанія, какъ одна изъ категорій, съ которой послѣднее должно работать по самому своему существу. Еще болѣе отдѣляется онъ отъ Юма ученіемъ о томъ, что основная причина, въ конечномъ итогѣ, имѣетъ свою основу въ нашемъ сознаніи о волѣ. Никакая связь причины съ слѣдствіемъ не можетъ быть понятной безъ аналогіи съ нашей волевой дѣятельностью. Понятіе воли дѣлаетъ яснымъ понятіе силы, но само не можетъ быть опредѣлено сведеніемъ къ болѣе примитивному понятію. На этомъ понятіи наше мышленіе, въ силу закона относительности, должно остановиться.

Съ этими предпосылками Ренувье легко можетъ представить, какъ происходитъ и развивается духовная жизнь. Зародыши духовной жизни, соотвѣтственно монадологіи, существовали съ самаго начала и нуждались только въ благоприятныхъ условіяхъ для своего развитія. Происхожденіе зла онъ объясняетъ очень рано появившейся дисгармоніей, чѣмъ-то вродѣ грѣхопаданія въ мірѣ монадъ, которое не могло предотвратить божество — ограниченное и само себя ограничивающее. Этическое міросозерцаніе возможно только въ томъ случаѣ, если отвергнуть ученіе о безконечности, какъ противорѣчащее этикѣ. Въ то время, какъ многіе мыслители (Бруно, Беме, Спиноза), развивая міросозерцаніе, которому положило начало ученіе Коперника, съ воодушевленіемъ ухватились за идею безконечности, Ренувье утверждаетъ, что для сохраненія безусловнаго значенія этическихъ идей, необходимо поставить въ центръ мірозданія человѣка, какъ это сдѣлали Библія и Аристотель: антропоцентризмъ есть точка опоры моральнаго міросозерцанія. Внѣшній міръ далеко превосходитъ насъ величиной и физической силой. Но наша земля по сравненіи съ остальнымъ міромъ имѣетъ нѣчто гораздо болѣе значительное въ духовномъ отношеніи, и если дѣло дойдетъ до духовнаго единоборства, то скорѣе мы раздавимъ міръ своимъ превосходствомъ, чѣмъ наоборотъ. Совершенство всегда заключается въ ограниченіи; преклоніе передъ безграничностью матеріальнаго міра — пустая фантазія, лишняя истиннаго величія. Это указаніе на извѣстное

заявленіе Паскаля очень характерно для Ренувье, но у него оно выражено съ гораздо большимъ основаніемъ. Для Ренувье, вообще, характерно, несмотря на то, онъ является гораздо болѣе мѣологомъ и теологомъ, чѣмъ философомъ, странное логическое обоснованіе своихъ взглядовъ и отсутствіе всякихъ сравненій. Онъ прекрасно понимаетъ, что стоитъ на почвѣ смѣлыхъ предположеній и гипотезъ. «Я не догматизирую, говоритъ онъ, а стараюсь постигнуть. Я имѣю ввиду освѣщеніе своими предположеніями высшихъ возможностей... Что касается исканія тѣхъ истинъ, которыя стоятъ выше познанія, которыя должны выяснить сущность самаго познанія, то единственнымъ выходомъ для философа являются гипотезы, ничѣмъ инымъ не контролируемыя, кромѣ логики и морали. Оставаясь въ согласіи съ законами чистаго разума, онъ имѣетъ право утверждать правдоподобность положеній о происхожденіи и природѣ нашего міра, согласныхъ съ законами его разсудка и съ его отношеніемъ къ жизни».

Прежде, чѣмъ оставить патріарха современной философіи, я долженъ сдѣлать небольшое, но очень существенное критическое замѣчаніе. Онъ основываетъ принятіе первой причины, а слѣдовательно и всей его своеобразной религіозной философіи на законѣ относительности. Этотъ законъ по его мнѣнію требуетъ ограниченія постоянному возвращенію отъ слѣдствія къ причинѣ. Членъ, на которомъ мы остановимся, долженъ обозначать границу закона относительности. Этотъ членъ не только долженъ стоять въ связи со всѣми изъ него выведенными, но также самъ не долженъ изъ чего-либо быть выведенъ, какъ остальные члены ряда. Такимъ образомъ, законъ относительности уничтожается, какъ только мы вернемся къ первому члену. Это заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, если видѣть какъ Ренувье въ законѣ относительности необходимой для нашего сознанія, въ самой его природѣ заложенный законъ. Законъ относительности требуетъ въ каждомъ пунктѣ послѣдовательнаго связыванія члена съ членомъ; когда же мы это прекращаемъ, то прекращается наше пониманіе. Законъ относительности ведетъ насъ къ ученію о безконечности, такъ какъ ни относительно ни одного пункта мы не можемъ утверждать, что дошли до исходной точки. Ренувье правъ, что указаніе на безконечный процессъ не дастъ никакого объясненія. Дѣло заключается въ томъ, что передъ лицомъ ряда, который въ силу его закона можно безконечно продолжать, мы не можемъ отыскать иного смысла, кромѣ лежащаго въ самомъ законѣ. Тутъ у Ренувье проявляется мистическая тенденція, которая беретъ верхъ надъ его критицизмомъ. Въмѣсто того, чтобы углубиться во внутреннюю связь явленій, онъ успокаивается на первомъ началѣ и заставляетъ насъ выбирать «вещь» или «лицо» для этого начала. Именно на основаніи закона относительности критическая философія должна отказаться отъ этой дилеммы. Философія непрерывности всегда будетъ имѣть предпочтеніе передъ философіей антибезпрерывности при усиленной жаждѣ пониманія.

5. Въ то время какъ Ренувье работаетъ съ строго очерченными постулатами и съ энергіей возмѣщаетъ великія заблужденія безпрерывности, Эмиль Бутру (род. 1845 г., профессоръ Сорбонны) ищетъ чисто теоретическихъ основаній антибезпрерывности и обращаетъ особое вниманіе на малыя разности. Философія Бутру есть продолженіе направленія, которое въ болѣе раннемъ періодѣ французской философіи было представлено Мэномъ-де-Биранъ. Въ двухъ значительныхъ сочиненіяхъ («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) Бутру излагаетъ вопросъ о причинѣ, въ тѣхъ различныхъ формахъ, въ которыхъ къ нему могутъ примѣняемы различныя науки. Онъ задается цѣлью доказать, что мы очень далеки отъ его проведенія примѣняя его въ механическомъ пониманіи

природы. Особенно при переходѣ изъ эмпирической области въ другую мы становимся передъ отношеніями непрерывности; напимѣръ, при переходѣ отъ логики и математики къ механикѣ, отъ механики къ физикѣ и далѣе къ химіи, физиологіи, психологіи, социологіи. Основные законы болѣе конкретныхъ наукъ не сводятся къ основнымъ законамъ болѣе абстрактныхъ; каждая новая эмпирическая область требуетъ новыхъ, специальныхъ принциповъ, которые не содержатся въ принципахъ предыдущихъ наукъ. Бутру находится тутъ въ странномъ единодушіи съ Кантомъ, который сильно подчеркиваетъ принципъ антибепрерывности именно при переходѣ отъ одной науки къ другой и предостерегаетъ отъ попытки выводить принципы болѣе конкретной науки изъ принциповъ болѣе абстрактной. Бутру самъ замѣтилъ, что онъ въ этомъ отношеніи солидаренъ съ основателемъ позитивизма. Въ прекрасной характеристикѣ Канта, служившей введеніемъ къ диспуту во французскомъ философскомъ обществѣ, онъ особенно выдвигаетъ элементы кантовской философіи, входящія изъ строго эмпирической точки зрѣнія, которую Кантъ старается утвердить («Bulletin de la société française de philosophie. Séance du 27 novembre 1902 г.).

По мнѣнію Бутру, конкретныя науки, разсматривая цѣлое, которое онѣ представляютъ состоящимъ изъ элементовъ, не указываютъ на существованіе между цѣлымъ и элементами, которые мыслятся какъ его составныя части, эквивалентнаго отношенія. Напимѣръ, нѣтъ эквивалентнаго отношенія между человѣкомъ, какъ цѣлымъ, и элементами, которые находятся въ его организмѣ. Поэтому мы тутъ всегда руководствуемся опытомъ; только онъ можетъ намъ показать, какія цѣлыя возникаютъ изъ взаимодействія элементовъ. Изъ этого ясно, что основная причина—это абстрактный законъ, не создаваемый всей конкретной дѣйствительностью. Во время фактического развитія передъ нами выступаютъ непредвидимыя заранѣе, случайныя измѣненія. Исторія вещей заключаетъ ключъ къ ихъ сущности, но ее нельзя вывести изъ ихъ природы.

Чѣмъ далѣе мы движемся отъ абстрактныхъ наукъ къ конкретнымъ, тѣмъ большее значеніе приобретаютъ динамическая точка зрѣнія надъ статической и качества надъ количествами. Законы природы это только постоянныя отношенія, при которыхъ происходятъ измѣненія, обычные условія, если такъ можно выразиться, которыя вызываютъ вещи на свѣтъ. Измѣненіе это принципъ, неизмѣняемость только результатъ. Постоянное въ природѣ, такъ называемые законы природы, это русло, по которому течетъ потокъ событій; онъ самъ его углубилъ, хотя теперь его бѣгъ и устанавливается этимъ русломъ. Этотъ потокъ можетъ измѣнить свою форму и направленіе, если въ самихъ вещахъ произойдутъ глубокія измѣненія; тогда даже объективныя, логическія отношенія претерпятъ измѣненія.

Если измѣненія, благодаря которымъ происходитъ развитіе отъ элементарныхъ формъ къ болѣе высокимъ, не стоятъ въ эквивалентномъ отношеніи съ прежними состояніями, то въ этомъ отношеніи господствуетъ случай. Это есть виѣшній, эмпирический показатель свободы. Свобода сама не познается непосредственно, но всякій разъ проявляется въ человѣческомъ дѣйствіи, когда преодолевается привычка. Въ области психологіи законы касаются только того, что составляетъ сущность привычки. Привычка имѣетъ здѣсь, какъ и вообще въ природѣ, то значеніе, что благодаря механизированію необходимыхъ функций освобождается сила для новой работы.

Такимъ образомъ, Бутру разсматриваетъ свободное развитіе путемъ новаго творчества, какъ единственную работающую и дѣйствующую частъ бытія, какъ единственное бытіе. Постоянныя формы и законы это толь

результаты. Если бы при изданіи своего замѣчательнаго сочиненія онъ зналъ мутаціонную теорію Гуго-де-Фриса, то онъ воспользовался бы ею для своего взгляда, такъ какъ тутъ пріобрѣтаетъ новый характеръ теорія развитія путемъ скачковъ. Повидимому, онъ симпатизируетъ теоріи Ламарка, который вѣрить во внутреннее стремленіе и исканіе живыхъ существъ, подвигающее ихъ къ приспособленію къ обстоятельствамъ и, благодаря этому, къ развитію прочныхъ формъ.

Въ своемъ произведеніи о пониманіи закона природы въ современной наукѣ Бутру подчеркиваетъ, однако, другую основную точку зрѣнія на постоянное въ природѣ. Съ теоретико-познавательной точки зрѣнія разсматриваетъ онъ здѣсь то, что мы называемъ закономъ природы, совокупность методовъ, которыми мы пользуемся, чтобы сдѣлать вещи доступными нашему пониманію и использовать ихъ для достиженія нашихъ цѣлей. Что съ этой точки зрѣнія касается понятія законовъ природы, то относится ко всѣмъ понятіямъ, которыя мы создаемъ, чтобы понять вещи, специально же къ понятію различія, которое мы предпринимаемъ, чтобы яснѣе видѣть. Хотя мы строго различаемъ мысль и движеніе, и можетъ быть вѣримъ, что между этими областями существуетъ пропасть, мы не имѣемъ права придавать этому различію абсолютнаго значенія. Наши понятія и различія между ними гораздо болѣе указываютъ на то, какъ мы разсматриваемъ вещи, чѣмъ на то, каковы онѣ на самомъ дѣлѣ. Эти замѣчанія сближаютъ Бутру съ экономической познавательной теоріей, которую мы будемъ разсматривать въ слѣдующей главѣ. Если бы онъ тутъ провелъ названный теоретико-познавательный способъ разсмотрѣнія, онъ можетъ быть пришелъ бы къ заключенію, что «случай», который по его мнѣнію указываетъ на свободу, на самомъ дѣлѣ обозначаетъ только отрицательную границу исканія, которая не окончательна, а которая выдвигаетъ новыя задачи. Философія безпрерывности становится догматичной, если она различія и скачки, на которыхъ мы временно останавливаемся, признаетъ абсолютными. Всегда останется вопросомъ, какъ произошли новыя измѣненія. Хотя они намъ и кажутся сразу появившимися, они связаны со многими событіями, быть можетъ даже, если вемотрѣться внимательнѣе, со всѣми міровыми событіями.

ВТОРАЯ ГРУППА.

Теоретико-познавательное біологическое направленіе.

Интересъ къ теоріи познанія не былъ чуждъ той группѣ мыслителей, которой мы только что занимались. Но у нихъ дѣло касалось вопроса о томъ, поскольку спеціальныя точки зрѣнія, примѣняемыя отдѣльными науками въ своей области, способны создать принципъ связнаго и болѣе или менѣе законченнаго міросозерцанія. По трудности, встрѣчаемыя разрѣшеніемъ этого вопроса, естественно вызвали потребность изслѣдовать научныя точки зрѣнія и принципы, ихъ происхожденіе и условія ихъ пригодности. Снова былъ поднятъ вопросъ, и не только въ кругу естествоиспытателей, о томъ значеніи, какое имѣетъ изученіе природы для общаго міросозерцанія. Въ основанномъ Галилеемъ и Декартомъ механическомъ пониманіи природы, сводившемъ все къ давленію, матеріи и притяженію, часто склонны были видѣть не гипотезу, а высшую истину. Однако, новыя явленія (особенно въ области электромагнитной теоріи свѣта) съ трудомъ объяснялись механической теоріей; къ тому же было установлено, что теорія, хотя и оправданная опытомъ, не можетъ считаться абсолютной до тѣхъ поръ, пока не исключена возможность другой теоріи, слѣдствія которой опытъ также можетъ утвердить.

Въ томъ же направленіи дѣйствовало то значеніе, которое придается развитію, постоянному расширенію границъ опыта и возможному измѣ-

ненію внутренней структуры нашего духа. Тутъ динамика беретъ верхъ надъ статикой и наше ученіе о познаніи получаетъ значеніе определенной ступени развитія. Наконецъ, подчеркиваніе волевого элемента, особенно при установленіи принциповъ, выдвигаетъ вопросъ о томъ, какую цѣль мы ставимъ нашему познанію и какими средствами мы обладаемъ, чтобы къ ней приблизиться.

Этими различными путями мы подошли къ группѣ мыслителей, которую мы назвали теоретикопознавательной—біологической. Къ этой группѣ я причисляю, во-первыхъ, нѣкоторыхъ знаменитыхъ естествоиспытателей, которые, частью благодаря своимъ специальнымъ изслѣдованіямъ, частью благодаря изученію исторіи своей науки, задумались надъ предпосылками познанія, а также одного философа, который представилъ болѣе послѣдовательное изысканіе о происхожденіи и исчезновеніи проблемы въ теченіе хода и развитія жизни.

1. Философствующіе естествоиспытатели.

1. Знаменитый физикъ, Джемсъ Клеркъ Максвелль (р. въ 1831 г. въ Эдинбургѣ, ум. въ 1879 г. профессоромъ физики въ Кембриджѣ), особенно знаменитъ разработкой электро-магнитной теоріи въ математической формѣ, для исторіи философіи онъ представляетъ интересъ своимъ стремленіемъ вполне ясно выдѣлить основные принципы своей науки. Толчокъ къ его философскому интересу далъ Вильгельмъ Гамльтонъ, лекціи котораго онъ слушалъ студентомъ въ Эдинбургѣ; тутъ онъ (по заявленіямъ его біографовъ) получилъ импульсъ, который никогда не потерялъ своего вліянія. И позднѣе его пониманіе сущности и значенія мышленія, когда онъ его обосновалъ собственнымъ глубокимъ изслѣдованіемъ, напоминаетъ исходные пункты гамильтоновой философіи. Работы Максвелля, которыми намъ особенно придется заняться, находятся во второмъ томѣ его *Scientific Papers*, собранныхъ и изданныхъ послѣ его смерти.

Неоднократно утверждали, говоритъ Максвелль, что метафизическая спекуляція принадлежитъ прошлому, такъ какъ физика ее уничтожила. Но это не исключило и въ настоящее время изслѣдованій основныхъ понятій бытія. И теперь для свѣжаго духа упражненію умозрительныхъ силъ такъ же притягательно, какъ во времена Таля. Приходится создавать мысли, съ которыми мы можемъ работать. Успѣхи точныхъ наукъ основаны на развѣртываніи и образовываніи цѣлесообразныхъ и точныхъ представленій, съ помощью которыхъ возможно интеллектуальное воспроизведеніе явленія;—воспроизведеніе это должно быть достаточно общимъ, чтобы представлять каждый отдѣльный случай и достаточно точнымъ, чтобы быть основой математическихъ заключеній. Этотъ путь идетъ отъ Евклида до Фарадея.

Что касается вопроса, приходящаго раньше всего въ голову, о постановкѣ примѣненія принциповъ въ определенной области, то тутъ Максвелль указываетъ на значеніе аналогіи въ наукѣ. Подъ физической аналогіей подразумѣвается частично сходство законовъ двухъ познавательныхъ областей, которое дастъ возможность освѣтить одну область при помощи другой. Примѣненіе математики въ наукѣ основано на аналогіи между законами физическихъ величинъ и законами чиселъ; стремленія точныхъ наукъ заключаются въ сведеніи проблемы природы на количественныя опредѣленія путемъ числовыхъ операцій. Нѣчто подобное въ сущности представляетъ собою и все, такъ называемое, механическое пониманіе природы. Оно опирается на аналогію между законами качественныхъ измѣненій природы и законами движенія. Благодаря этому можно описывать измѣненія тѣлъ, какъ будто бы они являются только движеніями малѣй-

шихъ частицъ. Объясненіемъ называется такое описаніе явленія, которое дастъ возможность разсматривать послѣднее, какъ принципъ, примѣнимый къ другимъ явленіямъ; опытъ показываетъ, что всякое подобное объясненіе сопровождается своеобразнымъ умышленнымъ удовлетвореніемъ. Если въ данномъ случаѣ имѣетъ значеніе только аналогія, то нѣтъ нужды создавать опредѣленные представленія о природѣ мельчайшихъ частицъ, со-всѣмъ не нужно придавать имъ протяженность, форму, твердость или мягкость. О послѣднихъ частицахъ матеріи извѣстны только постоянство и законмѣрность ихъ движеній, Постоянство и непрерывность движенія лежатъ въ основѣ понятія матеріи.

Въ послѣднемъ пунктѣ Максвеллъ раздѣляетъ мысли, высказанныя еще раньше Фарадеемъ и В. Томсономъ (лордъ Кельвинъ). Только при помощи движенія, утверждаетъ онъ, можно понять покой и равновѣсіе; поэтому кинематика (ученіе о движеніи, о свойствахъ движущагося) должна стоять впереди статики (ученіе о равновѣсіи), Кинематика отлчается отъ геометріи только тѣмъ, что опредѣленно вводится время, какъ измѣряемое количество. Но геометрія выведена изъ ученія о движеніи, она часть послѣдняго; ибо геометрія изучаетъ процессы, посредствомъ котораго фигуры проявляются въ пространствѣ. Первоначально линія не является чертой на доскѣ, которую можно безразлично называть В А и А В, а путь движенія отъ А до В. Представленіе формы основано на представленіи движенія. Это доказываетъ и психологическое ученіе о вниманіи; послѣднее въ каждый данный моментъ ограничено единственнымъ недѣлимымъ представленіемъ, и движется впередъ черезъ непрерывный рядъ представлений. Обыкновенно слишкомъ крѣпко держатся за готовые знаки и фигуры и не замѣчаютъ генетическаго процесса чувственного воспріятія и мышленія.

Такимъ образомъ, принципы познанія исходятъ изъ аналогій и раньше примѣняются къ измѣненіямъ, чѣмъ къ покою. Надо тутъ же отмѣтить еще третій пунктъ; вѣрность принциповъ заключается въ ихъ дѣйствительности, а дѣйствительность въ ихъ примѣнмости, въ ихъ способности двигать изслѣдованіе. Значеніе принципа заключается въ томъ, что онъ выдвигаетъ постановку опредѣленныхъ вопросовъ. Значеніе принципа энергіи заключается въ томъ, что всѣ физическія явленія разсматриваются какъ примѣры энергіи, такъ что о каждомъ новомъ явленіи можно спросить: какая тутъ энергія? Откуда и куда? Какимъ условіямъ подчинено противодѣйствіе? Признаніе дѣйствія на разстояніи, даже если оно, какъ думаетъ Максвеллъ, невѣрно, имѣло огромное научное значеніе потому, что для объясненія вопроса, какъ тѣла могутъ издали дѣйствовать другъ на друга, съ большимъ стараніемъ изслѣдовали свойства промежуточной среды. Тутъ вспоминается положеніе Вилліама Гамильтона, что жизненная ошибка, лучше мертвой истины. Максвеллъ примѣняетъ этотъ взглядъ даже къ атомистическому ученію, предпосылкѣ механическаго пониманія природы. Послѣ того, какъ онъ доказалъ, что никакія причины, которыми мы называемъ естественными, не могутъ доказать существованіе атомовъ и особенно ихъ однородность, онъ говоритъ: «Предположимъ, что наши научныя спекуляціи уже теперь проникли за виѣшнюю видимость вещей, гдѣ господствуетъ происхожденіе и исчезновеніе, и стоятъ у входа въ міръ порядка и совершенства, который и теперь таковъ, какимъ онъ былъ созданъ, совершеннымъ въ числѣ, мѣрѣ и вѣсѣ? Можетъ быть мы заблуждаемся. Еще никто не видѣлъ и не чувствовалъ атома, и наша атомистическая гипотеза можетъ быть вытѣснена новой теоріей о строеніи матеріи. Но все же представленіе о безчисленныхъ, отдѣльныхъ,

однородныхъ и неизмѣняемыхъ частицахъ дало свои плоды человѣческому сознанию».

Такимъ образомъ, если даже атомистическое ученіе невѣрно, оно все же могло быть полезно въ теченіе долгаго времени. Аналогичнымъ образомъ говоритъ онъ и о заключеніи: такъ какъ происходитъ постоянное разсѣяніе физической энергіи, то должно было быть первоначальное состояніе, которое не могло произойти естественнымъ образомъ. Этимъ не сказано, замѣчаетъ онъ, что подобная гипотеза есть послѣднее слово науки; кромѣ того, разсѣянная энергія—это такая энергія, для которой мы не можемъ себѣ представить примѣненія. Это все равно, добавляетъ онъ, какъ говорить о препятствіяхъ, которыя мѣшаютъ ясному проявленію закона природы: на самомъ дѣлѣ это тѣ обстоятельства, которыхъ мы не знаемъ, которыя мы проглядѣли или должны были отложить до позднѣйшаго изслѣдованія; «препятствія»—это построенія, а не естественный фактъ; въ дѣйствіяхъ природы нѣтъ никакихъ препятствій. Кажется, что мы здѣсь слышимъ Спинозу.

