12695
В
69

Пр.-доц. А. Маковельскій.

Введеніе въ философію.

Часть первая.

I. Понятіе о философіи.

II. Проблема познанія.

ИЗДАНІЕ ВТОРОЕ (переработанное).

КАЗАНЬ
Изданіе книжнаго магазина М. А. Голубева.
1915.

\Вс.

Собственныя изданія магазина.

Беркли, Дж. Опытъ новой теоріи зрѣнія. Перев. съ англ. А. О. Маковельскаго. Каз. 1913 г. Ц. 1 р.

Будде, Е. Ѳ. Основы синтаксиса русскаго языка. Изд. 3-е Каз. 1913 г. Ц. 50 к.

Его-же. Лекціи по исторіи русскаго языка. Изд. 2-е исправл. и значит. дополнен. Каз. 1914 г. Ц. 3 р.

Васильевъ, А. В. Введеніе въ анализъ. Вып. 1. Ученіе о цѣломъ положительномъ числѣ. Изд. 4. Каз. 1913 г. Ц. 1 р. 25 к.

Досократики. Первые греческіе мыслители въ ихъ твореніяхъ, въ свидѣтельствахъ древнихъ и въ свѣтѣ новѣйшихъ изслѣдованій. Перев. А. Маковельскаго. Каз. 1914. Ц. 2 р.

Дюшенъ, Э. Поэзія М. Ю. Лермонтова въ ея отношеніи къ русской и западно-европейскимъ литературамъ. Перев. съ франц. В. А. М—ой и В. В. Зевалина, подъ редакц. П. П. Миндалева. Каз. 1914. Ц. 90 к.

Мироновъ, А. проф. Исторія античнаго искусства. Каз. 1913 г. Ц. 2 р. 20 к.

Его-же. Исторія эстетическихъ ученій. Каз. 1913 г. Ц. 1 р. 50 к.

Его-же. Исторія христіанскаго искусства. Съ иллюстрац. Каз. 1914 г. ц. 2 р. 20 к.

Нагуевскій, Д. И проф. Краткій практическій курсъ латинскаго языка. (Этимологія, синтаксисъ, упражненія, хрестоматія, словарь). Каз. 1912 г. Ц. въ пер. 1 р. 50 к.

Его-же. П. Виргилій Маронъ. Энеида. Пѣснь VI, текстъ и комментарій (Одобр. М. Н. Пр.) Каз. 1912 г. Ц. 55 к., въ перепл. 70 к.

Его-же. Гай Юлій Цезарь. Записки о Галльской войнѣ. Кн. 2-я, текстъ и комментарій, съ картой Галліи. (Одобр. М. Н. Пр.) Каз. 1912 г. Ц. 60 к. въ перепл. 75 к.

Его-же. Тоже, кн. 3-я, текстъ и комментарій, съ картой Галліи. (Одобр. Мин. Нар. Пр.) Каз. 1912 г. Ц. 60 к., въ пер. 75 к.

Сборникъ статей въ честь Димитрія Александровича Корсакова, заслуженнаго профессора Императорскаго Казан. Университета. Съ портр. Каз. 1913. Ц. 3 р. 90 к.

Пр.-доц. А. Маковельскій.

Введеніе въ философію.

Часть первая.

I. Понятіе о философіи.

II. Проблема познанія.

ВТОРОЕ ИЗДАНІЕ.

КАЗАНЬ
Изданіе книжнаго магазина М. А. Голубева.
1915.

В

„Пров 38"
ПРОВ 1957
Пр.
B
69
101695

Оглавленіе первой части.

Глава I. Понятіе о философіи.

Стр.

§ 1. Философія, какъ проблема 1
§ 2. Исторія термина „философія“. . . . . 1—2
§ 3. Три основныхъ элемента, входящихъ въ понятіе философіи. 2
§ 4. Естественная философія . . . . . 2—3
§ 5. Философскій эросъ . . . . . 3—4
§ 6. Философскія системы 4
§ 7. Философія въ широкомъ смыслѣ слова . . 4—5
§ 8. Методъ опредѣленія понятія о философіи . 5—7
§ 9. Отрицаніе философіи . . . . . 7—8
§ 10. Отрицаніе философіи съ точки зрѣнія исторіи человѣческаго знанія. . . . . 8—9
§ 11. Французскій позитивизмъ, или „научная философія“. . . . . 9—11
§ 12. Англійскій позитивизмъ, или „эмпирическая философія“ . . . . . 11—13
§ 13. Нѣмецкій позитивизмъ, или „критическая философія“ . . . . . 13—14
§ 14. Философія, какъ поэзія . . . . . 14—16
§ 15. Метафизика и трансценденціи . . . . . 16—17
§ 16. Аристотелевская форма философіи. . . . 17—18
§ 17. Платоновская форма философіи. . . . 18—19
§ 18. Практическое пониманіе философіи . . . 19—21
§ 19. Односторонніе и неполныя пониманія задачъ философіи. . . . . 21—22
§ 20. Отношеніе философіи къ наукѣ . . . 22—24
§ 21. Отношеніе философіи къ искусству . . 24—25
§ 22. Отношеніе философіи къ религіи . . . . 25—26

Стр.

§ 23. Отношеніе философіи къ личной и общественной жизни 26
§ 24. Философія съ исторической точки зрѣнія. . 26—27
§ 25. Опредѣленіе понятія о философіи. . . . . 27—28
§ 26. Нападки на философію . . . . . 28—29
§ 27. О томъ же . . . . . 29—30
§ 28. Возможно ли достиженіе высшаго синтеза для философіи? . . . . . 30—32
§ 29. Всеобщность философіи. . . . . 32—33
§ 30. Раздѣленіе философіи . . . . . 33—34

Глава II. Проблема познанія.

§ 31. Естественная гносеологія. . . . . 35—36
§ 32. Интеллектуальное перерожденіе . . . . . 36—38
§ 33. Исходный пунктъ философіи . . . . 38—41
§ 34. Декартъ . . . . . 41—45
§ 35. Локкъ . . . . . 45—47
§ 36. Беркли и Юмъ . . . . . 47—49
§ 37. Послѣднее слово англійскаго эмпиризма. . 49—50
§ 38. Кантовскій критицизмъ . . . . . 50—52
§ 39. Радикальный эмпиризмъ Джемса и формула сознанія . . . . . 52—57
§ 40. Ненаглядные элементы сознанія и несостоятельность взгляда Авенаріуса и Маха . . . . . 57—59
§ 41. Проблема знанія въ діалогѣ Платона „Теэтетъ“ . . . . . 59—67
§ 42. Основныя понятія. Понятіе вещи и причинности. Эволюція понятія . . . . . 67—71
§ 43. Классификація наукъ . . . . . 71—73
§ 44. Вопросы о возможности познанія, о происхожденіи познанія, его источникахъ и факторахъ и о предметѣ познанія . . . . . 73—76
§ 45. Логика . . . . . 76—78
§ 46. „Независимая“ и „зависимая“ теорія познанія 79

Глава I.

Понятіе о философіи.

§ 1. „*Первой философской проблемой* является въ настоящее время *сама философія какъ проблема*. Къ чему она можетъ и должна стремиться? Чѣмъ она была и что она есть теперь?“ (Алоизъ Риль). Взгляды на философію (на сущность ея задачъ и на ихъ осуществимость, на цѣнность и значеніе ея) разошлись до такой степени, что нелегко уловить точки ихъ соприкосновенія, и на первый взглядъ кажется, будто философія —одно названіе для весьма различныхъ вещей. Поэтому, прежде всего необходимо отыскать ту основу, на которой покоится это отнесеніе столь различныхъ, повидимому, вещей къ одному названію.