Но есть другія мѣста, въ которыхъ Максвеллъ не такъ методиченъ и послѣдователенъ. Какъ и у многихъ естествоиспытателей, на его пути часто лежатъ теологическія представленія, которыя выступаютъ тогда, когда онъ думаетъ, что стоитъ на абсолютной границѣ, или, гораздо чаще, они-то и заставляютъ его думать, что онъ стоитъ на таковой. Подобно тому какъ Декартъ высшіе законы природы выводилъ изъ воли Бога, какъ Ньютонъ объявлялъ, что связь солнечной системы не можетъ быть естественнаго происхожденія, какъ Линней и Кювье говорили тоже самое объ органическихъ типахъ, а въ молодости лордъ Кельвинъ о происхожденіи жизни—подобно этому и Максвеллъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ (которыя нельзя согласить съ приведеннымъ выше) учитъ, что однородные и неизмѣняемые атомы, носящіе отпечатокъ одинаковаго издѣлья (Fabrikat), должны быть созданы; мы стоимъ здѣсь на границѣ всякой науки, т. к. наука не можетъ разсуждать о созданіи изъ ничего. Происхожденіе атомовъ это событіе, которое не могло произойти въ томъ порядкѣ природы, въ которомъ мы теперь живемъ. Но такое событіе должно было произойти, т. к. было бы абсурдомъ представлять себѣ вѣчно существующими однородные элементы. Гдѣ тутъ заключается абсурдъ, Максвеллъ не указываетъ его, и его атомистическое ученіе имѣетъ здѣсь гораздо болѣе догматическій характеръ, чѣмъ другія заявленія, которыя болѣе соответствуютъ интеллектуальной силѣ тонкаго изслѣдователя.

И въ другомъ пунктѣ находитъ Максвеллъ границу науки.

Несмотря на то, говоритъ онъ, что уже давно душа считается не матеріальной, однако, съ давнихъ временъ имѣется предпосылка, что хотя нельзя, ведя изслѣдованіе анатомическимъ и химическимъ путемъ, найти душу, все-таки, отступивъ далеко назадъ, можно встрѣтить матеріальное движеніе, которое не имѣетъ матеріальной причины, а прямо произведено душой. По мнѣнію Максвелля, этотъ взглядъ стоитъ въ противорѣчій съ закономъ сохраненія энергіи; онъ утверждаетъ, что нельзя вѣрить никакому опыту, который допускаетъ значительную разницу, между произведенной живымъ существомъ работой, съ одной стороны, и воспринятой и потраченной энергіей, съ другой. Но какъ же произошло сознание? Приданіе атомамъ психическихъ свойствъ не помогаетъ дѣлу, т. к. нельзя представить себѣ сознание, какъ продуктъ психическихъ атомовъ. Спустившись въ глубь личности, мы находимся по ту сторону границы науки. Объективный фактъ теряетъ силу. Первое положеніе, исходящее отъ субъекта: «я есмь», можетъ совершенно въ одинаковомъ

смыслъ употребляться двумя лицами и поэтому не можетъ быть предметомъ науки.

Къ послѣднему нужно добавить, что для того, чтобы понять съ какой разницей два лица употребляютъ ту же мысль, надо быть въ состояніи наблюдать и сравнивать ихъ мысли; а это даетъ начало эмпирической психологіи. И здѣсь Максвилль останавливается слишкомъ рано; это тѣмъ болѣе странно, что въ вышеприведенномъ отрывкѣ, онъ самъ ссылается на психологическое наблюденіе.

2. Къ новой и своеобразной постановкѣ познавательной проблемы Эрнестъ Махъ (род. 1838) былъ приведенъ рано пробудившимся философскимъ интересомъ, въ связи съ естественно-научнымъ изслѣдованіемъ и особенно съ изученіемъ исторіи естественныхъ наукъ. Этотъ ходъ развитія выступаетъ внѣшнимъ образомъ и въ его ученой дѣятельности, т. е. сперва онъ много лѣтъ былъ профессоромъ физики (въ Прагѣ), а позднѣе профессоромъ философіи (въ Вѣнѣ). Его произведенія касаются, главнымъ образомъ, исторіи естественныхъ наукъ (*Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*. 1872. *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*. 2 Aufl. 1889. *Die Prinzipien der Wärmelehre*. 1896) «Анализъ ощущений» (1886 4 Aufl), представляетъ собою чисто философское произведеніе.

Маху было пятнадцать лѣтъ, когда ему впервые изъ бібліотеки отца попала кантовская «Прологемена». Это произведеніе, какъ онъ самъ позднѣе признается, произвело на него сильнѣйшее впечатлѣніе, и онъ считаетъ за счастье, что онъ такъ рано познакомился съ ходомъ мыслей этого сочиненія. Но онъ не навсегда остался чистымъ кантіанцемъ; «вещь себѣ», казалась ему лишней. Кромѣ того, на него позднѣе повлияло изученіе Спинозы, Гербарта и Фехнера. Ему удалось, какъ говорить онъ, стать на такую точку зрѣнія, которой не пришлось оставить, когда онъ перешелъ отъ физики къ психологіи. Всѣ науки въ конечномъ итогѣ должны составлять одно цѣлое. Махъ ясно видѣлъ, что атомистическое ученіе дѣлаетъ невозможнымъ сохраненіе той же точки зрѣнія при переходѣ отъ физики къ психологіи. Гораздо удобнѣе съ самаго начала представлять себѣ тѣла, какъ мыслительные символы комплекса впечатлѣній. Тогда міръ не будетъ состоять изъ загадочныхъ сущностей, находящихся въ взаимодействіи съ загадочнымъ «я»; краски, звуки, пространственныя и временныя отношенія и т. д., это послѣдніе элементы, связь которыхъ не нужно отыскивать, и которые мы и практически и теоретически воспринимаемъ и ограничиваемъ цѣлесообразнымъ образомъ. Существуетъ только большая, связанная масса впечатлѣній, наиболѣе сильныхъ въ цѣломъ, которую мы называемъ «я» и которое, такимъ образомъ, является противовѣсомъ тому, что мы называемъ міромъ. Я, міръ, духъ, матерія и тому подобныя понятія, это только мыслительные символы, выражающіе границы и различія, сохраненіе которыхъ доказало болѣе или менѣе свою цѣлесообразность.

Этотъ взглядъ былъ высказанъ Махомъ уже въ 1863 году въ его лекціяхъ о психо-физикѣ. Изученіе психологіи чувственныхъ воспріятій вообще оказало большое вліяніе на его мысль. Оно доказало ему, напримеръ, что представленіе о пространствѣ связано съ внѣшними чувствами, и поэтому имѣетъ значеніе только для чувственно воспріемлемаго; мы не имѣемъ права придавать атомамъ, которые не могутъ быть чувственно воспринятыми, пространственные свойства.

Задачей науки является экономное изображеніе явленій, т. е. такое изображеніе, которое употребляетъ строго необходимыя и цѣлесообразныя представленія. Въ этомъ взглядѣ на задачу науки Махъ признаетъ себя

послѣдователемъ Максвелля, но отстаиваетъ свое первенство по отноше-
нію къ Кирхгофу, который придерживался родственнаго воззрѣнія.

Этотъ взглядъ на природу науки согласуется съ гипотезой раз-
витія. Махъ обращаетъ вниманіе на то, что Спенсеръ еще до Дарвина
разматривалъ психическія явленія какъ аккомодацию къ данному въ опытѣ.
Въ своей рѣчи *Über Umbildung und Anpassung in naturwissenschaftlichen*
Denken (1884) онъ развилъ, опираясь на исторію науки, эту
біологическую точку зрѣнія на познаніе. Приспособленіе заключается
частью въ схватываніи, частью въ сведеніи, частью въ соединеніи разно-
образнаго одной точкой зрѣнія; частью же въ выбрасываніи того, что не
необходимо для пониманія. То, что, тѣ или иные явленія берутся за осно-
ванія, опирается на удобство, преданіе и привычку. Но сами явленія,
которыми пользуются для ориентировки, недоступны пониманію. Если
механическія отношенія кажутся намъ болѣе ясными, чѣмъ другія, то это
оттого, что мы болѣе къ нимъ привыкли. Наше пониманіе заключается
всегда въ томъ, что мы непривычное непонятное сводимъ къ привычному
непонятному. Желая дать какому-нибудь привычному сужденію значеніе
въ иной области, нежели въ той, въ которой оно первоначально создано,
мы должны провѣрить подходитъ-ли оно къ новому случаю; иначе это
было бы предрѣшеніемъ вопроса. Наше познаніе постоянно работаетъ пу-
темъ борьбы между истинными сужденіями и предразсудками. Какъ живыя
существа не сразу создаютъ новый органъ для новой, ставшей необходимой
функции (напримѣръ, плавающее или летающее позвоночное животное), а пы-
таются использовать уже готовые органы, такъ и наука пользуется преобразо-
ваніемъ старыхъ идей для изображенія новыхъ знаній. Въ ньютоновскомъ
«притяженіи» сохранилось нѣчто отъ стараго представленія объ исканіи
естественнаго мѣста. Благодаря этому можно себѣ представлять новое,
простымъ и бережливымъ образомъ.

Арифметика избавляетъ отъ непосредственнаго счисленія, т. к. число
какъ разъ выражаетъ, что два рода опредѣленій могутъ быть тожде-
ственны, даже когда опредѣляемое другое. Махъ отмѣчаетъ, что уже
Максвелль училъ, что значеніе численныхъ понятій основано на аналогіи.
Геометрія, изслѣдуя взаимоотношеніе различныхъ мѣръ, этимъ избавляетъ
насъ отъ непосредственнаго измѣренія. Зрительное и осязательное про-
странство не одно и тоже, но передвиженіе въ одномъ мѣстѣ соответствуетъ пере-
движенію въ другомъ. Количественныя опредѣленія проще и шире каче-
ственныхъ, и облегчаютъ обзоръ и толкованіе большихъ группъ зна-
ній. Такія опредѣленія возможны въ естественныхъ наукахъ, благодаря
понятіямъ «силы», «массы», «атома». Эти понятія только мыслительныя
средства; ихъ значеніе состоитъ въ томъ, что они вызываютъ въ памяти
бережливымъ образомъ распределенное знаніе, хотя многіе естествоисы-
слители признають ихъ реальность и видъ мышленія. Причинная зависимость
обозначаетъ тѣснѣйшее содиненіе, какое только можетъ выразить описаніе;
оно имѣетъ логическое, а не физическое значеніе. То же относится и къ
принципу непрерывности. Мы устанавливаемъ непрерывность, т. к. дока-
зано, что съ разстояніемъ растетъ различіе между членами ряда, тогда
какъ оно уменьшается, чѣмъ ближе члены другъ отъ друга, и подъ конецъ,
отъ насъ исчезаетъ. Преимущество примѣненія принципа непрерывности
всюду, гдѣ только оно возможно, заключается въ томъ, что мы къ
малѣйшимъ различнымъ частямъ подлежащей системы, можемъ примѣ-
нять тѣ же соображенія, что и къ самымъ большимъ. Только опытъ
рѣшитъ, какъ далеко это можетъ продолжаться.

Экономія мышленія въ примѣненіи къ опыту, показываетъ, какъ
легко усмотрѣть изъ предыдущаго послѣдующее примѣненіе аналогій. Въ

своей статьѣ «Die Aehnlichkeit und die Analogie als Leitmotiv der Forschung» (въ первомъ томѣ «Annalen der Naturphilosophie Оствальда»), Махъ разбираетъ это понятіе. Аналогія обозначаетъ такое отношеніе между двумя системами понятія, при которомъ ясно выступаетъ, какъ различіе между соотвѣствующими двумя понятіями, такъ и сходство ихъ взаимнаго отношенія. Она дѣлаетъ возможнымъ объединенное представленіе о разнородныхъ явленіяхъ, и поэтому имѣетъ огромное біологическое и теоретикопознавательное значеніе; это, доказываетъ вся исторія естественныхъ наукъ. Но аналогія не есть тождество и нужно различать методъ изслѣдованія отъ его результатовъ;

Механическое пониманіе природы основано на общей аналогіи между движеніемъ массъ въ пространствѣ и качественными измѣненіями вещей (температура, электрическое состояніе и т. д.). Изъ того, что эту аналогію можно провести въ такомъ большомъ объемѣ, вовсе не слѣдуетъ, что всѣ физическіе процессы суть въ сущности процессы механическіе. Механическіе законы служатъ только формальными образцами. Движенія тѣлъ въ пространствѣ, это самыя простыя и наглядныя процессы, которые мы легче все можемъ прослѣдить въ нашей фантазіи. Каждый физическій процессъ, будь это теплота, электричество и такъ далѣе, имѣетъ механическую сторону, которая выражается расширеніемъ, дрожаніемъ, притяженіемъ и т. д. Поэтому мы въ состояніи, посредствомъ механическихъ аналогій, представить и выяснить физическіе процессы, хотя мы и не имѣемъ права сказать (какъ напримѣръ, Вундтъ), что всѣ физическія причины—двигательныя причины. Чисто механическихъ процессовъ не существуетъ, т. к., кромѣ простого движенія, всегда происходятъ магнетическія и электрическія дѣйствія и тепловые процессы. Каждый процессъ въ сущности принадлежитъ соединеннымъ областямъ физики.

Это пониманіе нашего познанія не есть уничтоженіе науки. Оно не отнимаетъ отъ насъ никакой важной точки зрѣнія, а только поверхностныя. Оно удаляетъ тотъ догматизмъ, который проникъ ко многимъ изслѣдователямъ.

Міросозерцаніе, возможное на основѣ такой теоріи познанія, не можетъ быть матеріализмомъ. Качественныя различія впечатлѣній не могутъ быть выведены изъ числа количественныхъ отношеній и соединеній, психическое не можетъ быть выведено изъ физическаго. Физика и психологія, въ сущности, разсматриваютъ то же самое, а именно комплексы ощущеній, но разсматриваютъ это съ различныхъ точекъ зрѣнія.

Міръ нельзя назвать простой суммой ощущеній; за ними существуютъ опредѣленныя функціи, и познаніе отношеній между этими функціями есть познаніе дѣйствительности. Различіе между идеализмомъ и реализмомъ съ теоретической точки зрѣнія индифферентно. Элементы бытія мы называемъ ощущеніями, когда мы ихъ рассматриваемъ какъ элементы психическаго міра. Задача науки состоитъ въ томъ, чтобы отыскать законѣрную связь всего происшедшаго. Естественно стремится она къ монизму.

Можетъ быть Махъ тутъ слишкомъ легко разрѣшаетъ большія трудности. Общіе физикъ и психологін «элементы» являются довольно мистическими и неопредѣленными, какъ туманная масса безъ строенія и расчлененія. Во всякомъ случаѣ, различіе между физикой и психологіей основано на такомъ раздѣленіи работы, которое доказало свою высоту. Но это дѣленіе работы не легко прекращается; оно принимаетъ характеръ предразсудка, который до тѣхъ поръ оказываетъ сопротивленіе, пока опредѣленныя знанія не сдѣлаютъ необходимымъ новыя интеллектуальныя приемы. Именно тотъ фактъ, что раздѣленіе работы является необходимымъ и цѣлесообразнымъ, указываетъ на космологическія требованія. Бытіе не можетъ

быть столь простымъ, какъ это думаетъ Махъ, разъ для его пониманія необходимы различныя точки зрѣнія. Монизмъ можетъ быть достигнутъ путемъ борьбы съ гораздо большими противорѣчiями, чѣмъ тѣ, которыя признаетъ Махъ.

Кромѣ того, взаимная связь, отношенiе между элементами и ихъ функциональными отношенiями остается неяснымъ. Для элементовъ, конечно, безразлично стоятъ ли именно они въ этихъ опредѣленныхъ отношенiяхъ, или наоборотъ отношенiя обусловлены элементами. Но въ чемъ же состоитъ дѣйствительность? Она не можетъ исключительно состоять изъ функциональныхъ отношенiй. Тутъ поднимается цѣлый рядъ вопросовъ объ отношенiи единичнаго къ общему, разрѣшенiе которыхъ имѣетъ значенiе для всего міросозерцанiя.

То, что Махъ не такъ далеко прослѣдилъ проблему, не уменьшаетъ значенiе его работы, которая оказала очень плодотворное влiенiе и возбуждаетъ къ себѣ все возрастающее вниманiе.

3. Генрихъ Герцъ раздѣляетъ теоретико-познавательныя идеи Маха (род. 1857 г. въ Гамбургѣ, ум. 1894 профессоромъ физики въ Боннѣ). Генiальный, столь рано умершiй изслѣдователь особенно знаменитъ экспериментальнымъ доказательствомъ тождественности свѣта и электричества; это открытiе, по мнѣнiю Эрстеда, подтверждаетъ идеи Фарадея и вычисленiя Максвелла. Въ своей рѣчи на конгрессѣ нѣмецкихъ естествоиспытателей въ 1889 году, онъ въ ясной и доступной формѣ изложилъ свои открытiя («Über die Beziehungen zwischen Licht und Elektrizität»). Въ введенiи къ третьему тому сочиненiй Герца, его учитель, Гельмгольцъ далъ характеристику замѣчательнаго изслѣдователя и хода его научнаго развитiя. Мы здѣсь будемъ имѣть дѣло только съ его пониманiемъ первоосновъ своей науки, а также съ характеристикой, которую онъ даетъ работѣ познанiя. Это онъ выражаетъ въ ясной и содержательной статьѣ, въ введенiи къ его «Prinzipien der Mechanik (Werke III).

Задачей науки является выведенiе будущаго изъ прошлаго. Съ этой цѣлью мы создаемъ призраки или символы такого состоянiя, мысленно-необходимыя слѣдствiя котораго являются образами естественно-необходимыхъ слѣдствiй представленныхъ предметовъ. Знанiе говоритъ, что возможно то, что указываетъ на согласiе между природой и нашимъ духомъ. Но необходимо помнить, что наши образы сходятся съ дѣйствительностью только въ согласiи между интеллектуальной и природной необходимостью. Мы никогда не сможемъ узнать сходятся ли они и въ остальномъ.

Такимъ образомъ, мы имѣемъ возможность создавать многiе, одинаково логическiе и послѣдовательно примѣнимые образы; преимущество мы даемъ простѣйшему. Во всякомъ случаѣ, такъ какъ природа нашего духа именно и проявляется при создании образовъ, нѣтъ возможности исключить ненужныя и непримѣнимыя элементы. Простота можетъ становиться все больше, а примѣнимость снова нужно испытывать. Пользя доказать, что природа сама избираетъ простѣйшiй путь.

Въ своемъ изложенiи механики Герцъ считаетъ достаточными символы: время, пространство и масса; понятiя же «энергiя» и «атомъ» онъ считаетъ излишними. Ни энергiю, ни атомы, мы не можемъ наблюдать. Мы видимъ только массы въ движенiи. Но то, что мы видимъ, не представляетъ полной закономерности и связи. Мы поэтому должны принять, что разнообразiе истинаго міра шире разнообразiя того міра, который открыть нашимъ чувствомъ. Если мы хотимъ имѣть законченную, закономерную картину міра, мы должны предполагать за вещами, которыя мы видимъ, еще другiя, невидимыя вещи. Это скрытое мы можемъ проще всего представить себѣ какъ движущiяся массы, которыя только тѣмъ и отли-

чаются отъ видимыхъ массъ, что онѣ недоступны нашимъ чувствамъ и обычнымъ средствамъ воспріятія. Объ «энергіи» мы говоримъ въ томъ случаѣ, когда мы должны опредѣлить взаимное отношеніе двухъ движеній: подъ «энергіей» мы подразумѣваемъ частью причину, частью слѣдствіе движенія; энергія только производное понятіе. Понятіе «атома» тоже чистѣйшая абстракція; намъ дана только матеріальная система, а не отдѣльныя частицы массы.

Само собою понятно, что мы предоставляемъ механикѣ удовольствоваться или нѣтъ тѣмъ предпосылками, на которыхъ останавливается Герцъ. Намъ тутъ только интересно увидѣть, какъ выдающійся естествоиспытатель пытается распредѣлить свою умственную работу. Нельзя отрицать, что это распредѣленіе обуславливается его собственной специальной научной областью работы. Великое открытіе Герца заключается въ томъ, что электрическія колебанія представляютъ тѣ же отношенія, что свѣтъ и тепловые лучи; такимъ образомъ, въ пространствѣ должно проходить гораздо больше движеній, чѣмъ это непосредственно показываютъ наши чувства. Естественно, что невидимыя массы и движенія должны были играть главную роль въ научной фантазіи Герца; въ этомъ отношеніи онъ имѣлъ великаго противника въ Фарадѣѣ, который старался исключать все невидимое и сомнѣвался въ дѣйствительности пустого пространства и силы на разстояніи. Сомнительно, чтобы было возможно совершенно исключить понятіе энергіи; въ сущности, и Герцъ хочетъ только свести его къ подчиненному, выведенному понятію. Быть можетъ, у него получился бы иной взглядъ на этотъ предметъ, если онъ бы ближе остановился на проблемѣ причинности. Причинность онъ признастъ только какъ необходимую предпосылку, въ формѣ принятаго основанія, что различныя положенія матеріальной системы стоятъ въ опредѣленныхъ закономѣрныхъ отношеніяхъ. При строгой и пунктуальной постановкѣ проблемы причинности, мы должны остановиться на отдѣльныхъ моментахъ, во время, которыхъ предыдущее состояніе должно исчезнуть, а новое еще не выступило. Тутъ понятіе «энергіи» обозначаетъ ожиданіе того, что должно случиться, увѣренность, что будущее стоитъ въ закономѣрной связи съ прошедшимъ. Самъ Герцъ говорилъ, что мы говоримъ объ энергіи въ то время какъ происходитъ процессъ, посредствомъ котораго мы будущія свѣдѣнія выводимъ изъ прошедшихъ (Einleitung S. 14). Въ извѣстномъ смыслѣ мы постоянно живемъ такими моментами;—слѣдовательно, «вспомогательное понятіе» постоянно необходимо и тѣмъ больше, чѣмъ интенсивнѣе интеллектуальная работа.

Отъ Маха Герцъ отличается тѣмъ, что онъ больше подчеркиваетъ символичность нашихъ понятій, чѣмъ ихъ экономію. Онъ придаетъ особое значеніе стремленію къ нагляднымъ образамъ, и его стремленіе уничтожить такія понятія, какъ «сила» или «атомъ» основано быть можетъ на томъ, что они не даютъ ясныхъ представленій. Вѣроятно, онъ былъ визуалистомъ и былъ увѣренъ, что для прямого измѣренія, зрительные символы имѣютъ преимущество надъ моторными (мускульными). Сила, это символъ, указывающій на мускульное напряженіе; послѣднее же измѣряется только проявленнымъ движеніемъ.

Мнѣ представляется очень интереснымъ, что герцовское опредѣленіе истины научныхъ символовъ находится въ тѣсномъ согласіи съ единственнымъ опредѣленіемъ, которое можно дать истинѣ нашихъ чувственныхъ качествъ; учитель Герца, Гельмгольцъ, ясно изображаетъ это въ «*Physiologischen Optik*» слѣдующими словами: «Такъ какъ качество нашихъ ощущеній даетъ намъ свѣдѣніе о своеобразности внѣшняго воздѣйствія, которымъ оно вызвано, то оно можетъ быть только знакомъ этого воздѣйствія, а не его копіей...» Знакъ можетъ не имѣть никакого сходства съ тѣмъ, чымъ онъ

знакомъ является. Отношеніе между ними ограничивается тѣмъ, что тотъ же объектъ, придя въ дѣйствіе при тѣхъ же обстоятельствахъ, вызоветъ тотъ же знакъ... Мы называемъ наши представленія о внѣшнемъ мірѣ истинными, или они намъ даютъ достаточныя указанія о послѣдствіяхъ нашихъ дѣйствій по отношенію къ внѣшнему міру, и мы можемъ вывести вѣрные заключенія объ ожидаемыхъ измѣненіяхъ послѣднихъ».