§ 2. Греческое слово „*софія*“ (*σοφία*) всегда имѣло значеніе практической мудрости, умѣнія и опытности. Древнѣйшее же значеніе слова „*философія*“ (*φιλοσοφία*)—любознательность (= англ. „curiosity“ Burnet). Философіей называли все, что дѣлалось изъ чистой и свободной любви къ образованію, изъ живого удовольствія, доставляемаго знаніемъ. Такъ, путешествовать съ цѣлью изученія странъ и жизни чужихъ народовъ наз. „*философствовать*“ *φιλοσοφεῖν*, философствовать). Философомъ же называли вообще человѣка, получившаго прекрасное образованіе. Въ этомъ значеніи слово „философія“ („философъ“, „философствовать“) употребляется и позже, и послѣ того какъ оно стало спеціальнымъ терминомъ.

Спеціальное же значеніе термина „философія“ установлено преимущественно Платономъ и Аристотелемъ: философія есть знаніе о наивысшихъ принципахъ всего существующаго (теоретическая сторона) и вмѣстѣ съ тѣмъ сила, реформирующая жизнь (практическая сторона ея). Впервые въ спеціальномъ зна-

ченіи „философія“ употребляется у Гераклита въ качествѣ противоположности „многознанію“ (полиматіи): философія есть знаніе единства, лежащаго въ основѣ вещей; это знаніе *единаго* сущаго Гераклитъ противополагаетъ знанію *многихъ* вещей.

§ 3. Итакъ, терминъ *„философія“*, представляющій собою соединеніе двухъ словъ: *„любовь“* и *„мудрость“*, служитъ для обозначенія *особой отрасли духовной дѣятельности человѣчества*, заключающей въ себѣ равнымъ образомъ двѣ стороны—*теоретическую и практическую. Теоретическая философія* въ свою очередь слагается изъ двухъ главныхъ частей—*субъективной* (самопознаніе знанія) и *объективной* (познаніе универса).

Который изъ указанныхъ трехъ основныхъ элементовъ (практическій, субъективный и объективный), входящихъ въ понятіе философіи, является господствующимъ.—этотъ вопросъ создаетъ наиболѣе коренныя различія между философскими направленіями. Каждый изъ отмѣченныхъ трехъ основныхъ элементовъ понятія философіи объединяетъ въ себѣ въ свою очередь *рядъ моментовъ*, изъ которыхъ отдѣльными мыслителями односторонне выдвигаются тѣ или иные, и такимъ образомъ получаются различныя философскія направленія (и соотвѣтственно даются различныя опредѣленія понятія о философіи). Задача введенія въ философію и заключается въ томъ, чтобы вскрыть тѣ моменты, которымъ принадлежитъ рѣшающее значеніе въ партійной группировкѣ философскихъ ученій, и указать связь и взаимное отношеніе различныхъ философскихъ направленій. Осуществленіе этой задачи неизбѣжно прицаетъ введенію въ философію форму систематическаго словаря основныхъ философскихъ понятій.

---

§ 4. Естественная основа философіи—наше сознаніе въ томъ видѣ, въ какомъ оно формируется по присущей его природѣ тенденціи развитія. Органически возникаетъ и развивается опредѣленный строй мышленія, опредѣленный способъ міропредставленія и міропониманія. Этотъ безсознательно складывающійся методъ міровоззрѣнія, особый способъ отношенія къ даннымъ опыта есть точка зрѣнія *здраваго смысла*—common sense (въ теоріи познанія) и *наивнаго матеріализма*—materialismus vulgaris (въ метафизикѣ). Равнымъ образомъ безсознательно слагаются первоначальный строй чувствъ и обычная практика поведенія, которые мы находимъ фиксированными въ характерахъ людей и въ традиціонныхъ обычаяхъ. Естественный строй чувствъ, обусловленный самыми элементарными потребностями, и воля, руководимая непосредственными побужденіями и инстинктами, характеризуютъ практическую сторону примитивнаго сознанія. Нравственность заключена еще въ обычаяхъ, привычкахъ,

нравахъ, и естественной практической философіей является житейская мудрость, находящая свое выраженіе въ пословицахъ и другихъ произведеніяхъ народнаго творчества.