4) Своеобразную противоположность Герцу представляетъ знаменитый химикъ, Вильгельмъ Оствальдъ; онъ старается сдѣлать основнымъ понятіемъ энергію, понятіе которой Герцъ стремится вычеркнуть. Было бы очень интересно знать, не является ли Оствальдъ моторнымъ типомъ, подобно тому какъ Герцъ кажется визуалистомъ; впрочемъ, ихъ противорѣчіе коренится быть можетъ въ родѣ ихъ занятій; химику больше, чѣмъ физику приходится думать объ отношеніяхъ энергій, въ то время, какъ физикамъ легче провести зрительныя схемы, которыя для химиковъ носятъ гипотетическій отпечатокъ.

Оствальдъ (род. 1843 г., съ 1887 г. профессоръ химіи въ Лейпцигѣ) борется со всякимъ матеріализмомъ, сводя всю матерію къ энергій. Эта мысль впервые выступаетъ въ его рѣчи на конгрессѣ нѣмецкихъ естествоиспытателей въ 1895 г. («Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus») и подробно развивается въ посвященной Маху «Naturphilosophie» (1902 г.). Онъ и дальше стремится къ разрѣшенію вопросовъ, лежащихъ на границѣ естествознанія и философіи, основавъ новую газету «Annalen des Naturphilosophie».

Все энергія, не существуетъ ничего, кромѣ энергій! Это основное положеніе Оствальда. Всѣ свойства матеріи сводятся къ энергій: масса есть способность къ двигательной энергій; заполненіе пространства—это энергія объема; вѣсъ—это особый видъ энергій положенія; химическія свойства это различные виды энергій, выступающіе при превращеніи матеріи. Энергія это работа или все, что отъ работы происходитъ или въ работѣ измѣняется. Это понятіе самое общее изъ всѣхъ, которыя когда-либо создавала наука. Оно охватываетъ кѣкъ состояніе (субстанціональность), такъ и дѣйствіе (каузальность). Если подъ субстанціей подразумѣвать существующее, то энергія есть истинная субстанція. Она изливается солнцемъ на землю, примѣняется непосредственно или сохраняется въ видѣ химической энергій, чтобы потомъ быть потребленной жизненной дѣятельностью.

Мы чувствуемъ потребность создать такія понятія, какъ «матерія» и «тѣла» только тогда, когда соединенія различныхъ энергій создаютъ сложное состояніе равновѣсія. Для того, чтобы что-нибудь произошло, должна быть разница въ силахъ разныхъ энергій. На самомъ дѣлѣ существуетъ только приближеніе къ полному равновѣсію. Законъ сохраненія матеріи или матеріальныхъ элементовъ обозначаетъ только, что элементы могутъ быть вновь воспроизведены послѣ того, какъ они создали какое-либо связанное цѣлое.

Такъ какъ Оствальдъ стремится дать не только теорію познанія, но и философію природы, онъ хочетъ и сознательную жизнь подвести подъ ту же точку зрѣнія, съ которой онъ разсматриваетъ соединенную органическую и неорганическую природу. По его воззрѣнію сознаніе тоже энергія. Тотъ фактъ, что мы все внѣшнее представляемъ, какъ энергію, объясняется тѣмъ, что всѣ сознательные процессы носятъ характеръ энергій. Изслѣдованіемъ вниманія, воспоминанія, стремленія и воли, Оствальдъ стремится доказать это положеніе. Онъ указываетъ на сильно подчеркнутый Кантомъ синтетическій характеръ сознанія, который проявляется въ томъ, что всѣ психическія переживанія стоятъ между собой во внутренней связи, какъ будто они произошли въ одномъ и томъ же мозгу или умѣ. Сознательная энергія проявляется въ этой связи. Такъ какъ наши представленія о внѣшнемъ мірѣ

опредѣляются природою нашего сознанія, не мудрено, что они носятъ тотъ же отпечатокъ, какъ само сознаніе. Значеніе сознательныхъ явленій заключается въ томъ, что они дѣлаютъ возможнымъ собраніе знаній, такъ что прежнія переживанія можно сравнивать съ новыми.

Оствальдъ думаетъ, что этимъ онъ разрѣшилъ проблему отношенія между физическимъ и психическимъ. Совершенно ясно, что опредѣленіемъ духовной энергіи, какъ безсознательной и сознательной нервной энергіи, заново ставится проблема, такъ какъ является вопросъ какъ происходитъ переходъ отъ безсознательной къ сознательной нервной энергіи. Этому не помогаетъ отвѣтъ, что это происходитъ посредствомъ вниманія, такъ какъ тутъ заранѣе предполагается, что оно связано съ сознаніемъ; такимъ образомъ, мы движемся въ кругу; безъ этой предпосылки не легко понять, какъ происходитъ сознаніе путемъ взаимодействія двухъ безсознательныхъ процессовъ. Понятіе нервной энергіи является у Оствальда совершенно мистическимъ понятіемъ.

Это находится въ связи съ тѣмъ, что оствальдовское ученіе объ энергіи опирается прежде всего на предметы и знанія изъ области вѣшняго міра. Энергію онъ опредѣляетъ, какъ то, что слѣдуетъ изъ работы и обращается въ работу. Но работа, о которой здѣсь идетъ рѣчь, заключается въ преодолѣніи движеніемъ сопротивленія. Только фиктивно выводить онъ геометрическія свойства изъ своего понятія энергіи; они такъ же первоначальны, какъ и чисто динамическія свойства. Масса и энергія коррелятивныя, опредѣляющія другъ друга понятія. Масса опредѣляется постояннымъ отношеніемъ между энергіей и увеличеніемъ скорости, а энергію можетъ узнать, принимая заранѣе извѣстными массу и увеличеніе скорости. Увеличеніе скорости узнается измѣреніемъ пространственныхъ и временныхъ отношеній. Такимъ образомъ, съ понятіемъ физической энергіи мы не выходимъ изъ области пространства. Какъ Герцу и Маху не удалось исключить понятія энергіи, такъ и Оствальду понятіе матеріи. До сихъ поръ ни ему, никому другому не удалось установить понятія энергіи, лежащаго въ основѣ, какъ понятія психической энергіи, проявляющагося въ схватываніи и расчлененіи элементовъ сознанія, такъ и понятія физической энергіи, проявляющагося въ преодолѣніи сопротивленія въ пространствѣ.

II. Естественная исторія проблемъ.

Рихардъ Авенариусъ на философскомъ поприщѣ достигъ пониманія познанія, родственнаго тому, къ которому Максвеллъ и Герцъ пришли путемъ размысленія надъ принципами науки, а Махъ изученіемъ исторіи естествознанія,

Авенариусъ (род. 1843) учился въ Лейпцигѣ; черезъ фیزیолога Людвигъ онъ познакомился съ строго механическимъ пониманіемъ природы и его примѣненіемъ къ органическимъ явленіямъ, а философъ Дробнишъ ввелъ его въ философію Гербарта съ ея ученіемъ о представленіяхъ, какъ о проявленіи душевной потребности самосохраненія. Изученіе Спинозы имѣло для него огромное значеніе, представивъ ему грандіозную попытку свденія всѣхъ мыслей на одну. Его первое произведеніе касается философіи Спинозы («*Über die beiden ersten Phasen des Spinosischen Pantheismus*» 1868). Съ большимъ остроуміемъ онъ пытается доказать, что система Спинозы создается путемъ смѣшенія трехъ различныхъ рядовъ идей, — религіознаго, выраженнаго понятіемъ Бога, естественно-научнаго — понятіемъ природы и чисто метафизическаго — понятіемъ субстанціи. Эти три понятія у Спинозы выражали одно и то же (*deus-natura-substantia*). Сведеніе органическаго на механическое, пониманіе представленій, какъ про-

явленія самосохраненія и изученіе самой послѣдовательной попытки ученія тождественности подготовляли авенариусовское пониманіе познанія, которое онъ впервые высказалъ въ статьѣ «Philosophie als Denken der Welt gemass dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung» (1876). Онъ исходитъ изъ факта, что сознаніе не обладаетъ безконечной силой представленія; поэтому при мышленіи необходима экономія. Нужно стараться свести незнакомое на знакомое. Это пропекудиритъ при всякомъ признаваніи и при всякомъ пониманіи. Вообще, видно стремленіе по возможности уменьшить различіе и разнообразіе. Философія является научнымъ стремленіемъ мыслить содержаніе даннаго въ опытѣ съ возможно меньшей затратой силы. Она стремится достигнуть, чистаго знанія, путемъ исключенія изъ познанія тѣхъ представленій, которые не содержатся въ опытномъ данномъ; когда это достигнуто, то на мышленіе о данномъ употребляется ровно столько силы, сколько оно требуетъ.

Въ 1877 г. Авенариусъ былъ назначенъ профессоромъ философіи въ Цюрихѣ и здѣсь разработалъ свое главное произведеніе «Kritik der reinen Erfahrung». Это ученіе пытается объяснить условія происхожденія чисто біологическимъ и психологическимъ путемъ. Авенариусъ хочетъ вѣтатъ по отношенію къ проблемѣ на точку зрѣнія психо-физическаго экспериментатора или психіатра, т. е., изучить проблему естественно-научнымъ путемъ. Онъ думаетъ, что все углубляющееся очищеніе мышленія отъ элементовъ, которые не содержатся въ опытномъ данномъ ведетъ къ постоянному приближенію къ «чистому знанію». Это есть приближеніе къ чисто эмпирическому міропониманію. Какъ создается такое міропониманіе онъ выясняетъ въ своемъ произведеніи «Der menschliche Weltbegriff» (1891), которое дополняетъ его основное произведеніе исканіемъ причины «нечистоты» знанія въ анимизмѣ и, вообще, въ потребности понимать вещи по аналогіи съ самимъ собой.

Произведеніе Авенариуса есть результатъ серьезнаго мышленія, опирающагося на массу наблюденій и примѣровъ. Но вредитъ его вліянію введеніе очень искусственной и совершенно ненужной терминологіи, которая отпугиваетъ читателей. По этой причинѣ его значительная мыслительная работа не получила заслуженнаго признанія въ широкихъ кругахъ. Чрезмѣрные занятія разстроили его здоровье. Напрасно онъ искалъ облегченія въ курортахъ, напр., въ Скотеборгѣ, взморьѣ Копенгагена; тутъ онъ меня впервые (познакомился съ нимъ раньше въ Цюрихѣ), во время прогулокъ въ Тиргартенѣ ввелъ въ «чистое знаніе». Черезъ нѣсколько лѣтъ онъ умеръ (1896). Рѣдкая энергія мышленія въ соединеніи съ художественнымъ интересомъ и откровенное кроткое настроеніе — вотъ основныя черты его образа, который останется въ памяти всякаго, входившаго съ нимъ въ личныя сношенія.

При характеристикѣ философіи Авенариуса я не буду ни слѣдовать за его изложеніемъ, ни примѣнять его терминологію. Неоднократное изученіе его главнаго произведенія ясно показало мнѣ, что можно гораздо проще изложить его мысли, чѣмъ это сдѣлалъ онъ самъ, и что только такимъ образомъ можно вполнѣ оцѣнить ихъ значеніе.

Авенариусъ хочетъ дать естественную исторію проблемъ, показавъ физиологическимъ, психологическимъ и историческимъ путемъ при какихъ условіяхъ онѣ возникаютъ, обостряются, разрѣшаются или исчезаютъ. Матеріалъ для этихъ изслѣдованій можно найти повсюду: дитя, дикарь, практический человекъ и религіозно вѣрующій имѣютъ такъ же свои проблемы, какъ и люди философіи и науки. Тутъ все въ одинаковомъ положеніи поставлены, такъ какъ дѣло идетъ о томъ, что есть слѣдствіе естественныхъ, общечеловѣческихъ отношеній. Разница только въ томъ, что науч-

ная постановка и разрѣшеніе проблемы ближе стоятъ къ чистому знанію т. е. къ воспроизведенію даннаго въ опытѣ безъ субъективныхъ добавленій.

Проблема всюду, гдѣ только она можетъ возникнуть, является показателемъ напряженнаго отношенія (Vitaldifferenz) между индивидуумомъ и окружающей средой, происходящаго отъ того, что исходящія отъ среды возбужденія требуютъ большей или меньшей энергіи, чѣмъ та, которая находится въ распоряженіи индивидуума. Если возбужденіе (R) и энергія (E) вполне соотвѣтствуютъ другъ другу (что можно выразить $R = E$), то мы имѣемъ высшую степень сохраненія жизни («vitale Erhaltungsmaximum»). Происходитъ признаваніе среды; индивидуумъ чувствуетъ себя въ мірѣ родномъ и довѣряетъ своимъ воспріятіямъ и представленіямъ. Когда же измѣненія среды требуютъ отъ индивидуума новой и большей работы, а вмѣстѣ съ тѣмъ количество энергіи не прибавляется или ея способъ примѣненія не измѣняется, то возникаетъ проблема (это отношеніе можно выразить черезъ $R > E$).

Индивидуумъ находитъ отклоненія, исключенія и противорѣчія въ опытномъ данномъ; это кажется «чѣмъ-то другимъ», чѣмъ прежнее, можетъ быть «чѣмъ-то чудеснымъ»; увѣренность теряется и индивидуумъ чувствуетъ себя чужимъ въ мірѣ.

Кажется настоящая проблема есть нѣчто въ родѣ тоски по родинѣ и заключается въ себѣ стремленіе уничтожить отчужденность. Съ ростомъ культуры, образованія и знаній возрастаетъ возможность подобной отчужденности. Если же, наоборотъ, энергія возрастаетъ сильнѣе возбужденія (что можно выразить черезъ $E > R$), или послѣднее исчезаетъ, то проблема возникаетъ изъ противоположнаго основанія: недостаетъ примѣненія энергіи; послѣдняя освобождается въ непривычномъ направленіи, которое не определено даннымъ въ опытѣ; является стремленіе вдаль; исканіе опасности, страданій; наступаетъ время эмансипаціи, «бури и натиска» — вообще время практическаго идеализма. Послѣдней формы Авенариусъ касается лишь вкратцѣ. Онъ могъ бы привести въ качествѣ ея представителей Руссо и другихъ «субъективныхъ» мыслителей. Юмъ въ своемъ психологическомъ ученіи о познаніи придаетъ большое значеніе этому пункту, и мы увидимъ, что Ницше и Гюйо основываютъ всю свою философію на этомъ отношеніи.

Авенариусъ болѣе всего занимается тѣмъ отношеніемъ, при которомъ возбужденія требуютъ иной и большей работы, чѣмъ та, которая соотвѣтствуетъ энергіи индивидуума въ данное время ($R > E$). Для ближайшаго изслѣдованія того, что произойдетъ изъ этого отношенія, Авенариусъ считаетъ наиболѣе научнымъ, т. е., наиболѣе приближающимся къ чистому опыту, примѣнять физиологическій способъ наблюденія и, такимъ образомъ, разсматривать вызываемые постановкой проблемъ процессы, какъ процессы центральной нервной системы. Нужно считать то, что проявляетъ индивидуумъ во время постановки, разсмотрѣнія и разрѣшенія проблемы, какъ симптомы того, что происходитъ въ центральной нервной системѣ.

Мы, такимъ образомъ, имѣемъ два ряда («Vitalreihen»): одинъ субъективный—выраженный словами состоянія субъекта и другой объективный—измѣненія въ центральной нервной системѣ. Первый является математической функціей послѣдняго, и мы можемъ назвать субъективный рядъ зависимымъ, а объективный независимымъ жизненнымъ рядомъ. Только въ видахъ цѣлесообразности мы называемъ объективный рядъ независимымъ. Можно само по себѣ обернуть отношеніе обоихъ рядовъ, и Авенариусъ слѣдующими словами выражаетъ свою основную точку зрѣнія: «Я не знаю ни физическаго, ни психическаго, а только третье».

При болѣе точномъ изслѣдованіи его изложенія ясно что онъ за-

блуждается, если хочет положить въ основу объективный рядъ. Последнему посвященъ первый томъ его произведенія, а объективному ряду второй. Изложеніе перваго тома имѣетъ ту особенность, что въ немъ не приводится специальныхъ примѣровъ; послѣдніе появляются впервые во второмъ томѣ и въ общемъ они «субъективнаго» рода. Такимъ образомъ, только субъективный рядъ обладаетъ большимъ богатствомъ фактовъ, а объективный даетъ только очень сухое и чисто схематическое изложеніе; вслѣдствіе этого только тогда мы можемъ понять эту сухую схему, если подыщемъ психическіе корреляты. Это обстоятельство очень характерно для отношенія между психологіей и физиологіей и содержитъ предостереженіе для возрѣнія, что нужна большая «научность» въ признаніи біологическаго метода единственно правильнымъ для изслѣдованія вопросовъ, подобныхъ тѣмъ, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь.

Жизненный рядъ есть процессъ, при помощи котораго достигается новое равновѣсіе; послѣ того, какъ прежнее было уничтожено постановкой проблемы. Онъ имѣетъ три стадіи, которыя мы (придерживаясь субъективнаго ряда) можемъ назвать давленіемъ, работой и освобожденіемъ. Первая стадія можетъ проявляться различнымъ образомъ: какъ потребность и желаніе, какъ требованіе, сомнѣніе, боязнь, боль, раскаяніе и заблужденіе. Мы должны отмѣтить, что тутъ рѣчь идетъ какъ о чистой теоріи, такъ и о проблемахъ и напряженныхъ отношеніяхъ практической жизни. Вторая стадія выступаетъ, какъ дѣйствіе или стремленіе, борьба или однообразная дѣятельность, какъ рискъ, при которомъ личность ставитъ себя на карту, или, какъ терпѣливое нанизываніе условій для разрѣшенія задачи. Третья стадія—это время чувства побѣды и удовлетворенія.

Третья стадія—разрѣшеніе (Deproblematisation) достигается различными способами. Если напряженіе не особенно значительно, то оно можетъ быть уничтожено приведеніемъ въ прежнее состояніе, что и происходитъ или путемъ измѣненія среды, или путемъ временнаго приспособленія индивидуума. Если же напряженіе больше, то подстановка должна произойти съ помощью привычки, или упражненія, или путемъ развитія новыхъ состояній или способностей. Для полнаго разрѣшенія требуется развитіе функций, соответствующихъ постоянному и общему отношенію, которыя могутъ представитъ среду такъ, чтобы въ будущемъ индивидуумъ сталъ независимъ отъ существенныхъ измѣненій. Тоска по родинѣ путемъ возстановленія ведетъ къ старой родинѣ, а черезъ подстановку влечетъ къ достиженію новой. Это разрѣшеніе можетъ быть чисто индивидуальнымъ (напр., путемъ сохраняемаго отдѣльной личностью міросозерцанія); но оно можетъ быть также социальнымъ (напр., народная религія) и универсальнымъ (напр., наука).

Содержаніемъ формальной логики являются формы, въ которыхъ жизненные ряды достигли универсальнаго разрѣшенія. Различія здѣсь сведены къ возможно малому, и, такъ называемый, принципъ тождества представляетъ, въ сущности, требованіе такого сведенія, при помощи котораго можетъ быть достигнуто «гетеротическій минимумъ» т. е., возможно меньшее различіе въ содержаніи знанія. Необходимо исключить элементы, имѣющіе индивидуальное и преходящее значеніе, исходящіе изъ наслѣдственности и преданія, и удержать тѣ, которые имѣютъ постоянное примѣненіе. Если назвать эти элементы α , а эти α , то выйдетъ, что $y = f(\alpha, \alpha)$ равно 0. Этимъ путемъ индивидуальное и социальное разрѣшеніе совершаетъ переходъ къ универсальному и мы тѣмъ болѣе приближаемся къ чистому знанію, чѣмъ больше мы производимъ наблюденій и, чѣмъ больше ихъ продумываемъ; логически прочными будутъ тѣ элементы, которые имѣютъ универсальное значеніе (сдѣловательно α , а не α).

Но существуетъ разница между логической и біологической прочностью.

Можетъ случиться, что индивидуумы, народы и эпохи не могутъ обойтись безъ нѣкоторыхъ представленій; хотя они и не имѣютъ универсальной цѣнности (слѣдовательно, принадлежатъ къ классу α , а не къ классу α). Являются законы охраненія, которые избѣгаютъ контроля знанія. Къ нимъ принадлежатъ многіе элементы индивидуальных міросозерцаній, народныхъ религій, философскихъ системъ и естественно-научныхъ гипотезъ и принциповъ. Такіе законы охраненія, конечно, могутъ измѣняться; біологически необходимое мѣняется вмѣстѣ съ обстоятельствами. Ихъ оправданіе опирается, можетъ быть, какъ разъ на ихъ неизбѣжность; ихъ значеніе уже затѣмъ «постулируется».

То, что для одного является проблемой, не всегда проблема для другого; послѣдній можетъ думать, что онъ обладаетъ рѣшеніемъ, или могутъ отсутствовать условія, требующія возникновенія проблемы; то, что проблема—одному, можетъ казаться рѣшеніемъ—другому (напр., созданіе изъ ничего). Чисто субъективный симптомъ («увѣренность», «очевидность») не даютъ гарантіи, что достигнуто истинное разрѣшеніе, и что невозможна новая постановка проблемы. Могутъ все снова освобождаться жизненные ряды, пока постоянно повторяющіяся возбужденія не приведутъ къ полному исключенію ненужныхъ и непрочныхъ побочныхъ представленій (α), пока энергіи не будетъ освобождаться ни больше, ни меньше, чѣмъ этого нужно (α). Постоянно происходитъ этотъ процессъ исключенія, при помощи котораго мы приближаемся къ гетеротическому минимуму. Основная точка зрѣнія чистаго знанія заключается въ томъ, что познаніе состоитъ, главнымъ образомъ, изъ описанія, которое употребляетъ по возможности количественныя, а не качественныя опредѣленія, путемъ постоянного указыванія эквивалентовъ и выведенія послѣдующаго изъ предыдущаго. Въ практическомъ отношеніи происходитъ аналогичное развитіе, такъ какъ опредѣляется, что самая прочная соціальная жизнь есть та, при которой соціальныя различія сведены на возможно меньшее. Благодаря этому станетъ возможнымъ, чтобы отдѣльная часть не держалась за счетъ другой, а наоборотъ работала для ея поддержанія.

Авенаріусъ самъ признаетъ, что чистое знаніе можетъ быть достигнуто только приблизительно. Ему слѣдовало сильнѣе подчеркнуть эту относительность; это сдѣлало бы его пониманіе проблемы значительнѣе. Ибо легко можетъ возникнуть мысль, что онъ считаетъ за ошибку съ нашей стороны то, что мы не стоимъ на точкѣ зрѣнія чистаго знанія, тогда какъ, на самомъ дѣлѣ, мы не виноваты, что эта точка зрѣнія никогда не можетъ быть достигнута. Чистое знаніе Авенаріуса это то же, что и чистая идея Платона. Наше истинное познаніе заключается въ работѣ для достиженія чистыхъ идей или чистаго знанія. Но мы должны сдѣлать шагъ дальше. Можетъ ли чистое знаніе, оставаясь знаніемъ, избѣжать вспомогательныхъ понятій (α)? Мы не можемъ составить единого со средой; она продолжаетъ насъ окружать, какъ бы «чисто» ни было наше знаніе отъ субъективныхъ элементовъ; различіе между нею и нами не можетъ исчезнуть. Тотъ фактъ, что что-то дано, заключаетъ наличность субъективныхъ элементовъ.

Авенаріусъ первоначально понимаетъ свою задачу, какъ попытку дать философію, при помощи которой можно мыслить о мірѣ съ возможно меньшей затратой силъ; такая попытка, по его мнѣнію, должна вести къ «чистому знанію». Экономія мышленія неизбѣжно ведетъ къ символизму, такъ какъ нельзя доказать, что экономическое соображеніе (принципъ простоты) имѣетъ чисто универсальное а не—хотя бы отчасти—субъективное значеніе. Во всякомъ случаѣ, нельзя сказать, что экономія мышленія ведетъ къ отрицанію употребленія вспомогательныхъ понятій, такъ же, какъ нельзя сказать,

что мы имѣемъ экономическое содержаніе дома тамъ, гдѣ нѣтъ ни горшковъ, ни топки.

Тутъ мы сталкиваемся съ тѣмъ пунктомъ, гдѣ Авенаріусъ расходится съ упомянутыми выше философствующими естествоиспытателями и не въ свою пользу; тѣ яено видятъ связь между экономіей и символизмомъ, хотя и придаютъ не одинаковое значеніе этимъ обѣимъ сторонамъ познанія. Въ тѣсной связи съ этимъ обстоятельствомъ стоитъ то, что Авенаріусъ принимаетъ слишкомъ догматическую точку зрѣнія въ вопросѣ объ отношеніи между фізіологіей и психологіей. Онъ не видитъ, что съ теоретико-познавательной точки зрѣнія, мы знаемъ «независимый жизненный рядъ» всегда посредствомъ «зависимаго жизненнаго ряда»; если бы мы, вообще, не обладали способностью создавать представленія, мы не имѣли бы никакого представленія о центральной нервной системѣ и ея состояніяхъ; нашими теперешними представленіями о центральной нервной системѣ мы обязаны такой постановкѣ и разрѣшенію проблемъ, которыя не удовлетворяютъ требованій чистаго знанія.

И въ другомъ отношеніи Авенаріусъ не придаетъ достаточнаго значенія тому факту, что мы подчинены развитію, что представленіе объ идеальномъ заключеніи имѣетъ значеніе только, какъ мѣрило хода и направленія развитія. Онъ главнымъ образомъ занимается случаемъ $R > E$ т. е. случаемъ, гдѣ требованіе работы поставлено извнѣ. Но необходимымъ условіемъ прогресса жизни, какъ познавательной, такъ и волевой является требованіе работы изнутри, благодаря избытку силы, которая требуетъ примѣненія ($E > R$). Во всей природѣ жизнь начинается благодаря этому избытку; онъ дѣлаетъ возможнымъ ростъ и создаетъ новые зародыши.

Какъ разъ тогда, когда жизнь сильно движется, онъ стремится за предѣлы даннаго, ищетъ или вызываетъ новыя знанія, новыя побѣги. Это происходитъ всюду, гдѣ рискуютъ, всюду, гдѣ есть оцѣнка. Если бы Авенаріусъ, въ задачу котораго входило созданіе свободной этики, дошелъ до разсмотрѣнія проблемы цѣнности, то онъ бы отмѣтилъ, что при всякой оцѣнкѣ мы восходимъ за предѣлы опыта. Здѣсь менѣе всего можно освободиться отъ субъективныхъ элементовъ, хотя ихъ и необходимо обосновывать объективными критеріями. Мы займемся этимъ вопросомъ у Гюйо и Ницше.

Эти критическія замѣчанія должны повести къ исключенію субъективныхъ побочныхъ представленій, которыя помѣшали энергичному изслѣдователю пролить ясный свѣтъ на данный вопросъ. Безъ нихъ, а также безъ абстрактной формы, въ которую онъ облакалъ свои произведенія, его важная идея объ естественной исторіи проблемъ произвела бы болѣе впечатлѣніе на эпоху. Но эта идея будетъ снова воспринята и не погибнетъ работа, которую онъ произвелъ.

Переоцѣнка цѣнностей въ философіи.

Мы можемъ воспользоваться указанными Авенаріусомъ троякаго рода отношеніями между внутренними и внѣшними условіями познанія, чтобы охарактеризовать различіе между выступающими въ новѣйшее время тремя группами философскаго изслѣдованія. Главной отличительной чертой систематической группы является предполагаемое ею равновѣсіе между потребностью и ея удовлетвореніемъ, между трудоспособностью и трудомъ (слѣдовательно, $E = R$). Центръ тяжести познавательно-біологической группы заключается въ мысли, что бытіе можетъ ставить намъ иныя и болѣшія требованія, чѣмъ тѣ, которыя мы способны исполнить осуществить ($E < R$). Наконецъ, третья группа подчеркиваетъ мысль о возможности избытка стремленія и силы ($E > R$), что приводитъ къ признанію цѣнности бытія и къ стремленію къ данному (über das Gegebene). Современные

представители послѣдняго воззрѣнія распадаются на двѣ группы, при чемъ Гюйо и Ницше обнаруживаютъ внутреннее сродство и составляютъ противоположность болѣе объективному теченію мысли Эйкена и Джемса. Эйкентъ обнаруживаетъ явную тенденцію къ систематизаціи, такъ какъ онъ убѣжденъ, что болѣе глубокое личное міровоззрѣніе не можетъ создаваться безъ опредѣленной предпосылки абсолютнаго порядка вещей, *сверхчувственнаго* міра. Онъ видитъ въ этомъ связующее звено со спекулятивнымъ идеализмомъ болѣе ранней нѣмецкой философіи, за восстановление которой онъ борется. Джемсъ стоитъ здѣсь на нѣсколько болѣе свободной точкѣ зрѣнія. Онъ подчеркиваетъ необходимость личнаго опыта и открытыхъ горизонтовъ для работы, въ противоположность какъ натуралистическому, такъ и супранатуралистическому ученію. Сообразно съ тѣмъ, какъ каждый отдѣльный человѣкъ представляетъ себѣ свою потребность, и какія средства онъ думаетъ найти для ея удовлетворенія, выдвигаются, по мнѣнію Джемса, и различные направленія въ духовной жизни.

Такъ какъ жизнь и труды Гюйо и Ницше являются передъ нами уже законченными и такъ какъ ихъ сочиненія, благодаря своей формѣ, сдѣлались доступнымъ большому кругу людей, чѣмъ это бываетъ обыкновенно съ философскими работами, я дамъ болѣе детальную характеристику этихъ изслѣдователей.

Гюйо и Ницше оба стоятъ на эволюціонной точкѣ зрѣнія и оба надѣются на созданіе болѣе высокихъ формъ жизни. Эта надежда опирается у нихъ на признаніи здоровой жизни, — на убѣжденіи, что существуетъ преизбытокъ энергіи, которая, при данной наличности опыта и при теперешнихъ условіяхъ жизни, не можетъ обнаруживаться и распространяться. Они противопоставляютъ пессимистическому «нѣтъ» свое сильное «да» — одинъ съ тихимъ смиреніемъ передъ измѣнчивымъ и переходящимъ значеніемъ жизни, другой съ протестомъ и презрѣніемъ къ прошлому и съ неукротимой, судорожной вѣрой въ будущее.

У обоихъ главной проблемой является отношеніе между инстинктами и мышленіемъ, между цѣльностью жизненной энергіи на болѣе раннихъ ступеняхъ жизни и ея раздвоеніемъ при дальнѣйшемъ прогрессѣ культуры и мышленія. Съ того времени, какъ этотъ вопросъ впервые былъ поднятъ въ концѣ XVIII ст. Руссо, Лессингомъ и Кантомъ, никто еще не выдвигалъ его съ такой силой, какъ оба писателя, изученіемъ которыхъ мы здѣсь займемся. Оба они выступили въ полемику съ одностороннимъ интеллектуализмомъ и ссылались на жизнь чувствъ и воли, которую никакъ нельзя уложить въ ясныя раціональныя формы. Въ то время, какъ, согласно ученію второй группы, данная извнѣ полнота жизни угрожаетъ подавить мысль, — у нихъ эта полнота, возникающая изнутри, изъ внутренняго душевнаго міра, доводитъ мысль до доступныхъ ей предѣловъ.

Въ связи съ этимъ находится то, что ихъ творчество, стоитъ на границѣ между философіей и поэзіей. Настроеніе и страстность проявляются въ каждомъ вопросѣ, не всегда, конечно, къ пользѣ и выгодѣ для ясности и содержательности изслѣдованія, но зато къ большому успѣху литературнаго или даже агитаціоннаго вліянія ихъ сочиненій. Ихъ мысли болѣе частью приобрѣтаютъ значеніе не столько въ качествѣ активныхъ вкладовъ въ разработку проблемы, сколько въ смыслѣ симптомовъ того, что волнуетъ умы, наиболѣе сильно захваченные жизнью. Въ особенности это касается Ницше.

Еще въ одномъ пунктѣ есть сходство между этими писателями: оба они были больные, люди и ихъ мысли и произведенія складывались при непрерывной борьбѣ съ болѣзью. Это не имѣетъ рѣшающаго значенія для цѣнности ихъ мыслей, даже, напротивъ, можетъ быть нѣкоторыя изъ ихъ

мыслей, проливающія особый свѣтъ на жизнь, только и могли возникнуть при такихъ условіяхъ. Постоянное пребываніе на границѣ между здоровьемъ и болѣзнію могло даже оказаться особенно плодотворнымъ. Поэтому мы должны прежде всего изслѣдовать значеніе и силу ихъ идей, и, только произведя это изслѣдованіе, мы можемъ воспользоваться свѣдѣніями о ихъ личной жизни, чтобы помочь себѣ выяснитъ ихъ духовное направленіе.

1. Жанъ Мари Гюйо.

Жизнь Гюйо является примѣромъ ранняго развитія. Еще будучи 20-ти лѣтнимъ юношей (онъ родился въ 1854 г.), онъ удостоился преміи французской академіи наукъ за сочиненіе по исторіи утилитарной морали съ Эпикура до настоящаго времени. Свои первые труды онъ посвятилъ Платону и Канту; при этомъ онъ находился подъ большимъ вліяніемъ своего отчима, Фуллѣ. Его блестящая способность изображенія и детальный критическій умъ обратили вниманіе на его работу и она была признана даже людьми, которые подверглись рѣзкой критикѣ въ этомъ самомъ сочиненіи, какъ напр., Спенсеромъ. Въ дальнѣйшихъ своихъ трудахъ Гюйо нѣсколько больше приблизился къ затронутымъ ими воззрѣніямъ, и нерѣдко въ своихъ позитивныхъ изображеніяхъ ему трудно бываетъ избѣжать возраженій, которыя онъ самъ же возбудилъ противъ англійской школы. Его занимаютъ именно эстетическая, этическая и религіозно-философская проблемы. Развѣдающее сомнѣніе въ значеніи нашей цѣнности для бытія преслѣдуетъ его съ юношескихъ лѣтъ и находитъ себѣ выраженіе не только въ философскихъ сочиненіяхъ, но и въ стихотвореніяхъ («Vers d'un philosophe» — «Стихи философа»). Его первоначальная платоническая вѣра въ рационализмъ померкла подъ совмѣстнымъ вліяніемъ размысленія и грудной болѣзни. И хотя позднѣе онъ опять настаиваетъ на возможности идеальнаго значенія жизни, онъ сохранилъ все-таки ясный философскій взглядъ на трудность этой проблемы. Чисто французская черта видна въ томъ, что задушевность внутренняго настроенія сопровождается у него ясностью мысли. Онъ прекрасно знаетъ, что многія изъ его идей и надеждъ не болѣе, какъ иллюзіи; но онъ твердо держится за нихъ, если только онѣ являются иллюзіями плодотворными, способными направить его мысль и волю къ плодотворной работѣ (Стихотвореніе «Illusion féconde» — «Сила иллюзіи»). Въ прогрессирующемъ теченіи болѣзни онъ ясно видитъ неизбежность конца, но въ свою послѣднюю пѣсню («La cicade» — «Смерть кузнечика») онъ хочетъ все-таки вдохнуть всю свою любовь къ людямъ. Едва ли найдется какой-либо другой писатель, который бы съ такой ясностью доказалъ, какой задушевности и высоты можетъ достигать жизнь, даже когда всѣ догматы разсматриваются, какъ иллюзіи. Впрочемъ, онъ жилъ, — если только не считать болѣзни, въ счастливыхъ условіяхъ. Изслѣдователь и поэтъ, любящій и любимый, онъ сошелъ въ могилу съ полнымъ сознаніемъ избавленія отъ страданій. Онъ умеръ въ 1888 г. въ Ментонѣ. На его надгробномъ памятникѣ начертаны слѣдующія строчки одного изъ его сочиненій: «Наши высшія стремленія кажутся намъ какъ разъ наиболѣе бесполезными; ихъ можно, однако, сравнить съ волнами, которыя могли достигнуть до насъ, и, слѣдовательно, могутъ проникнуть и еще дальше. Я убѣжденъ, что все, что есть во мнѣ лучшаго переживетъ меня. Даже больше, можетъ быть, ни одно изъ моихъ мечтаній не погибнетъ безслѣдно; ихъ воспримутъ другіе и будутъ переживать послѣ меня до тѣхъ поръ, пока ихъ, наконецъ, нельзя будетъ осуществить. Только благодаря тому, что волны, постоянно умирая, снова возвращаются обратно, море въ состояніи удержаться въ своихъ берегахъ, въ огромномъ ложѣ, на пространствѣ котораго оно движется».

А. Критика англійскихъ ученій о нравственности. («La morale anglaise contemporaine» 1879).

Уже въ критической работѣ Гюйо мы находимъ намеки на его определенное воззрѣніе. Три возраженія выдвигаетъ онъ противъ ученія англійской школы о нравственности.

Англичане учатъ, что нравственность вытекаетъ изъ разумнаго расчета (Бентамъ), изъ ассоціаціи представлений (Гартманъ, оба Милля), изъ естественнаго отбора (Дарвинъ), или, наконецъ, изъ приспособленія къ житейскимъ обстоятельствамъ (Спенсеръ). Они обосновываютъ силу и сохраненіе морали определенными внутренними и внѣшними условіями развитія. Правственное чувство есть, съ ихъ точки зрѣнія, явленіе природы, которое человѣкъ разсматриваетъ только, какъ объективную силу, потому что онъ никогда не могъ замѣтить возникновенія этого чувства. Непроизвольность и безсознательность развитія моральнаго чувства является главнымъ предметомъ изученія англійской этики. Въ этомъ пунктѣ она, по мнѣнію Гюйо запутывается въ противорѣчія и работаетъ противъ самой себя. Именно эти англійскія теоріи должны бы были открыть человѣку глаза и указать ему, какова природа таинственнаго правственнаго чувства. Оно является какъ бы призракомъ, отъ котораго можно освободиться. Мысль разберется въ томъ, что случилось чисто произвольнымъ образомъ.

Но было ли здѣсь дѣйствительное развитіе? Англичане выдвигаютъ, какъ основное положеніе, эгоистическое стремленіе къ самосохраненію, но оно не можетъ оставаться всегда неизмѣннымъ, когда сюда присоединяются еще столь многочисленные факторы — расчеты, ассоціаціи и приспособленія! Съ помощью подобныхъ факторовъ нельзя объяснить склонности къ безкорыстнымъ дѣйствіямъ. Изъ этого, однако, не слѣдуетъ, чтобы первоначальнымъ стимуломъ являлась безкорыстная симпатія. То, что англичане разсматриваютъ, какъ основное эгоистическое чувство, по мнѣнію Гюйо, есть нѣчто другое и большее, лежащее глубже какъ эгоизма, такъ и симпатіи. Это стремленіе къ дѣятельности, распространенію и расширенію, которое проявляется всюду при здоровой и мощной жизни. Это стремленіе не проявляется необходимо въ ущербъ другимъ существамъ, но, напротивъ, можетъ привести къ объединенію съ другими и къ работѣ для другихъ. Такъ что не только черезъ посредство многочисленныхъ связующихъ звеньевъ, но уже въ самомъ своемъ зародышѣ это человѣческое стремленіе заключаетъ въ себѣ возможность болѣе широкой жизни, чѣмъ чисто личная. Гюйо развиваетъ здѣсь мысль, высказанную уже раньше Воленаргомъ и Руссо, которую онъ, однако, повидимому не замѣтывалъ отъ нихъ.

Итакъ, если видѣть всю силу во внутреннемъ, отчасти независимомъ отъ внѣшнихъ причинъ стремленій къ дѣятельности и развитію, то это наше стремленіе не получитъ характера простаго средства—что составляетъ сущность утилитарной морали. И тогда выйдетъ, что мы живемъ, чтобы хотѣть и дѣйствовать, но не наоборотъ. Il faut vivre pour vouloir et agir! Нельзя жертвовать настоящимъ ни для будущаго, ни для прошедшаго. Уже въ самомъ волевымъ актѣ лежитъ извѣстная цѣль: il y a dans la volonté quelque chose de définitif!

В. Этика. (Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction 1885).

Свою этику Гюйо основываетъ на понятіи жизни въ самомъ широкомъ значеніи этого слова, въ которомъ исчезаетъ различіе между извѣстнымъ и неизвѣстнымъ, такъ же, какъ и между эгоистическимъ и альтруистическимъ. Жизнь проявляется въ формѣ потребности къ росту, сохраненію, распространенію и расширенію. Съ помощью біологіи Гюйо хочетъ устранить затрудненіе, въ которомъ запутались англичане, влѣдствіе своего

психологическаго обоснованія; но онъ соглашается съ тѣмъ, что собственно говоря, уже Дарвинъ и Спенсеръ указали біологическую основу. Суть, по его мнѣнію въ томъ, что цѣли, въ концѣ концовъ, вытекаютъ не изъ сознанія, если это послѣднее и ставитъ себѣ цѣли: зависимость заключается только въ томъ, что становится извѣстнымъ или дѣлается предметомъ сознанія то, что уже раньше было принято безосознательно. Значить, цѣли не вполне обуславливаются вышними причинами.

Этика становится поэтому ученіемъ о средствахъ, съ помощью которыхъ достигается поставленная самой природой цѣль—развитіе и распространеніе жизни. Развивай свою жизнь во всѣхъ направленіяхъ!—таково главное требованіе этики. Будь какъ можно богаче во всемъ, что касается какъ глубины, такъ и широты твоихъ стремленій. Поэтому—живи въ общеніи съ другими и развивай въ себѣ способность къ возможно болѣе широкому общенію. Нравственный долгъ есть только импульсъ избытка жизни, которая требуетъ, чтобы ее употребили и использовали. Онъ не имѣетъ принудительнаго характера и не вытекаетъ изъ вышней необходимости, но является выраженіемъ силы. Въ симпатіи или альтруизмѣ особенно выступаетъ это богатство силы. Эгоизмъ является, наоборотъ, признакомъ суженія жизнедѣятельности, изолированности, и поконтея, въ концѣ концовъ, на иллюзіи. Высшей и притомъ наиболѣе глубоко заложеной въ человѣческой душѣ добродѣтели является великодушіе (*la générosité*).

Гюйо пытался пойти навстрѣчу критикѣ, которую онъ самъ направилъ противъ англичанъ, вернувшись къ элементамъ неизвѣстнаго и произвольнаго. Онъ разсматриваетъ различныя возможности и, слѣдовательно, различныя проблемы, возникающія при переходѣ отъ неизвѣстнаго къ извѣстному, отъ произвольнаго къ произвольному. Нельзя сказать, чтобы извѣстное вполне исчерпывало неизвѣстное, и подобное же отношеніе существуетъ между произвольнымъ и произвольнымъ. Средства предполагаютъ извѣстную цѣль, и этика не можетъ искать средства, не зная предварительно, какой цѣли они должны служить. То, что мы ставимъ себѣ цѣлью, поконтея опять-таки на томъ, что мы считаемъ цѣннымъ. Цѣнности посредственныя (средства) предполагаютъ цѣнности непосредственныя. Поэтому надо начинать съ послѣднихъ, и безъ помощи психологій ихъ нельзя найти. Эмпирическое ученіе о цѣностяхъ должно дать основное положеніе, и если существуетъ много основныхъ цѣнностей, которыхъ нельзя свести къ одной, то для всякаго ученія о нравственности сразу возникаетъ затрудненіе. Только пока вращаются въ области шаткой всеобщности, достаточно бываетъ ссылки на біологію. Но какъ только ставятся опредѣленные вопросы, неизбежно возникаетъ понятіе цѣнности. Гюйо самъ представляетъ примѣръ этого. Вопреки утвержденію Бурже, что произвольно и догматично дѣлать различіе между естественными и неестественными чувствами и стремленіями, Гюйо считаетъ (въ своемъ сочиненіи «*L'art ou point de vue sociologique*», стр. 375), что прекрасно можно различать цѣнности, даже когда различныя положенія возникаютъ съ одинаковой необходимостью. Существуетъ извѣстный критерій естественныхъ цѣнностей (*valeur naturelle*), который надо искать въ силѣ и широтѣ жизни, а также въ сознаніи и радостномъ чувствѣ, которыя являются внутреннимъ проявленіемъ этой силы. Одно становится яснымъ, что, если бы интенсивность жизни не связывалась съ «сознаніемъ и радостнымъ чувствомъ»—въ возможно болѣе степени силы и широты—нельзя было бы установить никакого понятія цѣнности, и не было бы мѣста для дискуссій по вопросамъ этики⁴⁰).

Прим. 40. Съ этой же точки зрѣнія теорія Гюйо критикуется въ

остроумномъ сочиненіи Ch. Christophle, «Le principe de la vie mobile morale selon I. M. Guyau. Критическій этюдъ (1901). (Отдѣльный оттискъ изъ «Revue de Metaphysique et de Morale»).

Но вѣдь потребность, которая удовлетворяется посредствомъ роста силы и широты жизни, является произвольной и инстинктивной; и поэтому не ослабится-ли она, если ее сдѣлать предметомъ вниманія и обсужденія? Въ этомъ Гюйо находитъ наиболѣе трудный пунктъ англійскаго ученія и поэтому старается освободить отъ него свою собственную теорію. Онъ думаетъ, что разсудокъ парализуетъ инстинктъ только въ томъ случаѣ, если онъ слѣдуетъ другому направленію, чѣмъ послѣдній, или если есть извѣстное преимущество въ замѣнѣ инстинкта разсудкомъ. Но ни то, ни другое не имѣетъ здѣсь мѣста. Непроизвольная трата и распространение жизненной энергіи имѣетъ большое практическое значеніе. Наслажденіе рискомъ происходитъ отъ избытка жизненной силы, которая пробуждаетъ въ человѣкѣ надежду и вѣру и, влѣдствіе этого дѣлаетъ возможнымъ то, что при другихъ условіяхъ казалось бы невозможнымъ. Въ смѣломъ движеніи мысли, въ восторженномъ самопожертвованіи обнаруживается эта сила и крѣпость жизни. Единственной санкціей, которую признаетъ этика будущаго, является наслажденіе рискомъ (*le plaisir de risque*). Я не понимаю, почему англичане не могли бы съ такимъ же успѣхомъ сослаться на эти основанія; впрочемъ, фактически они и дѣлаютъ это, и даже въ большей степени, чѣмъ Гюйо, потому что ихъ этика является болѣе эмпирической. Если бы благоразуміе, общеніе и приспособленіе не вели къ чему-нибудь цѣнному, то они не могли бы быть постоянными путями, по которымъ идти общее развитіе.

C. Эстетика. (Les problèmes de l'esthétique contemporaine 1884).

Эстетика Гюйо представляетъ интересный примѣръ того, какъ извѣстная проблема можетъ ставиться различнымъ образомъ въ зависимости отъ различныхъ условій времени. Болѣе ранніе изслѣдователи, какъ Кантъ и Шиллеръ, а гораздо позднѣе также еще и Спенсеръ, задачи эстетики видѣли въ доставленіи искусству большого простора среди жизненной борьбы и даже вопреки ей. Они прибѣгли къ той-же самой мысли, которая играла такую большую роль у Гюйо, указавъ, что избытокъ энергіи тратится на тѣ же функціи, которыя встрѣчаются и въ жизненной борьбѣ, только теперь роль жизненной дѣйствительности играетъ фантазія и вымыселъ.