Вотъ эти-ти *безсознательно и непроизвольно сложившіеся 1) строй мышленія, 2) взглядъ на міръ и жизнь, 3) строй чувствъ и образъ поведенія и 4) та внутренняя связь*, въ которой стоятъ другъ къ другу эти три элемента,— есть то, что мы называемъ *естественной философіей* каждаго человѣка и народа. Итакъ, естественная философія есть первоначальный строй сложившагося человѣческаго сознанія въ его основныхъ элементахъ (каковы—способъ воззрѣнія на міръ, образъ поведенія и т. д.), это—та форма душевной жизни, которая есть продуктъ непроизвольнаго развитія. Изъ этого корня вырастаютъ затѣмъ другія, болѣе высокія формы, человѣческаго сознанія. Выраставіе этихъ высшихъ формъ,—точнѣе, стремленіе, лежащее въ основѣ этого роста, мы называемъ *философскимъ эросомъ*.

§ 5. *Философскій эросъ по объему шире собственно философіи.* 1) *Философское стремленіе древнѣе философіи, какъ самостоятельной отрасли духовной жизни.* „Если мы желаемъ прослѣдить нарожденіе и ростъ философскаго эроса, то мы должны исходить изъ такихъ стремленій и явленій, которыя еще нельзя назвать въ строгомъ смыслѣ слова философскими“ (Кинкель). Такого рода зачатками нараждающейся философіи были не единичныя разрозненныя знанія, накоплявшіяся жизненной практикой, но тѣ миѳологическія представленія народной фантазіи, въ которыхъ находили свое выраженіе первоначальное міросозерцаніе и жизнепониманіе народа. Такимъ образомъ философскій эросъ, прежде чѣмъ дѣятельность его вылилась въ самостоятельный органъ духовной жизни, проявлялся въ миѳологіи. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что *миѳъ есть протофилософія*. 2) И при существованіи философіи, какъ самостоятельной области духовнаго творчества, *философскій эросъ проявляется также и внѣ ея:* особенно въ наукѣ, поэзіи и искусствѣ. „Мыслимо—и это часто дѣлается—различать даже въ изложеніи каждой спеціальной науки между тѣмъ, что въ ней имѣетъ философскій характеръ, и тѣмъ, что относится къ спеціальному предмету изслѣдованія“ (Кюльпе). Равнымъ образомъ можно говорить о философскомъ элементѣ въ произведеніяхъ искусства, поскольку въ нихъ имѣется отношеніе къ міровой и жизненной загадкѣ. „Развѣ Венера Милосская и Мадонна Рафаэля, развѣ Божественная Комедія Данте, Гамлетъ Шекспира,

Фаустъ Гете и Разбойники Шиллера не заключаютъ въ себѣ цѣлыхъ философій міра, выраженныхъ болѣе или менѣе законченно и ясно? На этотъ вопросъ, конечно, всякій безпристрастный и глубокій цѣнитель искусства отвѣтитъ утвердительно“ (Н. Гротъ).

Наконецъ, философскій эросъ проявляется и въ практической дѣятельности людей, въ ихъ стремленіяхъ къ всестороннему самоусовершенствованію и къ реформированію общественной жизни. Эта сфера его дѣйствія тѣсно сплетается со всѣми остальными проявленіями его.