Противъ всего этого направленія эстетики, Гюйо говоритъ такъ: мы имѣемъ въ искусствѣ больше богатства и полноты, чѣмъ можетъ намъ дать обыкновенная жизнь; жаль только, что для достиженія этого мы должны прибѣгать къ помощи изображенія и игры. Недѣйствительное вовсе не служитъ условіемъ художественной красоты, имъ является какъ разъ ограниченіе, которому эта послѣдняя должна подчиниться. Во время созерцанія у художника является желаніе слиться съ тѣмъ, что онъ видѣлъ, но въ томъ-то и горе поэта, что онъ не можетъ совершенно слиться со всей полнотой жизни (стихотвореніе «*Le mal du poète*» — «Горе поэта»). Поэтому красоту природы Гюйо ставитъ выше художественной красоты.

Въ связи съ этимъ стоитъ утвержденіе Гюйо, что всѣ чувства содѣйствуютъ воспріятію прекраснаго. Глотокъ молока въ пустынѣ можетъ оказать на человѣка такое же дѣйствіе, какъ цѣлая пасторальная симфонія. Всѣ стороны нашего существа проявляются рядомъ другъ съ другомъ — черезъ ощущеніе, воспоминаніе и воображеніе. Прекраснымъ называетъ Гюйо впечатлѣніе, которое возбуждаетъ одновременно чувство, мысль и волю и сопровождается радостнымъ ощущеніемъ совмѣстнаго дѣйствія. Всякое наслажденіе и чувство радости все болѣе и болѣе будутъ получать отпечатокъ кра-

соты, такъ что, въ концѣ концовъ, уничтожится различіе, которое въ промежуточной стадіи развитія можно сдѣлать между пріятнымъ и прекраснымъ; различіе это обуславливается только тѣмъ, что животный инстинктъ еще слишкомъ силенъ въ человѣкѣ. Тогда также произойдетъ совпаденіе эстетическаго и этическаго, въ признаніи естественныхъ цѣнностей, жизни. Въ концѣ концовъ, окажется, что, собственно говоря, ни одинъ художникъ не можетъ изображать ничего другого, кромѣ своей собственной жизни, и достоинство его сочиненій будетъ зависѣть отъ высоты его жизни. Кто прочтетъ произведенія Гюйо, тотъ не станетъ оспаривать этой мысли, потому что ее можно отнести къ собственной писательской дѣятельности Гюйо, которая всюду проникнута глубокой любовью, являющеюся душой его жизни.

D. Philosophie Religiön. (L'irreligion de l'avenir 1887).

Наиболѣе замѣчательнымъ и значительнымъ изъ сочиненій Гюйо является то, гдѣ онъ говоритъ о «безвѣріи будущаго». Оно представляетъ счастливое соединеніе детальнѣйшей критики съ самымъ искреннимъ чувствомъ, съ твердымъ убѣжденіемъ, что времена религіи уже прошли, и съ исполненной вѣры надеждой въ то, что высшее и идеальное воззрѣніе на жизнь никогда не будетъ испытывать недостатка въ необходимыхъ для его развитія условіяхъ. Названіе направлено противъ попытокъ постронть религію будущаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ и противъ антирелигіозности, такъ какъ въ этомъ трудѣ утверждается внутренняя связь между религіей и ея уничтоженіемъ.

Религіозная проблема находится, по мнѣнію Гюйо, въ тѣсной связи съ этической и эстетической. Всѣ три области сходятся во взглядѣ на жизнь. Въ концентраціи личной и социальной жизни выступаютъ всѣ три элемента и только черезъ это каждый самъ по себѣ приходитъ къ своему закону. Религія начинается, безъ сомнѣнія, какъ родъ міеологической физики; но интеллектуальные элементы не являются вовсе преобладающими. Въ основу легенды кладутся наблюденія человѣка надъ социальной жизнью, въ которой онъ живетъ. Сферу социальной жизни онъ невольно распространяетъ на все бытіе, такъ что боги и люди составляютъ у него одно большое сообщество.

Религія, такимъ образомъ, является не только антропоморфизмомъ, но также, и даже въ большей степени, социоморфизмомъ. Различіе между религіями основывается именно на томъ, какого рода сообществомъ представляютъ себѣ вселенную — какъ семью или, какъ государство, — и въ послѣднемъ случаѣ, — государство, управляемое родоначальникомъ, или же тираномъ. Социальный характеръ религіи особенно ярко выражается въ культѣ, посредствомъ котораго человѣкъ входитъ въ общеніе съ богами. Постепенно, какъ религіозный культъ, такъ и религіозныя представленія возвышаются, идеализируются. Внутренній культъ стремится уничтожить ви́шній, и мистика вытѣсняетъ міеологию. Развитие религіи достигается своей вершины, когда Богъ является олицетвореніемъ нравственнаго идеала. Какъ существенныя черты всякой религіи, Гюйо выдвигаетъ міеологическое объясненіе природы, которое въ болѣе высокой религіи откидывается, какъ вѣра въ чудеса — извѣстный кругъ догматовъ, какъ абсолютныхъ истинъ — и культъ, какъ рядъ дѣйствій сверхъестественнаго характера. Безъ этихъ трехъ элементовъ Гюйо не признаетъ религіи.

Наденіе религіи происходитъ не отъ непосредственныхъ или ви́шнихъ причинъ, но оттого, что отпадаютъ внутреннія условія ея жизни. Это происходитъ медленно, по мѣрѣ развитія промышленности, науки, индивидуальной и самостоятельной этики. Изъ этихъ факторовъ особенное значеніе Гюйо придаетъ независимому личному убѣжденію; преимущественно, послѣдній факторъ доставляетъ одной религіи побѣду надъ другой; въ концѣ концовъ,

этотъ факторъ приведетъ къ постепенному распаденію всякой догматической системы и вмѣстѣ съ тѣмъ, къ уничтоженію религіи. Этотъ разрушительный процессъ можетъ длиться очень долго; но идеи дѣйствуютъ несокрушимо и незамѣтно;—они непрерывно подвигаются впередъ, хотя иногда—подобно усталымъ солдатамъ—и засыпаютъ во время своего шествія.

Отсутствіе въ будущемъ религіи (*l'absence finale de religion*), безвѣріе, однако, не одно и то же, что антирелигіозность, т. е., полная противоположность религіи. Безвѣріе, напротивъ, должно стать высшей степенію религіи и цивилизаціи, при чемъ послѣ уничтоженія догмы все лучшее въ религіозной жизни будетъ развиваться въ интенсивности и широтѣ. Вѣчное въ религіи заключается именно въ стремленіи, благодаря которому она возникла, въ стремленіи проникнуть по ту сторону голыхъ фактовъ и найти высшую мировую связь. Человѣческій духъ подобенъ ласточкѣ: ея длинныя крылья приспособлены не для летанія низко надъ землей, но къ высокому смѣлому полету въ свободномъ пространствѣ; поэтому она рѣшается подниматься высоко надъ землей, и это ей часто бываетъ не подъ силу; однако, вѣчное стремленіе къ идеалу всегда снова добываетъ себѣ воздуха для полета человѣческаго духа. Это стремленіе будетъ проявляться еще сильнѣе, если оно отдѣлится отъ религіи. Только не будетъ чувствоваться такой потребности въ опредѣленномъ языкѣ для выраженія вѣчныхъ загадокъ: онѣ будутъ говорить сами за себя. Послѣднія гипотезы всегда будутъ носить отпечатокъ индивидуальнаго характера. Ни одна религія не въ состояніи выразить всего, въ чемъ нуждается или что заключаетъ въ себѣ во всей своей исключительности отдѣльная человѣческая личность. Каждый долженъ создать себѣ своего особаго Бога или свою особую библію. Различныя человѣческія убѣжденія могутъ съ такимъ же успѣхомъ существовать другъ подле друга, какъ различныя растенія могутъ расти на одной и той же почвѣ. Именно этическіе элементы религіи сохраняются и сдѣлаются болѣе свободными. Уже теперь у лучшихъ людей религія имѣетъ тенденцію сливаться съ любовью.—Настроеніе противъ жизни и бытія не будетъ протымъ и постояннымъ; оно подвергнется измѣненіямъ и колебаніямъ. Вѣдѣ развитіе продолжается уже цѣлую вѣчность—но въ результатѣ созданъ только такой міръ, какъ нашъ, со всѣми его дисгармоніями и ненадежнымъ теченіемъ. Чѣмъ больше человѣкъ, съ помощью извѣстнаго рода идеальной социологіи, будетъ входить въ общее бытіе, тѣмъ больше будетъ усиливаться скорбь: вѣдѣ мысль является не только свѣтомъ, но и страданіемъ. Самъ Богъ, если бы онъ существовалъ, долженъ былъ бы испытывать величайшее страданіе, потому что ему, какъ безконечному существу, особенно горько было бы чувствовать свое безсиліе принести помощь. Но общее настроеніе будетъ носить отпечатокъ возвышеннаго, такъ что оре стремящейся личности явится только однимъ изъ элементовъ чувств жизни. Избытокъ силы вызоветъ надежду, вѣру и наслажденіе рискомъ. аже на встрѣчу смерти «этой величайшей послѣ рожденія новинки нашей интеллектуальной жизни», стремящійся пойдетъ съ непоколебимой душевной твердостью. *Notre dernière douleur reste aussi notre dernière curiosité!*

Послѣдняя фраза очень характерна для неутомимой работы мысли юю, которая шла рука объ руку съ его глубокой серьезностью, грустнымъ настроеніемъ и великой самоотверженностью. Про него говорили, го онъ плаваетъ по безконечному морскому пространству безъ намѣренія бросить когда-либо якорь. Но развѣ можно бросить якорь гдѣ-либо развѣ всегда? Что касается религіозной проблемы, въ ней онъ зашелъ такъ глубоко, какъ мало кто другой, и онъ ясно увидѣлъ необходимость во-роса—можетъ ли концентрація жизни, которую обуславливали религіи въ

ихъ классическія времена, исчезнуть безъ замѣны чѣмъ-нибудь равноцѣннымъ. Онъ пытался утверждать здѣсь непрерывность въ области духовныхъ цѣнностей, хотя онъ и думалъ, что понятіе религій тогда только имѣло бы значеніе для этихъ цѣнностей, если бы онъ выступали въ извѣстной *определенной* формѣ ⁴¹.

Примѣчаніе 41. Ср. въ этомъ отношеніи мою «Философію религій», § 31.—Фулье («Le mouvement idéaliste» S. XXII) называетъ «Безвѣріе» Гюйо религіей будущаго, хотя самъ Гюйо не назвалъ бы его такъ. F. Buisson («L'éducation morale et l'éducation religieuse», въ сборникѣ «Questions de Morale». Парижъ. 1900. р. 329) считаетъ, что «Безвѣріе» Гюйо, болѣе всего заслуживаетъ названія религій.—Конечно, названіе немного говоритъ.—Прекрасную характеристику Гюйо и обзоръ его идей далъ его отчимъ Фулье въ сочиненіи «La morale, l'art et la religion d'après Guyau». Парижъ, 1889. Josiah Royce, американскій философъ религій, точно такъ же далъ очень симпатичную характеристику Гюйо (въ одной изъ главъ своего сочиненія «Studies on Good and Evil». New York, 1898. р. 379 до 384).

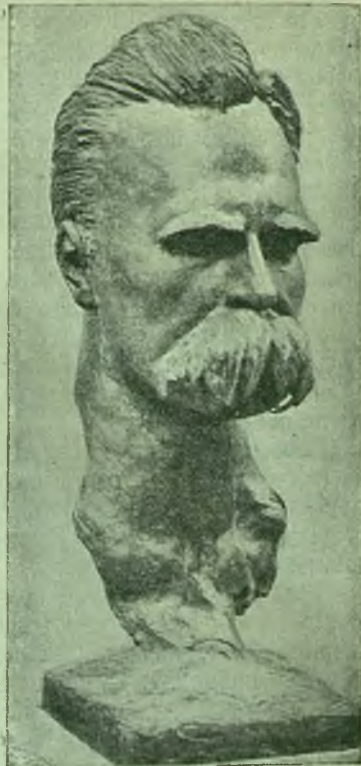
Во всякомъ случаѣ, Гюйо такъ сильно подчеркиваетъ непрерывность развитія отъ религій къ безвѣрію, что лучшее въ религій (въ томъ числѣ также то, что было дѣйствительно тенденціей при ея возникновеніи), должно бы сохраниться и въ безвѣріи.

II. Фридрихъ Ницше.

A. Характеристика и біографія.

Является спорнымъ вопросомъ, имѣемъ-ли мы въ лицѣ Ницше преимущественно поэта, или же мыслителя. Во всякомъ случаѣ, можно утверждать, что его произведенія сохранили бы больше значенія и что сочетаніе въ немъ поэта и мыслителя достигло бы большей гармоніи, если бы онъ употреблялъ форму драмы или діалога, или форму, подобной той, которую псевдонимъ Киркегардъ избралъ для изображенія своихъ идей. Въ его умѣ возбуждались, и при томъ почти съ одинаковой страстностью, различныя противрѣчивыя мысли; получалось такое впечатлѣніе, какъ будто не только въ различныхъ его сочиненіяхъ, но часто даже въ одномъ и томъ же выступали различныя личности. Но свою главную мысль—или то, что я попытаюсь выставить какъ его главную мысль—онъ облекалъ въ поэтическую форму, потому что только въ яркихъ образахъ онъ могъ высказать то, что лежало въ глубинѣ его души. Эрвинъ Родъ, наиболѣе замѣчательный изъ всѣхъ его друзей, считалъ его преимущественно поэтомъ и потому съ восторгомъ встрѣтилъ появленіе «Заратустры». «У меня давно уже такое чувство, что Ницше страдаетъ, главнымъ образомъ, отъ полноты поэзіи, которая у него не хочетъ вылиться въ стихотворную форму и только вызываетъ въ его душѣ лихорадочное и болѣзненное состояніе». Очень определенно высказался самъ Ницше по поводу соотношенія въ немъ поэтическаго и философскаго элемента и ихъ значенія для него въ предисловіи (отъ 1886 г.) къ новому изданію своего юношескаго произведенія «Происхожденіе трагедіи». Здѣсь Ницше представляетъ своей постоянной задачей—взглядъ на науку съ точки зрѣнія искусства и на искусство съ точки зрѣнія жизни. Сказанное имъ даетъ мнѣ вмѣстѣ съ тѣмъ право охарактеризовать его направленіе, на ряду съ ученіемъ Гюйо, какъ переоцѣнку цѣнностей. Такъ же, какъ и Гюйо, его сокровенной основной мыслью является признаніе силы и полноты жизни; поэтому Ницше съ большимъ

интересомъ читалъ многія произведенія Гюйо. Ему удалось открыть новую положительную цѣнность жизни на основѣ культурноисторическаго изслѣдованія. Въ сравненіи съ этимъ, наиболѣе бросающееся въ глаза въ широкихъ кругахъ ученіе о морали господъ и рабовъ, социальный дуализмъ и презрѣніе къ толпѣ («стаду»), является подчиненнымъ и выведеннымъ, и вдобавокъ, какъ я постараюсь доказать, неправильно выведеннымъ. Въ этомъ пунктѣ, въ отношеніи главной его основной мысли къ его специальнымъ взглядамъ и антипатіямъ, находится самое большое его противорѣчіе. И какъ разъ наиболѣе читаются тѣ изъ его сочиненій, въ которыхъ выступаютъ сужденія, отклоняющіяся (и притомъ неправильно) отъ его основной мысли. Его литературное значеніе поконится на этой сторонѣ его писательской дѣятельности. Не желая возобновлять здѣсь спора, который я нѣсколько лѣтъ тому назадъ велъ съ Георгомъ Брандесомъ относительно Ницше, я, однако, не могу не замѣтить, что вступленіе Ницше въ датскую литературу съ преобладаніемъ этой стороны вовсе не было счастливымъ для него. Въ его сочиненіяхъ обратили вниманіе не на самое основное, а на то, что больше бросалось въ глаза. Теперь, когда особенно послѣ изданія столькихъ посмертныхъ сочиненій и набросковъ Ницше — является возможность окинуть взоромъ его творчество, выясняется курьезная вещь—единственное, въ чемъ мы соглашались съ моимъ тогдашнимъ противникомъ, оказалось какъ разъ пунктомъ, въ которомъ мы оба были неправы. Оба мы были согласны, что Ницше является противникомъ утилитарной морали, но теперь выяснилось, что въ дѣйствительности онъ былъ утилитарнымъ моралистомъ, въ высшемъ смыслѣ этого слова. Это слѣдуетъ выдвинуть здѣсь, гдѣ мы совсѣмъ не намѣрены заниматься тѣмъ, что въ литературномъ отношеніи можетъ быть и больше всего составило эпоху; напротивъ, мы должны разсмотрѣть здѣсь то, что является рѣшающимъ въ философскомъ отношеніи—основныя идеи, ихъ обоснованіе и ихъ борьбу.



Ф. Ницше.

Значеніе, которое имѣетъ у Ницше литературный и поэтический элементъ, создало гораздо больше затрудненій для представленія и характеристики его, чѣмъ это можно сказать относительно другихъ философовъ. Чтобы дать болѣе или менѣе правильное представленіе о немъ, мое изображеніе должно быть гораздо полнѣе, чѣмъ въ томъ случаѣ, если бы мнѣ нужно было разобраться въ его мысляхъ. Между тѣмъ глубокий психологическій интересъ должно представить изученіе отношеній между мыслью, искусствомъ и жизнью у генія, стремленіемъ котораго было направить мысль и поэзію къ углубленію и возвышенію жизни. Выгодное психологическое положеніе соединяется здѣсь съ глубокимъ философскимъ знаніемъ.

Фридрихъ Ницше родился 15 октября 1844 г. въ прусской Сак-

сонін, въ старинной пасторской семьѣ. Онъ самъ предпочелъ-бы быть болѣе знатнаго происхожденія и считалъ, что его прадѣдъ былъ польскимъ дворяниномъ. Иѣкоторые изъ его критиковъ считаютъ, напротивъ, что ходъ его мысли обнаруживаетъ въ немъ именно пасторскаго сына. Очень молодымъ еще онъ вышелъ изъ-подъ церковнаго вліянія, такъ какъ и въ школѣ, и въ университетѣ ревностно принялся за изученіе классическихъ наукъ. Знакомство по первоисточникамъ съ греческой духовной жизнью и воодушевленіе ею оказало рѣшающее вліяніе на помыслы и стремленія всей его жизни. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, глубоко захватывающій интересъ приобрѣло и изученіе Шопенгауэра, которымъ онъ занимался одновременно съ филологическими науками. Изъ другихъ философовъ на него оказали вліяніе Дюрингъ и Альбертъ Ланге; но Шопенгауэръ сдѣлался его настоящимъ «воспитателемъ». Относительно изученія Шопенгауэра онъ пишетъ (1869 г.) своему другу Павлу Дейсену: «Философія, которую мы воспринимаемъ изъ чистаго стремленія къ познанію, никогда не будетъ для насъ своей, потому что она никогда и не была нашей собственной. Настоящая философія каждаго отдѣльнаго человѣка это *ἀνθυμυσις* (воспоминаніе)». Стремленіе къ познанію всегда обнаруживается у Ницше въ неразрывной связи со стремленіемъ къ искусству и жизни. Въ этомъ его сильная, но въ то же время и его слабая сторона, какъ мыслителя, потому что, благодаря его импульсивной и дисгармонической натурѣ, слишкомъ часто его мысли диктовались минутнымъ настроеніемъ или реакціей противъ тенденціи вѣшняго міра.

Вторымъ великимъ воспитателемъ Ницше сдѣлался Рихардъ Вагнеръ. Еще въ ученическіе годы Ницше познакомился лично съ великимъ композиторомъ, а, сдѣлавшись въ 1869 г. профессоромъ филологіи въ Базелѣ, онъ дружески сошелся съ Вагнеромъ и его женой, которые въ этомъ году жили недалеко отъ Люперна.

Еще 3-го воспитателя получилъ Ницше—болѣзнь, которая въ теченіе многихъ лѣтъ истощала его силы и окончилась неизлѣчимой душевной болѣзнью. Должно быть, онъ получилъ ее въ то время, когда, въ качествѣ санитаря, принималъ участіе въ франко-прусской войнѣ. Причиной ея было зараженіе, и постоу Мебіусъ («О патологическомъ у Ницше») утверждаетъ, что мозговую болѣзнь, отъ которой Ницше такъ страдалъ, нельзя ставить въ связь съ его первоначальной индивидуальностью, хотя болѣзнь и оказала извѣстное вліяніе на послѣдующее его развитіе и хотя надо принять во вниманіе, что у него было наследственное предрасположеніе къ этой болѣзни. По мнѣнію Мебіуса, Ницше еще ухудшилъ свое состояніе неправильнымъ докторскимъ лѣченіемъ и чрезмѣрнымъ употребленіемъ хлораля. Если Мебіусъ вмѣстѣ съ тѣмъ и думаетъ, что можно указать въ сочиненіяхъ Ницше опредѣленное мѣсто, гдѣ болѣзнь начала обнаруживать свое вліяніе, то я считаю это совершенно необоснованнымъ; но объ этомъ дальше.—Послѣ долгой борьбы болѣзнь сдѣлала невозможнымъ для Ницше продолженіе университетской дѣятельности, къ тому же и область филологіи сдѣлалась для него слишкомъ узкой, такъ какъ великія проблемы не оставляли его въ покоѣ и возбуждали его мысль и воображеніе. Въ 1879 г. онъ вышелъ въ отставку и слѣдующіе годы жилъ обыкновенно лѣтомъ въ Энгадинѣ, а зимой въ Риверѣ. Среди дивной горной природы Энгадина, съ его чистымъ воздухомъ и богатствомъ свѣта, вдали отъ обычныхъ стремленій человѣка долины—здѣсь наверху «in den Weiten», по его словамъ, родились иѣкоторыя изъ самыхъ замѣчательныхъ его идей.

Характерно для Ницше то, что всѣ три его воспитателя дѣйствовали на него преимущественно посредствомъ реакціи, которую они вызывали, или

съ помощью контраста, который они обусловливали. Болѣзнь закалила его волю, и мужественное перенесеніе страданій сдѣлалось главной его добродѣтелью. Непосредственно познакомился онъ съ жизненными страданіями, но съ другой стороны позналъ также быющую черезъ край жизненную энергію, которая поддерживала его при всякихъ обстоятельствахъ. Изподъ опеки болѣзни онъ никогда уже болѣе не выходилъ, но съ двумя другими учителями онъ могъ разстаться, по крайней мѣрѣ видимо. Съ живымъ воспитателемъ, съ Рихардомъ Вагнеромъ, разрывъ былъ очень мучительнымъ. Пессимизмъ Шопенгауэра, на извѣстной степени его развитія, дѣйствовалъ на Ницше отталкивающимъ образомъ; отъ Вагнера его отдалялъ, какъ пессимизмъ послѣдняго, такъ и его склонность къ средне-вѣковому христіанству, которую Ницше находитъ у великаго музыканта ⁴², человѣческія слабости котораго, мало по малу, открываются его проницательному взору. Предъ «Зигфридомъ» онъ преклонялся и любилъ его; даже Вотанъ—Богъ—пессимистъ—возбудилъ его мысль; «Парсифаль» онъ ненавидѣлъ. Сначала вагнеровское искусство поражало его, какъ современное проявленіе культа «Діониса»; позднѣе онъ разсматривалъ его, какъ олицетвореніе упадка.

При изученіи біографіи Ницше ⁴², естественно, ищутъ фактовъ, которые могли привести его въ соприкосновеніе съ народомъ, толпой, со «стадомъ», какъ онъ выражался впослѣдствіи. Даже можно было бы ожидать, что ему особенно часто представлялся случай видѣть людей въ массѣ. Но, на самомъ дѣлѣ, такихъ случаевъ встрѣчается только два, и они возбудили въ немъ отвращеніе. Въ первомъ фигурировали пьяные нѣмецкіе студенты, во второмъ—толпа байретскаго театра, которая совершенно не соотвѣтствовала его ожиданіямъ встрѣтить идеальныхъ слушателей при возрожденіи великаго искусства.—И наоборотъ, Ницше никогда не представлялось случая пожить среди народа и познакомиться съ его стремленіями, съ его способностью къ развитію и организаци; соціальному движенію XIX в. онъ оставался совершенно чуждымъ.

Въ теченіе его болѣзни различаютъ нѣсколько періодовъ. Около 1879 г. она усилчилась, затѣмъ въ теченіе слѣдующихъ лѣтъ замѣтно было нѣкоторое улучшеніе, а потомъ снова послѣдовало ухудшеніе въ 1888 г. Онъ послалъ многимъ изъ своихъ знакомыхъ письма, подъ которыми подписался гдѣ «Діонисомъ», гдѣ «Спасителемъ». Въ Түрингѣ съ нимъ на улицѣ сдѣлался разъ обморокъ. Другъ привезъ его въ Базель, откуда его потомъ увезли на родину. Послѣдніе годы онъ прожилъ, въ состояніи полнаго тупоумія, въ Веймарѣ, окруженный нѣжными заботами своихъ домашнихъ. Онъ умеръ 25 августа 1900 г.—Такъ какъ вскрытія не производили, то нельзя было съ полной увѣренностью установить характеръ и мѣсто болѣзни. Сестра Ницше считаетъ главной причиной его послѣдняго заболѣванія чрезмѣрное употребленіе имъ опиума.

Ницше былъ человѣкомъ противорѣчій. Самымъ преобладающимъ изъ нихъ, которое наложило отпечатокъ на всю его дѣятельность и имѣло роковое значеніе для его жизни,—было противорѣчіе между высокимъ воодушевленіемъ и глубокимъ отвращеніемъ. При нормальныхъ условіяхъ оба эти противорѣчія являются двумя различными сторонами одного и того-же основнаго настроенія; у Ницше же они выступаютъ, какъ враждебныя силы, которыя опариваютъ другъ у друга господство надъ его чувствомъ и волей. Въ этой борьбѣ онъ и погибъ. Преклоненіе передъ великимъ и высокимъ, страстное стремленіе къ этому, желаніе для этого работать,—составляли внутреннюю сущность его души, но антипатія ко всему низкому и слабому и отвращеніе къ нимъ одерживали въ немъ верхъ, гипнотизировали его, и въ результатѣ получалось, что дѣло, за ко-

торое онъ стремился бороться, отступало передъ тѣмъ, что онъ хотѣлъ преодолѣть. «Реактивныя» (reaktive) настроенія,—которыя самъ же онъ презиралъ въ другихъ,—постепенно снова дѣлались у него господствующими. Онъ самъ чувствуетъ, какая опасность угрожаетъ здѣсь его духовной жизни. Въ 1874 г. онъ пишетъ г-жѣ Мейзенбургъ: «какъ хорошо я буду себя чувствовать, когда мнѣ удастся вырвать изъ души все, что есть во мнѣ отрицательнаго и возмутительнаго, и я надѣюсь лѣтъ черезъ пять приблизиться къ этой прекрасной цѣли». Этой надеждѣ не суждено было осуществиться, даже тогда, когда онъ принялся за позитивное изложеніе своихъ идей. Еще за годъ до катастрофы онъ долженъ былъ прервать связную работу, чтобы дать свободу своимъ антипатіямъ, хотя онъ и до того времени довольно часто давалъ волю своимъ чувствамъ. Преобладающее значеніе, какое получаютъ въ его творчествѣ антипатіи, стоитъ въ противорѣчій не только съ его вдохновеніемъ, но и съ той любовью и сердечностью, которыя онъ проявлялъ въ сношеніяхъ съ близкими. Онъ самъ это чувствовалъ. Въ одномъ изъ писемъ къ г-жѣ Мейзенбургъ (1875 г.) онъ говоритъ: «Этой осенью я рѣшилъ начинать каждое утро вопросомъ: нѣтъ-ли кого-нибудь, кому бы ты могъ сегодня принести какую нибудь пользу?

Спустя нѣсколько лѣтъ (1883 г.) онъ пишетъ Эрвину Роде, что онъ хорошо знаетъ, насколько представленіе, которое даютъ о немъ въ настоящее время его сочиненія, не соответствуетъ тому, которое носитъ въ своемъ сердцѣ его другъ (въ то время онъ велъ въ своихъ сочиненіяхъ страстную полемику). У него, дѣйствительно, есть «другая натура» (въ отличіе отъ той, которая обнаруживалась въ то время въ его сочиненіяхъ), съ одной «первой» натурой онъ уже давно бы погибъ.

Не только любви и воодушевленію противорѣчило сильное преобладаніе въ немъ антипатій, но также и оптимизму, съ которымъ Ницше такъ страстно боролся въ позднѣйшіе годы. Съ всевозрастающей силой и въ чрезвычайныхъ по силѣ выраженій требовалъ Ницше оправданія жизни, признанія цѣнности послѣдней. Но какъ можно этого требовать, если міръ вызываетъ такое отвращеніе и такъ полонъ бѣдствій, что Ницше никогда не переставалъ утверждать.

Его противорѣчивыя настроенія не могли найти себѣ примиренія ни въ формѣ великаго юмора, ни въ глубокой тоскѣ. Про Шекспира говорятъ, что его юморъ является выраженіемъ его вѣры въ жизнь. Къ такому выраженію своей вѣры Ницше не былъ способенъ, можетъ быть, это происходитъ оттого, что онъ не былъ окончательно ни поэтомъ, ни мыслителемъ, и что и здѣсь также въ немъ боролись двѣ натуры. Его современникъ Гюйо, во многихъ отношеніяхъ также и его товарищъ по мысли, нашелъ гармоническое примиреніе въ тоскѣ и вѣчномъ стремленіи мысли. Но и эти формы были недоступны для Ницше. Онъ не могъ достигнуть гармоническаго сочетанія красокъ, которое собралъ бы воедино всѣ различные тона. Колебанія между діонисовскимъ упоеніемъ и развѣдающей дисгармоніей все болѣе и болѣе приближали его къ гибели. Здѣсь мы вправѣ искать вліянія на него болѣзни. Онъ честно боролся съ ней, потому что онъ былъ мужественнымъ человѣкомъ, человѣкомъ воли. Онъ глубоко чувствовалъ «силу внутреннихъ колебаній», но, когда критики называли его эксцентричнымъ, онъ говорилъ съ гордостью: «этимъ господамъ, которые не имѣютъ никакого понятія о моей сущности, о великой страстности, на службѣ у которой я живу,—очень трудно будетъ составить обо мнѣ взглядъ по той области, гдѣ я до сихъ поръ былъ вѣдъ своей сущности, гдѣ я дѣйствительно былъ «эксцентричнымъ». Свое мужество онъ проявилъ и въ работѣ, и въ страданіяхъ, и въ пренебреженіи и уединеніи:

«Никакая боль не могла и не можетъ заставитьъ меня дать ложное показаніе относительно жизни, какъ я ее понимаю». (Изъ одного письма 1880 г.). «Все мое существованіе — ужасная ноша; я уже давно бы ее сбросилъ, если бы не производилъ—и именно въ этомъ состояніи страданій и почти абсолютнаго отрицанія—интересныхъ пробъ и экспериментовъ въ духовно нравственной области. Это наслажденіе жаждой познанія уноситъ меня на высоты, гдѣ я возсѣдаю надъ всякаго рода муками и отчаяніемъ.

Въ общемъ, я счастливѣе, чѣмъ когда-либо въ моей жизни (изъ письма 1880 г.). И позднѣе онъ писалъ какъ-то: «Нужно обратить вниманіе на то, что какъ разъ въ годы наибольшаго пониженія моихъ жизненныхъ силъ я пересталъ быть пессимистомъ».

Одного онъ боялся: состраданія. Этотъ страхъ явился у него въ періодъ его пессимистическаго настроенія и подъ влияніемъ Шпенглеровскаго «воспитанія». Эта боязнь, стоявшая въ такомъ странномъ противорѣчьи съ его мужествомъ, находитъ отчасти себѣ объясненіе въ его собственной сдержанности, но, кромѣ того, стоитъ въ связи съ его мягкимъ характеромъ, для котораго состраданіе могло сдѣлаться невыносимымъ.

Подъ состраданіемъ онъ понимаетъ прежде всего форму пассивнаго, сентиментальнаго сочувствія. Въ концѣ концовъ состраданіе является въ его глазахъ послѣднимъ большимъ грѣхомъ, который могъ бы еще остаться послѣ того, какъ уже сдѣлались невозможными другіе грѣхи. И здѣсь обнаруживается особаго рода гипнотическое дѣйствіе, которое оказывали на Ницше его антиквини. И всюду въ Европѣ онъ ощущалъ ту же болѣзненную атмосферу.

Форма произведеній Ницше обуславливается его темпераментомъ и болѣзнью. Онъ чувствуетъ потребность въ концентраціи, и въ его произведеніяхъ есть извѣстныя положительныя основныя мысли, которыя онъ стремится окончательно обработать. Но онъ не въ силахъ былъ подавлять исключительныя настроенія момента передъ требованіями основной мысли и основного настроенія. Онъ не обладаетъ умѣньемъ ставить границы, что отличаетъ мастера. Отсюда несогласіе между его сужденіями; воодушевленіе однимъ взглядомъ не всегда совпадаетъ съ другимъ. Любимой его формой изложенія сдѣлался афоризмъ. Каждый отдѣльный афоризмъ стремится довести извѣстную точку зрѣнія до полнаго, часто очень крайняго выраженія, чтобы затѣмъ дать мѣсто другому, прямо противоположному афоризму. Собственная работа мысли не находитъ себѣ выхода. Справедливо считаютъ форму афоризма опасной для Ницше. Онъ избралъ ее, частью изъ подражанія старымъ французскимъ писателямъ, а именно Ларошфуко, который пользовался глубокимъ поклоненіемъ съ его стороны, частью вслѣдствіе своей болѣзни, которая дѣлала для него невозможной связную работу. Онъ творилъ во время прогулокъ и записывалъ свои мысли въ отрывочной формѣ; и другіе уже должны были составлять все написанное имъ. «Я напарываю что-то на ходу, на листкѣ бумаги, я ничего не пишу за письменнымъ столомъ; друзья ужъ разбираютъ мои каракули» (письмо къ Эйзеру 1880 г.). Главнымъ образомъ, Ницше обязанъ своей популярности именно этой формѣ, благодаря которой такъ легко завести поверхностное знакомство съ его сочиненіями. Онъ даже говоритъ въ одномъ изъ своихъ произведеній, изданномъ въ этой формѣ; «такая книжка, какъ эта, предназначается не для того, чтобы ее прочитывать отъ доски до доски или читать вслухъ, но чтобы ее можно было раскрыть на любомъ мѣстѣ во время прогулки или путешествія». («Утренняя заря», афор. 454).

Не легко, какъ онъ самъ сказалъ, найти его собственную сущность, Проф. Гесфдингъ. Очерки новѣйшей философіи.

но свойственная ему форма изложенія сдѣлала это еще болѣе труднымъ, чѣмъ есть въ дѣйствительности.

В. Сочиненія Ницше.

Вслѣдствіе дисгармоническаго и порывистаго темперамента Ницше, невозможно расположить его сочиненія въ чисто хронологическомъ порядкѣ, но приходится дѣлить ихъ на группы, которыя можно охарактеризовать съ точки зрѣнія различныхъ отношеній между господствующими у него основными мыслями.

1. *Первая группа.* Ставится проблема и указывается определенное рѣшеніе. Характерно для этой группы культурно-историческое основаніе при постановкѣ проблемы, которое Ницше выноситъ изъ изученія филологій. Онъ опирается на социологію, тогда какъ Гюйо находитъ главную опору въ біологіи. «Происхожденіе трагедіи» (1872) является не только первымъ по времени значительнымъ произведеніемъ Ницше, но можетъ быть также—съ точки зрѣнія истинной постановки проблемы—и наиболѣе значительнымъ изъ всѣхъ его произведеній. Уже здѣсь проявляется его главная мысль о переоцѣнкѣ жизни. Въ одномъ изъ своихъ послѣднихъ сочиненій («Сумерки боговъ»), онъ самъ говоритъ: «Происхожденіе трагедіи» было моею первой переоцѣнкой всѣхъ цѣнностей. Трагикопатетическое пониманіе жизни—символизированное Діонисомъ и Аполлономъ—противопоставляется интеллектуальному оптимизму Сократа. Отношенія между наукой, искусствомъ и жизнью олицетворены въ этихъ трехъ личностяхъ, и Діонисъ занимаетъ между ними первое мѣсто, хотя аполлоновскому созидательному и ограничивающему элементу и отводится здѣсь больше мѣста, чѣмъ въ позднѣйшихъ произведеніяхъ.

Выработанную, такимъ образомъ, точку зрѣнія въ своихъ «Несвоевременныхъ размышленіяхъ» (Unzeitgemässe Betrachtungen) (1873—1876) онъ примѣняетъ къ тогдашней нѣмецкой духовной культурѣ. Изъ четырехъ отдѣльныхъ статей, составляющихъ это сочиненіе, первая содержитъ въ себѣ рѣзкую критику Штрауса, вторая—полемику противъ слишкомъ высокой оцѣнки способа историческаго изслѣдованія, наконецъ третья и четвертая превозносятъ Шопенгауэра и Вагнера, какъ великихъ воспитателей. Порывистыя, трагически настроенныя личности выступаютъ здѣсь, какъ противоположность, довольноному своимъ критическимъ выводами изслѣдователю и чисто объективному изученію прошлаго. Позднѣе Ницше рѣшилъ, что онъ вложилъ въ Шопенгауэра и Вагнера свое собственное, полное надежды настроеніе, тогда какъ въ дѣйствительности они были декадентами, и въ дальнѣйшихъ его произведеніяхъ развѣчиванье его прежнихъ кумировъ не имѣетъ предѣловъ. Онъ сжигаетъ то, чему поклонялся, все вновь раздувая пламя костра.

Въ этой первой группѣ,—кромѣ идеи взаимодействія между наукой, искусствомъ и жизнью,—выступаютъ еще и другія основныя мысли Ницше: радикальный аристократизмъ, который видитъ цѣль исторіи въ созданіи великихъ людей, и стоящій въ связи съ нимъ социальный дуализмъ между господами и рабами.

2. *Вторая группа.* Здѣсь сильнѣе выступаютъ противорѣчія въ ходѣ мысли Ницше, и вмѣстѣ съ тѣмъ также его противорѣчіе съ другими точками зрѣнія. Особенное значеніе получилъ здѣсь разрывъ съ Шопенгауэромъ и Вагнеромъ. Ницше говоритъ позднѣе о лѣченіи отъ романтики, которое онъ предпринялъ, такъ какъ въ сильнѣйшей степени былъ зараженъ этой болѣзью. Надо защищать, по его мнѣнію, свою жизнь отъ выводовъ, которые обыкновенно дѣлаютъ подъ влияніемъ болѣзни, заблужденій и одиночества. Онъ подразумѣваетъ здѣсь навѣрно то же самое.

что и въ одномъ письмѣ отъ 1883 г., гдѣ онъ говоритъ о долгомъ и трудномъ духовномъ лѣченіи, которое онъ велъ около шести лѣтъ. Упомянутое лѣченіе состояло въ реальныхъ занятіяхъ. Онъ познакомился съ естественными науками, съ древней французской и новой англійской философіей. Вслѣдствіе этого въ кругъ его мыслей входитъ новый элементъ, который не легко соединить съ уже существующими элементами, и это даетъ поводъ къ новой полемикѣ и къ новой реакціи. Въ это время онъ началъ употреблять форму афоризма и не могъ уже потомъ освободиться отъ нея. Господство послѣдняго, естественно, должно было сдѣлаться тѣмъ сильнѣе, чѣмъ больше появлялось у него различныхъ направленій, симпатій и антипатій, которые требовали для себя выраженія.

Лѣченіе, которое онъ предпринялъ, вовсе не было только кратковременнымъ. Все сильнѣе захватывала его этическая проблема, какъ специальная форма, выставленной въ первыхъ его сочиненіяхъ общей культурной проблемы. У него пробудилось глубокое сомнѣніе въ признававшихся до тѣхъ поръ въ жизни и мысли моральныхъ предпосылкахъ («цѣлностяхъ»). «Я началъ подрывать довѣріе къ нашей морали». (Предисловіе 1886 г. къ «Утренней зарѣ»).

Къ этому періоду относятся слѣдующія сочиненія: «Человѣческое, слишкомъ человѣческое» (1878—80), «Утренняя заря» (1881), «Веселая наука» (1882).

Въ концѣ «Веселой науки» въ первый разъ встрѣчается мысль, которая позднѣе сыграла большую роль для Ницше, мысль что бытіе развивается ритмически, такимъ образомъ, что все разъ бывшее черезъ извѣстный періодъ времени возвращается въ томъ же порядкѣ во всѣхъ подробностяхъ. Въ связи съ этимъ выступаетъ образъ Заратустры, какъ великаго пророка утвержденія жизни; онъ спускается къ людямъ, чтобы объявить имъ, что жизнь такъ прекрасна, что можно и должно хотѣть ея повторенія. («Веселая наука». Афор. 341—342). Вскорѣ послѣ этого Ницше обработалъ первую часть своего «Заратустры». Онъ пишетъ своему другу (Іюнь 1883 г.); весь остатокъ своей жизни (небольшой, какъ я думаю), я долженъ цѣлкомъ посвятить выраженію того, ради чего я вообще выносивъ жизнь. Время молчанія прошло: мой «Заратустра», котораго я пришло тебѣ въ ближайшемъ времени, можетъ доказать тебѣ, какого высекаго полета достигла моя воля. Пусть тебя не введетъ въ обманъ легендарный характеръ этой книжечки: за простыми и необыкновенными словами скрывается моя глубочайшая серьезность и вся моя философія. Я не понимаю, почему Мебіусъ, на основаніи того мѣста изъ «Веселой науки», предполагаетъ, что духовная болѣзнь Ницше начала охватывать и его воображеніе, тогда какъ раньше она захватила его только въ области чувства. Образъ Заратустры занималъ Ницше съ юношескихъ лѣтъ, и сверхъ того онъ уже подготовилъ его въ «Пронхожденіи трагедій» въ лицѣ Діониса. Мысль о повтореніи всего явилась у Ницше, благодаря изученію греческихъ писателей, такъ какъ та же идея встрѣчается у Пинегора и у стоиковъ: теперь она совершенно естественно является у него, какъ пробный камень того, насколько велика потребность въ утвержденіи жизни.

Идея можетъ показаться слишкомъ рѣзкой; но, именно въ этотъ моментъ его дѣятельности, она у Ницше психологически понятна. Онъ самъ говоритъ въ одной автобіографической замѣткѣ: «Основное положеніе «Заратустры», идея вѣчнаго повторенія, эта высшая формула увѣренности, которая вообще можетъ быть достигнута, относится къ августу 1881 года. Она набросана на листѣ съ подписью: 6000 футовъ по ту сторону чело-вѣка и времени! Я въ тѣ дни проходилъ лѣсами, по берегу озера у Силь-

ваплана; я остановился у исполинскаго, пирамидальнаго валуна близъ Сурлей. Тутъ пришла мнѣ эта идея».

Книгу «Заратустра» я не причисляю къ этой группѣ. Разработка ея все время прерывалась потребностью Ницше дать въ новыхъ афоризмахъ просторъ своему полемическому настроенію и своей антипатіи. Ему не удалось высказать до конца «свою строгую серьезность и всю свою философію». Его трудъ «По ту сторону добра и зла» (1886 г.) долженъ былъ, по мысли автора, стать комментариемъ къ «Заратустрѣ» (который не былъ, еще оконченъ—и такъ и остался не оконченнымъ).

Но это такой комментарий, который предполагаетъ пониманіе комментируемой книги—не оконченной. Въ одномъ письмѣ, въ октябрѣ 1886 года, Ницше пишетъ: «Освоился ли ты съ моимъ «По ту сторону»? Это родъ комментарія къ «Заратустрѣ». По какъ надо меня понять, на сколько оно комментарий!» Нельзя не спросить, сколько изъ числа лицъ, начавшихъ, какъ добрые ницшеанцы, спокойно жить «По ту сторону добра и зла», дѣйствительно выполнили это поставленное ихъ учителемъ требованіе. По заданная имъ задача и не изъ легкихъ. И это новый видъ трагедіи въ жизни и мышленіи Ницше, что онъ писалъ комментарий къ сочиненіямъ, имъ не оконченнымъ, комментарий, которые нуждались въ самихъ этихъ сочиненіяхъ—какъ комментаріяхъ.—«Генеалогія морали» (1887 г.) должна была въ свою очередь быть дополненіемъ къ «По ту сторону». Это попытка исторически обосновать социальный дуализмъ, такъ сильно выступающій наружу въ афористическихъ сочиненіяхъ Ницше.

И въ томъ, и въ другомъ изъ этихъ сочиненій, ясно выступаютъ теоріи о возстаніи рабовъ въ морали и о необходимости абсолютнаго новосозданія цѣнностей, хотя самъ Ницше относитъ возникновеніе ихъ ко времени своего сочиненія «Человѣческое—слишкомъ человѣческое» и своего пребыванія въ южной Италіи въ 1876 году. Это и есть тѣ идеи Ницше, которыми онъ болѣе всего возбудилъ вниманіе широкихъ круговъ. Здѣсь сильнѣе всего выступаетъ, присущее Ницше, стремленіе чувствовать себя далеко отъ толпы, въ «наосѣ дистанціи», здѣсь же въ самой рѣзкой формѣ выражена его кастовая мораль. Слѣдуетъ, однако, замѣтить, что оба сочиненія составляютъ только часть задуманнаго еще съ 1881 года большаго труда, а потому на нихъ и нельзя смотрѣть, какъ на послѣднее слово Ницше. Выраженное въ нихъ настроеніе, наконецъ, находится въ рѣшительномъ противорѣчій съ его основными стремленіями, въ противорѣчій, которое онъ самъ иногда чувствовалъ.

Елизавета Ферстеръ-Ницше раскрываетъ, въ предисловіи къ 15 тому сочиненій своего брата, литературную связь его творчества въ періодъ времени съ 1881 по 1888 годъ, въ особенности отношеніе, въ которомъ различныя его сочиненія находятся къ главному его труду и къ его заключительному выводу.

Отсюда мы узнаемъ, что цѣлый рядъ рѣзкихъ полемическихъ статей, написанныхъ Ницше въ послѣдній годъ передъ окончательною развязкой болѣзни (1888 г.), являются въ свою очередь, такъ же, выдержками изъ главнаго труда. Сюда относятся: «Дѣло Вагнера», «Сумерки боговъ», «Ницше противъ Вагнера» и «Антихристъ».

3. *Третья группа.* Ницше было трудно выразить въ полной мѣрѣ свои антипатіи и свои полемическія настроенія. Собираясь закончить свой главный трудъ, онъ вдругъ прерываетъ работу, чтобы высказать съ лихорадочной поспѣшностью свои протесты.

Тѣмъ не менѣе человѣкъ, замышлявшій переоцѣнить даже *всѣ* цѣнности, долженъ былъ думать о томъ, чтобы уяснить себѣ самому и другимъ, на какихъ основаніяхъ и по какому мѣрилу должна осуществиться

эта переоцѣнка. Ницше, дѣйствительно, доискивался этихъ основаній, хотя ему и не удалось достигъ полномѣрнаго ихъ выясненія. Въ то же время для него не было ясно, что провозглашенные имъ радикальный аристократизмъ и социальный дуализмъ, которыми онъ былъ обязанъ своимъ крупнымъ литературнымъ успѣхомъ, находятся въ неразрѣшимомъ противорѣчій съ основной его мыслью, съ основнымъ положеніемъ: силой, здравіемъ и н счастьемъ жизни. Въ двухъ сочиненіяхъ, оставшихся неоконченными, онъ работалъ надъ проведеніемъ этой основной мысли, какъ конечнаго мѣрила цѣнности. Одно изъ нихъ «Такъ говорилъ Заратустра. Книга для всѣхъ и ни для кого», четыре части которой вышли въ 1883—1886 г.г. Въ связи съ этими четырьмя частями находится очень значительный по объему набросокъ заключительной части, напечатанный въ 12-томъ томѣ его сочиненій. Другое сочиненіе, долженствовавшее въ болѣе философской формѣ представить то, что въ «Заратустрѣ» дано въ поэтической—это «Воля къ мощи» («Der Wille zur Macht». Опытъ переоцѣнки всѣхъ цѣнностей); оно имѣется только въ отрывкахъ, появившихся теперь въ 15-томъ томѣ сочиненій. Конецъ его долженъ былъ быть, видимо, такой же, какъ и въ «Заратустрѣ»: послѣднюю книгу Ницше предположилъ озаглавить: «Діонисъ». «Философія вѣчнаго возрожденія».

Но Ницше такъ исчерпалъ себя въ антипатіяхъ, что ему уже не хватило силъ возсоздать въ образахъ и мысляхъ свой положительный идеалъ. Онъ уже такъ отвыкъ отъ всякаго связаннаго мышленія и питалъ къ нему, какъ и ко всякой опредѣленной формѣ, такое недовѣріе, что, въ концѣ концовъ, ни Аполлонъ, ни Сократъ не могли уже выразить того, что мыслилъ Діонисъ. Послѣ этого Діонисъ самъ растерзалъ себя въ экстазѣ.

С. Культурно-историческое начало.

Ницше стремился къ новому возрожденію, и, подобно возрожденію въ Италіи, онъ начинаетъ съ восхваленія древнихъ грековъ. На этомъ сошлись его филологическіе и философскіе интересы. Занявъ, совсѣмъ еще молодымъ человѣкомъ, каѳедру филологіи въ Базелѣ, онъ боялся углубиться въ специальности своего предмета, чтобы не сдѣлаться филистеромъ и «стаднымъ человѣкомъ». Онъ думалъ оживить молодую кровью свою науку, пользуясь ею для освѣщенія великихъ проблемъ жизни. Въ этомъ онъ думалъ Шопенгауера и Рихарда Вагнера сдѣлать своими наставниками.

Въ «Рожденіи трагедіи» онъ выставляетъ, какъ важнѣйшій моментъ исторіи греческой культуры, тѣсное сліянiе вакхическаго восторга съ аполоновскою гармоніей.

Вакхическій экстазъ, выраженіе чрезмѣрной полноты жизни, подъ дельфійскимъ влияніемъ, дававшимъ ему образный и художественный отпечатокъ, принималъ ясныя, опредѣленныя формы. Трагедія произошла изъ посвященныхъ Діонису хоровъ; первоначальное содержаніе хоровыхъ пѣсень изображало видѣнія хора, которому являлись, въ величавыхъ образахъ, преслѣдованіе, растерзаніе и возрожденіе божества. Такъ, трагедія родилась отъ духа музыки, являясь истолкованіемъ великихъ судебъ жизни. Господствовавшее въ то время воззрѣніе на сущность греческой жизни, которымъ мы обязаны особенно Винкельману, Гете и Шиллеру, проглядѣло титаническую основу античной гармоніи: Діонисъ предшествуетъ Аполлону! Изображеніе, слово, мысль являются на второмъ планѣ, являются производными въ сравненіи съ великимъ стремленіемъ жизни.

Древне-греческая трагедія была разрушена сократизмомъ, внушавшимъ, что все зависитъ отъ знанія, отъ пониманія. Подъ влияніемъ этого ученія Еври-

пидъ, первый сталъ писать трезвыя трагедіи; постепенно трагедія должна была уступить мѣсто сухой, мѣщанской комедіи, и Платонъ уже пронизировалъ надъ творческимъ воодушевленіемъ, которое само не знаетъ, что творить. Тутъ выступаетъ новый человѣческій типъ: человѣкъ теоріи, изслѣдователя, для котораго, въ конечномъ счетѣ, исکانіе, едва ли не важнѣе находженія. Начиная съ этого времени споръ между трагическимъ и теоретическимъ міропониманіемъ не прекращается, и разрѣшеніе наступаетъ лишь съ появленіемъ гетевского «Фауста», Кантовской критики разума, міровоззрѣнія Шопенгауера и музыки Вагнера. Выше всѣхъ этихъ освобождающихъ силъ стоитъ музыкальное искусство Вагнера: находясь подъ дѣйствіемъ этой музыки, мы слышимъ пульсъ бытія; въ ней бьется діонисовскій, вакхическій, неутомимый порывъ, составляющій сокровенную силу и основу всего сущаго. Важно уже то, что музыка вызываетъ необходимость въ образныхъ представленіяхъ; но порывъ, стремленіе идетъ дальше: за предѣлы всякихъ представленій. Искусство есть не только подражаніе природы, оно ее дополняетъ и побуждаетъ.

Ницше широко трактуетъ исторію культуры, и дѣлаетъ это не только въ своихъ отзывавъ о культурѣ древнихъ грековъ, но и позднѣе, говоря въ своихъ сочиненіяхъ о христіанствѣ, о реформации и революціи. Онъ олицетворилъ въ Дионисѣ, Аполлонѣ, Сократѣ три тенденціи, которыя непрерывно борются въ жизни человѣчества. Со строго исторической точки зрѣнія, Ницше не въ правѣ считать сократизмъ главной причиной упадка греческой культуры. Эту причину надо искать въ томъ, что жизнь древней Греціи была вовлечена въ водоворотъ великихъ міровыхъ событій и что она, благодаря своему, если угодно, аполлоновскому строю, разбившему Грецію на мелкія государства, не могла противостоять измѣнившимся условіямъ. Съ другой стороны, Ницше и психологически одностороненъ, утверждая, что энергія получаетъ свою форму отъ фантазіи, а объ вмѣстѣ наставляются мысленіемъ. Во всѣ времена мы находимъ, какъ въ общемъ, такъ и въ частности, и противоположное теченіе—отъ мысли къ представленію, а отсюда къ чувству и волѣ. Самъ Сократъ представлялъ положительную силу, прообразъ великихъ гармоническихъ характеровъ въ послѣднемъ періодѣ классической древности, когда дѣло уже не шло объ участіи въ общемъ хорѣ, а напротивъ каждый отдѣльный голосъ доказывалъ (какъ въ драматизированной трагедіи), какую пользу онъ извлекалъ изъ жизни.

Д. Цѣль исторіи и социальный дуализмъ.

Возставая противъ преувеличеннаго значенія, которое, по мнѣнію Ницше, получило въ повѣйшее время историческое образованіе, онъ восклицаетъ: подумайте о томъ, чтобы жизнь изжить! (*Memento vivere!*). Не давайте прошедшему лечь на васъ слишкомъ тяжелымъ бременемъ, подавляющимъ инстинктъ, личность, искусство и мысль! Иначе—уже Гозіодъ этого опасался—придетъ время, когда люди будутъ рождаться стариками.

Значеніе исторіи не въ томъ, гдѣ его обыкновенно находятъ,—не въ безконечномъ процессѣ развитія и не въ судьбахъ большой массы. Вся цѣнность исторіи концентрируется въ единичныхъ истинно великихъ людяхъ: въ нихъ вся цѣль исторіи, и сущность долгаго историческаго процесса сводится единственно къ тому, что онъ дастъ поводъ и возможность къ выступленію этихъ людей.

Постоянные толки объ историческомъ развитіи—зло, на нихъ напрасно расходуются наши силы, они только взбудораживаютъ толпу. Толпа, большая масса—является лишь средствомъ, или преніятивіемъ, или копіей—«а, впрочемъ, пусть она убирается къ чорту и къ статистикѣ!»—Истинное

величіе не есть результатъ массоваго воздѣйствія; благороднѣйшее, лучшее вовсе не дѣйствуетъ на массы.

Тутъ Ницше высказалъ свой радикальный аристократизмъ—аристократическій радикализмъ, неправильное опредѣленіе. («Несвоевременныя размышленія», второй отдѣлъ). Этотъ аристократизмъ радикаленъ въ смыслѣ послѣдовательно доведеннаго до конца аристократизма. Ницше едва-ли бы самъ призналъ существительное «радикализмъ», такъ какъ онъ очень консервативенъ во всемъ томъ, что касается «стада». Здѣсь надо рѣшиться на выборъ: нельзя быть послѣдователемъ Ницше и въ то же время быть «радикаломъ» въ социальномъ, политическомъ, и собственнѣ даже въ религіозномъ отношеніи.

Изъ числа его послѣдователей отчетливо представлялъ себѣ это, скрывающійся подъ псевдонимомъ Петра Гаста, редакторъ, издатель и комментаторъ нѣсколькихъ сочиненій Ницше.

Такимъ образомъ, первоначальная мотивировка аристократизма находится у Ницше въ связи съ его пониманіемъ исторіи, значеніе которой онъ старается свести къ возможному минимуму, что безспорно возможно, если допустить существованіе великаго человѣка, стоящаго выше прошлаго и будущаго, не будучи ни результатомъ перваго, ни причиной или средствомъ для послѣдняго.

Но непослѣдовательность кроется въ томъ, что толпа, масса признается не только за препятствіе, за тормазъ или за копію, но и за средство.

Притомъ не легко усмотрѣть, какой «впрочемъ» интересъ могла бы найти статистика, занимаемая массой, не признаваемой даже за средство или тормазъ или копію; непонятно также, какое масса можетъ доставить удовольствіе чорту, если она ничему не препятствуетъ.

Позади философіи исторіи у Ницше стоитъ вліяніе Шопенгауера, отъ котораго онъ никогда не могъ окончательно освободиться. Но странно, что Ницше самъ не замѣчалъ всего пессимизма такого пониманія исторіи, не смотря на то, что онъ все послѣднее время своей дѣятельности старался отрѣшиться отъ пессимизма. Поэтому, здѣсь, какъ мы увидимъ изъ послѣдующаго изложенія, у него выступаетъ рѣзкое противорѣчіе.

Впослѣдствіи Ницше далъ нѣсколько иную, чѣмъ эту историко-философскую и пессимистическую, мотивировку своему аристократизму. Въ сочиненіи «Человѣческое—слишкомъ человѣческое» онъ принимаетъ за мѣрило и исходную точку силы жизни и первичность культуры: если жизнь вообще развивается и совершенствуется—это развитіе и совершенствованіе можетъ осуществляться въ нѣкоторой высшей кастѣ, имѣющей возможность трудиться свободно; такая высшая каста, въ свою очередь, предполагаетъ другую, низшую—родъ циклоповъ—выполняющую матеріальную работу, всегда болѣе или менѣе принудительную.

Только этой высшей кастѣ присвоена свобода духа. «Высшая каста»—говоритъ Ницше въ одномъ изъ позднѣйшихъ своихъ сочиненій («Антихристъ», § 57)—«я называю ее меньшинствомъ—пользуется, какъ совершеннѣйшая, и преимуществами меньшинства: въ томъ числѣ правомъ воплощать на землѣ счастье, красоту, добро». Обѣ касты строго различны. Антагонизмъ ихъ необходимъ. Низшая каста по мѣрѣ возможности должна быть снабжена заурядными добродѣтелями, стадной добродѣтелью. Религія, обыденная мораль, буржуазныя добродѣтели годны для стада, но не для избранныхъ. «Мы бы не хотѣли», говоритъ Ницше («Воля къ мощи», афор. 472). «слишкомъ низко цѣнить эти милыя добродѣтели; но величіе души не мирится съ ними».

Высшая каста является только цѣлью, но не средствомъ. Когда аристократія перестаетъ видѣть въ себѣ истинный смыслъ и правомочность

общества и не вѣрять уже въ свое право, превращать безчисленное множество другихъ людей, въ людей, неполноправныхъ, въ рабовъ и орудіе, то это, по Ницше, есть уже признакъ упадка. Общество существуетъ только, какъ фундаментъ, какъ подмостки для тѣхъ избранныхъ существъ, которыя составляютъ аристократію, подобно тому какъ на о. Явъ нѣкая лиана опирается на дубъ и, доростая съ нимъ до его верхушки, выбирается къ свѣту и въ выси горделиво выставляетъ на показъ свое счастье! («По ту сторону добра и зла», афор. 258). Уже однимъ своимъ существованіемъ такая аристократія выражаетъ то, что придаетъ цѣну жизни. Ея значеніе вовсе не заключается въ томъ, чтобы она, какъ аристократія Платона или Конта въ ихъ идеальныхъ государствахъ, водила и сдѣйствовала подъему другихъ сословій. Наоборотъ. Даже въ послѣднемъ трудѣ («Воля къ мощи», афор. 12). Ницше объявляетъ однимъ изъ основныхъ своихъ положеній, что задача высшаго вида не есть руководство низшими, но что, напротивъ, низшій видъ составляетъ то основаніе, на которомъ высшій можетъ развивать свою дѣятельность, прислѣдуя собственныя свои задачи.—Однако, и этому высшему виду поставлена цѣль для будущаго подготовить пришествіе сверхчеловѣка. «О братья мои», говоритъ Заратустра. («Такъ говорилъ Заратустра», III *) я посвящаю васъ новому благородству: да будете вы творцами и воспитателями и сѣятелями будущаго!.. Да возлюбите вы землю дѣтей вашихъ, и эта любовь да будетъ новое ваше благородство». — Итакъ, въ будущемъ есть и еще одна цѣль, и аристократія, значитъ, не есть конечная цѣль исторіи: требуется образованіе новой расы въ средѣ высшей расы. Проблема оказывается труднѣе, чѣмъ казалось сначала *).

Низшая раса, демократія, служить матеріальнымъ основаніемъ, она обязана исполнять матеріальную, черную работу. Демократическія учрежденія имѣютъ, не взирая на присущее имъ скучное однообразіе, то полезное свойство, что онѣ мѣшаютъ тиранинн. Но мы не знаемъ, какимъ образомъ удастся удержать низшую расу въ опредѣленныхъ для нея границахъ.—Самъ Ницше въ первомъ своемъ трудѣ высказывается, что нѣтъ ничего болѣе ужаснаго, какъ низведенные до варварства рабы, постигнувшіе всю неправду своего существованія и готовящіеся къ мести.

Но развѣ можно помѣшать циклопамъ поумнѣть и дѣлать сравненій? Всегда легче убѣдить господъ, что они нуждаются въ рабахъ, чѣмъ рабовъ въ томъ, что имъ нужны господа. Этотъ взглядъ Ницше слишкомъ, по дѣтски, романтиченъ, или даже варварски грубъ. Онъ признаетъ сохраненіе военнаго строя въ государствѣ за лучшее средство, поддержать великую традицію по отношенію къ высшему сильному типу человѣка. («Воля къ мощи», афор. 327)—и этимъ обнаруживаетъ свою внутреннюю связь съ господствующими въ настоящее время въ Германіи условіями.

Недаромъ и другъ его Петръ Гастъ восхваляетъ военничку, называя ее «прекраснѣйшимъ, самымъ крѣпкимъ и мужественнымъ учрежденіемъ нашего плебейски и торгашески обабившагося времени!»—Поэтому и народное просвѣщеніе—зло, такъ какъ оно вселяетъ въ низшую расу нежеланіе мириться—какъ средство или копія—съ своей судьбой!

Но и къ высшей расѣ предъявляется требованіе серьезной работы и и большаго самообладанія, нужнаго для сохраненія своего положенія. Аристократія должна опредѣленнымъ образомъ регулировать свою жизнь, чтобы сохранить къ себѣ почтеніе.

*) Взглядъ Ницше здѣсь нѣсколько измѣнился. Въ «Песневременныхъ размышленіяхъ» (III отд., § 5) онъ еще считалъ задачей *ослѣз* людей—выработать великаго человѣка. Тамъ двойственность не была еще такъ рѣзка, а проблема не такъ запутана.

Высшіе классы не должны жить по-мужицки. Имъ предписывается умеренность и запрещается публичное выставленіе роскоши. Раззолоченная грубость и шутовское чванство подрываютъ авторитетъ культурности. Равнымъ образомъ нельзя одобрить внезапное, не заработанное обогащеніе и дурное распредѣленіе собственности («человѣческое—слишкомъ человѣческое»). Слѣдовательно, Ницше все-таки признаетъ необходимость ограничений и не допускаетъ, чтобы его высшая каста или раса изживала жизнь, не полагая на себя никакой узды. Она должна сама «управлять» собою, быть можетъ, даже немного и другими кастами (допуская воинскій наборъ).

Не легко понять, какимъ образомъ величіе можетъ умаляться, выполняя какую либо функцію. Какъ будто достоинство силы можетъ пострадать отъ употребленія силы! Тамъ, гдѣ дѣйствительно имѣется избытокъ силы, должна имѣться и возможность осуществлять, въ одно и тоже время, и цѣль и средство, и притомъ въ широкихъ размѣрахъ. Мы вѣдь только и можемъ измѣрять силу по значенію произведеннаго ею дѣйствія.

Въ этомъ сказывается основное различіе между взглядами Ницше и Гюйо. Оба согласны въ томъ, что за силой и избыточной полнотой жизни должно быть признано важное значеніе. Это составляетъ, такъ сказать, предметъ ихъ общаго вѣрованія. Ницше въ своемъ экземплярѣ сочиненій Гюйо написалъ на поляхъ свои примѣчанія, выражающія его согласіе и признаніе такого рода взглядовъ автора. Но тогда какъ Гюйо видитъ въ непроизвольной экспансивности причину преданности и симпатіи какъ къ людямъ, такъ и къ идеямъ, Ницше выражаетъ, особыми знаками на поляхъ, свой протестъ, а при повтореніи этого взгляда у автора пишетъ на поляхъ: «Idée fixe!» Самъ онъ объясняетъ обусловленное избыткомъ силы, непроизвольное стремленіе къ дѣятельности «волей къ мощи», и именно стремленіемъ осуществлять свою мощь надъ другими. Какъ и Ларошфуко. Ницше склоненъ приписывать всѣ чувства и побужденія эгоизму, эгоизмъ же онъ понимаетъ, какъ стремленіе «распускать мощь». Несомнѣнно правъ Гюйо, полагая, что это непроизвольное стремленіе коренится глубже, чѣмъ различіе между эгоизмомъ и альтруизмомъ. Ницше въ этомъ отношеніи болѣе догматикъ, чѣмъ французскій философъ.

Большое противорѣчіе заключается въ положеніи о социальномъ дуализмѣ, если къ низшей кастѣ предъявляется при этомъ требованіе умиленія и почитанія передъ такимъ культурнымъ развитіемъ, котораго сама эта каста не можетъ сдѣлаться соучастницей. Какъ можетъ стадо преклоняться предъ великими людьми, съ которыми оно не имѣетъ никакого духовнаго отношенія? Тутъ Карлейль былъ болѣе правъ, чѣмъ Ницше, замѣтивъ («Past and Present» I, 5) по поводу ходячаго выраженія «аристократія таланта»: Истинный взглядъ на талантъ предполагаетъ истинное предъ нимъ преклоненіе и—о небо—предполагаетъ множество различныхъ вещей! Эти то различныя вещи не тревожатъ Ницше, всецѣло занятаго «нафосомъ дистанціи».

Е. Возмущеніе рабовъ въ морали.

Соціальный дуализмъ, по Ницше, явленіе не только правильное и желательное, но и естественное. Онъ объясняется историческимъ происхожденіемъ морали («Генеалогія морали»). Моральныя понятія и эпитеты исходятъ отъ господствующихъ, сильныхъ и счастливыхъ, выражая ихъ чувство счастья и самочувствіе въ противоположность слабымъ и немощнымъ. «Хорошими» первично были благородные, мощные, высокопоставленные. «Хорошо» обозначаетъ нѣчто «перворазрядное»; оно первоначально не ка-

сается не эгоистическихъ дѣйствій. Высшая культура часто начинается съ того, что сильная раса поработщаетъ болѣе слабую, отчего наступаетъ положеніе извѣстной дистанціи, разницы, которая дѣлаетъ превосходство болѣе осязательнымъ. Понятіе политическаго превосходства становится затѣмъ понятіемъ превосходства духовнаго.

Ревностное изученіе Θεогнида, которымъ Ницше занимался въ ранней юности, оставило тутъ свои слѣды. У Θεогнида, аристократа до мозга костей, изгнанника изъ родного города Мегары, «хорошіе» обозначаютъ аристократовъ, «худые» лицъ изъ народа, чернь. Ницше, впрочемъ, какъ на историческіе примѣры ссылается на переселеніе народовъ, на эпоху возрожденія и на Наполеона. Возможно, что на него имѣли вліяніе и впечатлѣнія, вынесенныя имъ изъ дѣтства.

Родной его городъ Наумбургъ былъ бюрократическимъ центромъ провинціи и сознаніе собственнаго, достоинства, господствовавшее тамъ въ кругахъ разныхъ тайныхъ совѣтниковъ было первое своего рода «благородство», которое позналъ будущій апостолъ аристократіи духа. Для Ницше во всякомъ случаѣ характерно, что онъ разсматриваетъ и подвергаетъ изслѣдованію условія дистанціи съ одной только стороны, вовсе не помышляя о томъ, какое воздѣйствіе та же самая дистанція можетъ оказать на другую сторону, какія чувства боязни и благоговѣнія, довѣрія и удивленія могутъ здѣсь возбудить великія блестящія личности. А между тѣмъ эта сторона и есть именно та, изъ которой исторически берутъ начало моральныя представленія. Было бы наиболѣе послѣдовательнымъ, если бы Ницше самъ это призналъ, потому что «благородныя» натуры, по его воззрѣнію, покоятся въ себѣ, изживаютъ жизнь изъ себя, безъ реактивныхъ чувствъ. А при такомъ воззрѣніи нельзя считать послѣдовательнымъ, признаніе, что эти натуры могутъ составить понятіе о взаимоотношеніяхъ, или вообще могутъ дойти до сознанія дистанціи. Къ тому же надо допустить, что господствующая раса еще до совершившагося завоеванія составляла общество, въ которомъ уже успѣли образоваться моральныя представленія на основѣ офѣнки такихъ качествъ, напр., храбрости, которыя представлялись для даннаго общества наиболѣе цѣнными.

Естественная офѣнка, произведенная сильными и счастливыми, у которыхъ воля къ мощи могла свободно проявляться, была, по мнѣнію Ницше, насильственно опрокинута моральнымъ возстаніемъ рабовъ, послѣдствія котораго вредно отражаются еще теперь на нашей современной культурѣ. Въ этомъ особенно повинны жида, — племя, само величавшее себя избраннымъ, но которое Тацитъ съ большимъ правомъ считалъ рожденнымъ для рабства; его пророки провозглашали, что быть богатымъ и могущественнымъ то-же, что быть безбожнымъ и злымъ. «Міръ» сдѣлался браннымъ словомъ, бѣдность и нищета стали превозноситься. Продолженіе и полное развитіе этого направленія принесло съ собою первое христіанство. Въ Откровеніи Іоанна особенно чувствуется ненависть безсилія. Тутъ была возвышена война Іудей и Рима, безсилія и силы. Свобода, гордость и духовная самобытность были принесены въ жертву. Это направленіе мысли было доведено до конца Павломъ. У апостоловъ не было пониманія Христовой смерти, которая именно и была великимъ актомъ освобожденія; они превратили ее въ искупительную жертву, въ прославленіе страданія. — Въ сочиненіяхъ послѣднихъ годовъ у Ницше накапливается противъ христіанства такая масса поношеній, что его сестра можетъ объяснить это только чрезмѣрнымъ употребленіемъ хлоральгидрата, которымъ онъ злоупотреблялъ въ послѣдній годъ передъ катастрофой.

По Ницше, моральныхъ возстаній было не одно, а нѣсколько. Уже до христіанства буддизмъ и сократизмъ были такими возстаніями, лишь

болѣе благородными. Въ послѣдующія времена реформація является возстаніемъ, направленнымъ противъ аристократической свѣтскости католической церкви и возрожденія; наконецъ, вольнодумство, революція, демократизмъ и—естественныя науки (которыя, благодаря принципу общей закономерности, демократизируютъ природу!)—такія же возстанія. Со стремительной поспѣшностью Ницше развиваетъ понятіе моральнаго возстанія рабовъ; едва усмотрѣвъ его, Ницше примѣняетъ его, подобно *idée fixe*, къ самымъ разнороднымъ, взаимно противорѣчивымъ стремленіямъ. Если вообще можетъ быть рѣчь о томъ, что въ его идеяхъ обнаруживается доказательство его болѣзненнаго состоянія, то это здѣсь, гдѣ Ницше самъ подрубаешь сукъ, на которомъ сидитъ.

Но Ницше не видѣлъ, что «жизнь» бьетъ сильнымъ и богатымъ ключемъ именно тамъ, гдѣ онъ находилъ рабовъ. Первое христіанство и представляетъ собою именно то, что Ницше называетъ вакхическимъ движеніемъ, духовнымъ «прорываніемъ», оно есть, частью въ экстазѣ, проявленіе высшей тоски, высшаго стремленія, нѣчто безусловно единственное! Ту роль, которую игралъ дельфійскій храмъ въ отношеніи вакханизма, выполнила іерархія и церковная организація, удержавъ въ берегахъ этотъ могучій потокъ, хотя она дѣлала это не всегда по-аполлоновски, вопреки благородству, которое, въ глазахъ Ницше, отличаетъ организованную іерархію.—Аналогичныя замѣчанія можно сдѣлать и по отношенію къ другимъ «возстаніямъ рабовъ».

Ницше находилъ обоснованіе для своей теоріи о возстаніи рабовъ въ мнимомъ наблюденіи, что счастливые люди лучше, чѣмъ несчастные; что счастливые живутъ собственной жизнью, развиваютъ непринужденно свою дѣятельность, такъ какъ она уже опредѣляется у нихъ изнутри; что они не нуждаются ни въ ненависти, ни въ перетолковываніи, такъ какъ они не находятся въ состояніи зависимости. Дѣятельность же несчастныхъ опредѣляется извнѣ, она реактивна; зависть, недовѣріе, ненависть и обманъ близки имъ, такъ какъ они зависимы. Счастливые положительны, несчастные отрицательны. Нельзя, конечно, спорить, что если активныя или счастливыя натуры «распускаютъ свою мощь» такимъ образомъ, что кругомъ себя причиняютъ страданія, — то они легче забываютъ это, чѣмъ тѣ, на которыхъ они выпускали эту свою мощь. Но непослѣдовательно приписывать презрѣнію такую важную роль въ психологіи счастливыхъ, потому что презрѣніе—чувство явно реактивное.

На изложенномъ обоснованіи Ницше однако не остановился. Онъ находитъ рѣшающее, конечное обоснованіе соціального дуализма и теоріи возстаній рабовъ, страннымъ образомъ,—въ утилитаризмѣ.

Г. Философское обоснованіе соціального дуализма.

Ницше любитъ называть себя непризнающимъ морали—иммoralистомъ, объявляетъ о своемъ намѣреніи уничтожить всякую мораль и, какъ извѣстно, озаглавилъ одно изъ своихъ сочиненій «По ту сторону добра и зла». Однако, изъ предыдущаго изложенія ясно видно, что онъ на самомъ дѣлѣ намѣревался искоренить одну лишь рабскую мораль. Онъ гдѣ-то говоритъ, подражая извѣстной эниграммѣ Шиллера, что онъ хочетъ устранить мораль «ради моральности». Переоцѣнить—вотъ что онъ хочетъ, но для этого требуется масштабъ, принципъ, который по необходимости долженъ выражать какую либо основную цѣнность. Если мы зададимъ себѣ вопросъ, какой же это принципъ оцѣниванія, то мы къ удивленію своему найдемъ, что это утилитарный принципъ благоденствія — «человѣческое прусупіаніе» (см. предисловіе къ «Генеалогіи морали»). У него основной вопросъ, послужила ли прежняя моральная оцѣнка человѣческаго

рода къ его благополучію или нѣтъ. Онъ обращаетъ главное вниманіе на то, выражаетъ ли извѣстное дѣйствіе или извѣстная личность подъемъ или пониженіе жизненной силы.

Онъ задается задачей—правда немного поздно—распредѣлить научно цѣнности по скалѣ, устанавливаемой по величинѣ и объему силы («Скала счета и мѣры силы». См. «Воля къ мощи», афор. 353). Къ сожалѣнію, его настолько заняли разглагольствованія, направленные противъ рабской морали и стада, что у него уже не оставалось времени серьезно заняться этой задачей и развить въ болѣе опредѣленной формѣ то, что онъ пазывалъ *моралистическимъ натурализмомъ* («Воля къ мощи» афор. 192). Нужны діонисовское оцѣниваніе, этика жизненной силы и жизнерадости. Начиная съ высокой радости, когда человѣкъ чувствуетъ себя въ полной мѣрѣ обоготворенной формой и самооправданіемъ природы, и кончая радостью здороваго мужика и здороваго полуживотнаго,— всю эту длинную, исполняющую свѣтовую и красочную скалу счастья греки именovali, не безъ признательнаго благоговѣнія посвященныхъ: Діонизость! («Воля къ мощи», афор. 482). Дѣло, значитъ, въ томъ, чтобы создать такое счастье, которое соотвѣтствовало бы данной порѣ жизни. Утилитарная этика, такъ часто осмѣянная Ницше, могла-бы—если откинуть извѣстные «благородства», за которыми скрываются неразрѣшенные проблемы—присоединиться къ этому воззрѣнію, особенно послѣ сдѣланной Ницше оговорки. Онъ именно категорически заявляетъ, что дѣло не въ счастьѣ отдѣльной личности или одной какой либо касты, но, что требуемое могучее развитіе и жизненное счастье нужно ради рода, «только ради совокупности жизни». Только ради всего рода можетъ быть признана цѣнность самосохраненія отдѣльнаго индивида; собственно говоря, понятіе индивида, Единственнаго, какъ онъ понимался до сихъ поръ, основано на заблужденіи («Сумерки боговъ», афор. 33).

Вотъ конечное обоснованіе соціального дуализма и господской морали. Итакъ, господа и сверхчеловѣки заключаютъ въ себѣ самихъ не свою цѣль только; какъ они въ конечномъ счетѣ будутъ оцѣниваться, зависить отъ того, занимаютъ ли они мѣсто въ восходящей линіи родовой жизни, или нѣтъ, зависить, слѣдовательно, отъ степени ихъ содѣйствія развитію человѣческой жизни. Петръ Гастъ, ученикъ и толкователь Ницше, допускаетъ, что его учитель въ извѣстномъ смыслѣ утилитаристъ, но что онъ расходится съ обыкновеннымъ утилитаризмомъ, обращающимъ вниманіе только на ближайшую, непосредственную пользу. (Гдѣ найти такой «обыкновенный утилитаризмъ», къ сожалѣнію, не указывается. Во всѣхъ своихъ видахъ утилитаризмъ требуетъ, чтобы результаты дѣйствій были разслѣдываемы до послѣднихъ доступныхъ предѣловъ).

Само по себѣ, вполне возможно, что благоденствіе рода обуславливается рѣдкимъ контрастомъ между господами и рабами, хотя не легко понять, какимъ образомъ такой контрастъ, въ условіяхъ современнаго культурнаго развитія западной Европы, могъ-бы быть установленъ и проведенъ. Ницше и не дѣлаетъ серьезной попытки въ этомъ направленіи. Предпринятая въ свое время Стюартомъ Миллемъ попытка доказать, исходя изъ его демократическаго основнаго положенія, необходимость индивидуальной свободы, самобытности и величія, была гораздо основательнѣе, чѣмъ опытъ Ницше показать, съ основной точки зрѣнія своего аристократизма, необходимость рабства. Однако, Ницше осмѣиваетъ не только Милля, но и остальныхъ англійскихъ мыслителей, хотя самъ, если принять во вниманіе строгость и методичность изслѣдованія, онъ едва ли достоинъ развязать ремешъ ихъ сандалій.

Во всякомъ случаѣ можно признать установленнымъ слѣдующее по-

ложению: мыслимо, что социальный дуализм наиболее полезен человеческому роду, но немыслимо,—такъ какъ въ этомъ заключается внутреннее противорѣчiе.—видѣть конечную цѣль только въ отдѣльныхъ индивидахъ или кастахъ и въ то же самое время усматривать конечную цѣль въ благоденствіи цѣлаго рода.

Но Ницше, дойдя до послѣднихъ, рѣшающихъ пунктовъ, уже не философъ, а поэтъ. Во что ему не дано было проникнуть мышлениемъ, явилось ему, какъ великое видѣніе будущаго. Къ этому видѣнію мы теперь и обратимся, чтобы услышать послѣднее слово Ницше.

Г. Послѣднее «да»—и смерть Заратустры.

Дѣйствіе контраста огромной силы, бурное стремленіе осилить до конца мировоззрѣніе, явившееся у него въ первой юности подъ влияніемъ Шопенгауера и Вагнера—вотъ что толкнуло Ницше на такую идею, на такое видѣніе, которое рѣзко противорѣчитъ всему, что онъ до того или въ то же самое время утверждалъ, какъ полемикъ. Какъ таковой, онъ реагируетъ на современниковъ; своимъ видѣніемъ онъ реагируетъ на себя, и не находитъ достаточно сильныхъ выраженій для этой реакціи. Мысленіе ему недостаточно; но онъ располагаетъ даромъ высокой, могуче настроенной поэзіи. И онъ возвращается къ основной идѣ своего юношескаго труда, о рожденіи трагедіи. Жизнь должна быть возвеличена. Жизненное стремленіе сказывается, какъ велѣніе мощи, и это велѣніе можетъ и должно быть сильнымъ и смѣлымъ, чтобы выбирать себѣ, даже, боль—и не только какъ средство,—чтобы пожелать себѣ повторенія жизни, той же самой жизни, которую оно уже разъ познало, со всѣми ея лишениями и страданіемъ.

Пророкъ Заратустра собралъ къ себѣ тамъ, въ высокой пещерѣ въ горахъ людей высшей категоріи, тѣхъ, что страдали, не признанные и преслѣдуемые демократически настроенной чернью. Онъ возвыщаетъ имъ, что имъ будетъ все хуже и труднѣе, что изъ нихъ все больше и больше будетъ погибать. Предстоитъ не поддержаніе человѣка, но рожденіе сверхчеловѣка. Мы можемъ въ человѣкѣ любить только перерожденіе и гибель. Дѣйствуютъ силы столь могучія, далекія и недосягаемыя, что неудивительно, если разобьется скудельный сосудъ, въ которомъ они себя проявляютъ и развиваются. Состраданіе къ этимъ высшимъ людямъ, вотъ послѣдній грѣхъ Заратустры. («Такъ говорилъ Заратустра» IV).

Что же такое сверхчеловѣкъ? Онъ—форма бытія, которая отстоитъ такъ далеко отъ человѣка, какъ человѣкъ отъ обезьяны. Въ его рожденіи «смыслъ земли». Это новый типъ жизни, который долженъ быть осуществленъ, а словомъ «сверхчеловѣкъ» выражается понятіе или символъ этого типа. («Воля къ мощи», афор. 390).

Въ осуществленіе этого типа человечество обращается, когда настаетъ великій полуденный часъ въ пути развитія,—свою надежду и свою задачу. Ницше тутъ больше прежняго подчеркиваетъ надежду, виды будущаго. Но важно здѣсь то, что очертанія новаго типа жизни, данныя Ницше тамъ гдѣ онъ въ своемъ изложеніи болѣе положительнѣе, указываютъ другое направленіе, чѣмъ когда онъ представляетъ намъ господскую мораль. Онъ уже не требуетъ чистой силы, зато онъ требуетъ великодушнѣе любви къ человѣку. Даже въ христіанствѣ онъ уже не находитъ достаточно любви, потому что оно призываетъ горе на главу смѣющихся.—Какъ только Ницше приходится развить положительную сторону своего идеала и устранить реакціонное настроеніе, понятіе сверхчеловѣка передвигается. Это прежде всего видно на самомъ Заратустрѣ: Склонивъ людей высшего порядка примкнуть къ своей идѣ, онъ начинаетъ предчувствовать близость великаго полудня. Тутъ онъ болѣе не можетъ оставаться.

въ своемъ горномъ одиночествѣ. Кто тянетъ излучать свой свѣтъ на мѣръ, подобно солнцу. «Великое свѣтило», обращается онъ къ солнцу, «ты глубокое око счастья, что было бы все твое счастье, если бы у тебя не было тѣхъ, кому ты свѣтишь!» (Такъ говорилъ Заратустра», IV. 3). «Разъ еще хочу я къ людямъ: *среди* нихъ погибнуть хочу, умирая, хочу богатѣйшимъ имъ даръ даровать. Учился тому я у солнца, въ часъ заката, у нребогатаго солнца: золото льетъ оно въ море отъ несмѣтныхъ сокровищъ, такъ что и бѣднѣйшій рыбакъ золотымъ весломъ гонитъ лодку. Это узрѣлъ я, когда у меня не хватало слезъ, созерцая!» («Такъ говорилъ Заратустра», III. О старыхъ и новыхъ скрижаляхъ). Заратустра ненавидитъ свою ненависть. «Благославляющимъ сталъ я и волящимъ: и долго боролъ я себя для того и борцомъ былъ, да будутъ свободны мнѣ руки для благословеній!» (Ibidem. До восхода).—Здѣсь воленіе мощи безспорно проявляется такъ, какъ тамъ, гдѣ говоритъ у него «презрѣніе къ стаду». Именно жизненное стремленіе, стремленіе отовсюду, изъ вѣхъ закоулковъ изгнать пессимизмъ привело Ницше на эту высоту. На этомъ завершается послѣдовательное развитіе основной идеи Ницше.

Теперь, такъ отчетливо постигнувъ цѣль и настоящую свою задачу. Заратустра запѣлъ полуночную пѣснь. Эту пѣснь (Ницше называетъ ее «самой одинокой пѣснью, которая когда либо складывалась») Ницше сочинилъ одной ночью, находясь въ Римѣ, на площади Барбаринно; но въ книгѣ своей онъ переноситъ время и мѣсто: полночный часъ предъ пенсерой Заратустры. Въ этой строфѣ Ницше взялъ такое цѣльное настроеніе, наизмѣтилъ такую охватывающую идею, какія онъ обыкновенно не могъ ни удержать, ни выразить. Онъ такъ близко, насколько вообще мыслимо, подошелъ здѣсь къ великому, концентрированному выраженію вдохновенной резиньяціи и завоеваннаго упованія.

Вотъ эта пѣснь:

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 sprisht: Vergeh!
Doch, alle Lust will Ewigkeit,—
—will tiefe, tiefe Ewigkeit!» *).

Чрезъ страданія, скорбь, сомнѣнія и презрѣніе Ницше проникъ къ глубокой вѣрѣ въ жизнь. Тутъ онъ въ поэтической формѣ высказываетъ старую биологическую теорію о чувствѣ удовольствія, какъ выраженіе жизненной силы и прогресса. Въ каждомъ движеніи удовольствія, онъ видитъ проявленіе воли къ сохраненію и продолженію жизни.

Но эта послѣдняя идея, воля къ сохраненію жизни, у Ницше принимаетъ своеобразный видъ. Она сливается воедино съ волей къ повторенію жизни. Въ конечномъ итогѣ Ницше казалось необходимымъ, чтобы происходившее когда нибудь въ будущемъ снова пришло совершенно такъ же.

*) О, другъ, вишай!
Что полночь говорить? Вишай.
Быль долготъ сонъ—
Глубокій сонъ, развѣявъ онъ:—
Міръ—глубина,
Глубь эта дню едва видна,

Скорбь эта міра глубина,
Но радость глубже, чѣмъ она;
И жизнь гонитъ скорби, тѣнь!
А радость рвется въ вѣчный день,
Въ желанный, вѣковѣчный день.
Пер. И. Антоновскаго.

Онъ исходитъ изъ того взгляда, что міръ состоитъ изъ опредѣленнаго количества элементовъ, такъ что возможно только опредѣленное, конечное число комбинацій. Разъ оно исчерпано, должно начаться повтореніе.

Мировое теченіе представляетъ изъ себя круговоротъ, который уже повторялся безконечно и въ будущемъ будетъ повторяться. Когда Ницше охватилъ эту идею, она его ужаснула. Онъ смотрѣлъ на нее, какъ на необходимый законъ естественной науки, подвергавшій его оптимизмъ жестокому испытанію. Приходилось не только добровольно брать на себя муку, но и перетерпѣвать ее все снова и снова. Тѣмъ громче стало раздаваться его побѣдное ликованіе, когда онъ наконецъ одолѣлъ страхъ передъ повтореніемъ и напелъ въ этомъ одолѣніи высшее возможное воленіе жизни.

Интересно, какимъ образомъ Ницше въ этомъ сходитъ съ Киркегардомъ, для котораго повтореніе было также пробнымъ камнемъ силы и важности жизни. Положеніе Киркегарда: «Кто хочетъ повторенія, тотъ истинный мужъ», составляетъ также одно изъ основныхъ положеній Ницше. Эта идея и лежитъ въ основѣ «Заратустры», хотя она здѣсь нерѣдко затемняется нѣкоторыми афоризмами, не находящимися съ нею въ достаточно ясной связи. Если бы Ницше довелось разработать заключительную часть книги, общая ея идея, несомнѣнно, заняла бы принадлежащее ей по праву мѣсто.

Идею повторенія Заратустра прежде всего возвѣститъ людямъ вышшаго порядка, собраннымъ предъ входомъ въ его пещеру въ горахъ. Послѣ нѣкотораго сопротивленія онъ склоняетъ ихъ принять ее, такъ что даже «самый гадкій человѣкъ» восклицаетъ: «Такъ это—была жизнь?—Такъ и быть! Еще разъ!» Затѣмъ Заратустра спускается съ горъ, чтобы возвѣститъ большой массѣ условія жизни. Онъ собиравъ всѣхъ людей на праздникъ и даетъ имъ новые законы. Устанавливается порядокъ по достоинству каждаго, основанный на дѣйствительной жизненной цѣнности. Борьба засть, къ счастью, теперь кончена. Рѣшительной задачей правящей касты объявляется пріобрѣтеніе глубокаго, безусловнаго довѣрія управляемыхъ. Пора ненависти, направленной противъ демократической интеллигенки, миновала. Послѣ этого Заратустра приступаетъ къ осуществленію своей истинной задачи. Онъ сперва возвѣщаетъ великую надежду на прішествіе сверхчеловѣка, которое становится возможнымъ, вслѣдствіе установленія новой оцѣнки. Потомъ наступаетъ великій, страшный моментъ, когда онъ объявляетъ людямъ, что все будетъ повторяться. Но теперь идея уже стала сносною, не только для него самого, но и для людей. На его вопросъ: «Хотите ли вы все это еще разъ?» всѣ отвѣчаютъ «да», и Заратустра отъ радости умираетъ. (См. наброски 5 и 6 частей «Такъ говорилъ Заратустра», соч. т. XII).

Здѣсь Ницше, въ поэтической формѣ, снова вернулся къ соціальному дуализму и господской морали. Это доказывается уже тѣмъ, что Заратустра спускается, что бы возвѣститъ людской массѣ величайшія истины, равнымъ образомъ, и тѣмъ, что борьба засть кончена. У рода явилась одна общая цѣль.

Нельзя отрицать, что Ницше подвергаетъ нашу вѣру въ жизнь такому испытанію. Вѣдь возможно имѣть великую вѣру въ жизнь и въ то же время не желать продѣлать снова всѣ прежнія глупости и мальчишества, подвергаться вновь тѣмъ же страданіямъ и огорченіямъ. Но у насъ и нѣтъ основанія допускать абсолютную повторяемость. Опытъ намъ ее не доказываетъ, и тѣмъ глубже мы въ нашемъ познаніи проникаемъ въ бытіе, тѣмъ болѣе оно кажется намъ неисчерпаемымъ, тѣмъ больше разнообразія и послѣдующихъ возможностей оно обнаруживаетъ. Воинствующее жизненониманіе,—а всякое жизненониманіе, которое не боится смотрѣть въ глаза дѣйстви-

тельности, должно быть готовымъ къ борьбѣ—такое жизнеспониманіе должно отводить одно изъ главныхъ мѣстъ идѣѣ о новомъ, о невѣдомомъ, возникающемъ либо, какъ грозящая опасность, либо, какъ заманчивая задача, либо, какъ манящая надежда. Ничто не говоритъ въ пользу того, что ограниченность бытія обуславливаетъ ограниченное число существованій, которыя должны вѣчно смѣняться. Итъ, поэтому, необходимости, чтобы наша вѣра въ жизнь искупалась въ томъ чистилищѣ, которое ей готовить вдохновленный Діонисомъ Ницше.

Какъ Ницше вообще довелъ настроеніе дисгармоніи и презрѣнія до крайнихъ степеней возможнаго, такъ у него, въ заключительныхъ его идѣяхъ, и реакція противъ всякаго пессимизма доведена до крайности. Увеличенія чувствъ всюду управляютъ его мысленіемъ. Онъ занялъ мѣсто въ исторіи философіи не за научное трактованіе проблемъ, но благодаря страстности и часто гениальному нафосу, съ которыми онъ высказываетъ взаимно противорѣчащія другъ другу взгляды и тѣмъ придаетъ имъ отчетливую и ясную постановку. Его значеніе симптоматично. Онъ сдѣлалъ насъ свидѣтелемъ внутренней драмы, происходившей въ душѣ, на которой глубоко и энергично отражались направленія эпохи и жизни.

ОГЛАВЛЕНІЕ

Предисловіе.

стр.

Часть первая.

Новая философія послѣ Канта. Общая характеристика	3
I. Идеалистическое направленіе. Фихте, Шеллингъ, Гегель—Шопенгауеръ, Гартманъ	7
II. Реалистическое направленіе. Гербартъ. Логге	22
III. Неокантианизмъ. Фридрихъ Альбертъ Ланге	31
IV. Позитивизмъ. Контъ. Милль. Спенсеръ	32

Часть вторая.

Очерки новѣйшей философіи. Объективно-систематическое направленіе, I.	
Вильгельмъ Вундъ	38
Альфредъ Фуллье и современная французская философія	54
Вторая группа. Теоретико-познавательное биологическое направленіе	69
I. Философствующіе естество-испытатели	70
II. Естественная исторія проблемъ	79
Переоцѣнка цѣнностей въ философіи	84
I. Жанъ Мари Гюйо	86
II. Фридрихъ Ницше	92

75/800

№1 1721