§ 6. Свое самое чистое и наивысшее выраженіе философскій эросъ находитъ въ *философскихъ системахъ*. Въ нихъ философія *обособляется въ самостоятельный органъ духовной жизни*, въ особую область духовнаго творчества. Смутныя неопредѣленныя переживанія, въ которыхъ ранѣе проявлялся философскій эросъ, здѣсь смѣняетъ стройная система понятій. Надъ природной непосредственной дѣятельностью духа и надъ наивнымъ познаваніемъ поднимается сознательная рефлексія. То, что въ миѳологіи и произведеніяхъ искусства было предметомъ непосредственнаго чувства, здѣсь возводится въ сферу логическаго мышленія. Однако, философія не вытѣсняетъ совершенно изъ своей сферы элементъ чувства. Напротивъ, она расширяетъ нашъ міръ чувствованій, обогащаетъ нашу внутреннюю жизнь новыми глубокими чувствами, она создаетъ новыя возвышенныя и сильныя эмоціи. Что касается философскаго элемента въ спеціальныхъ наукахъ, то этотъ ихъ вкладъ въ общее міросозерцаніе въ философскихъ системахъ поставляется въ связь съ другими философскими элементами, и всѣ они вмѣстѣ выступаютъ какъ особая вѣтвь духовной дѣятельности человѣчества, задачу которой можно охарактеризовать словами Дюринга: „Философія стремится создать высшее и благороднѣйшее сознаніе о мірѣ и жизни. Въ этомъ заключается ея основная дѣятельность и вмѣстѣ съ тѣмъ ея конечная цѣль. Только выполненіемъ этой задачи поднимаетъ она духъ человѣческій на доступную для него высоту; только этимъ повышаетъ она смыслъ и значеніе человѣческаго существованія“.

§ 7. *Философія въ широкомъ смыслѣ слова обнимаетъ естественную философію, философскій эросъ во всѣхъ его проявленіяхъ и собственно философію, то-есть философію, какъ самостоятельную область духовной дѣятельности.* Съ этой точки зрѣнія можно сказать, что *каждый человѣкъ по природѣ философъ*, такъ какъ то или иное міросозерцаніе и

жизнепониманіе есть неотъемлемое достояніе всякаго разумнаго существа. Философія въ самомъ общемъ смыслѣ есть, такъ сказать, корень человѣческаго существа, принципъ его мышленія и поведенія, который или безсознательно дѣйствуетъ въ человѣкѣ (естественная философія) или осознается и творчески преобразовывается (философскій эросъ, какъ вѣчное стремленіе человѣка къ новымъ, высшимъ формамъ бытія). Это—психическая структура человѣка въ ея общихъ существенныхъ очертаніяхъ, и, такъ какъ сознаніе человѣка есть живой развивающійся микрокозмъ, то философскій эросъ есть ингредіенція самой структуры его, т. е. философскій эросъ уже заложенъ въ естественной философіи. Какъ справедливо говоритъ Дильтей: „Изъ основныхъ свойствъ душевной жизни съ внутренней необходимостью выросли функціи философіи... Философія заложена въ структурѣ человѣка; каждый человѣкъ, какую бы позицію онъ ни занималъ, стремится приблизиться къ ней, и всякое человѣческое дѣйствіе имѣетъ тенденцію достигнуть философской сознательности“. Итакъ, философія вообще есть общій строй человѣческаго сознанія въ его основныхъ элементахъ: способъ мышленія, складъ чувствъ и образъ поведенія, поскольку дѣло идетъ о принципахъ ихъ. Поскольку мы говоримъ о безсознательно сложившейся организаціи ихъ, мы имѣемъ дѣло съ естественной философіей; поскольку имѣется въ виду стремленіе къ новымъ высшимъ формамъ ихъ, мы имѣемъ философскій эросъ; наконецъ, поскольку дѣло идетъ о проясненіи ихъ и творческой переработкѣ, имѣющей цѣлью наибольшее совершенство ихъ,—передъ нами собственно философія, какъ вѣнецъ развитія ихъ. Въ этой послѣдней стадіи мы должны еще различать философію, какъ идеальное понятіе, какъ внѣвременную трансцендентальную идею (выражаясь языкомъ Канта), и историческія философскія системы, представляющія въ большей или меньшей степени реализацію ея во времени. Великія философскія системы были наиболѣе высокими и чистыми проявленіями философскаго эроса своего времени. Но бывали времена, когда наибольшаго напряженія философскій эросъ достигалъ не въ философскихъ системахъ, а въ наукахъ и искусствѣ. Такъ, „философскій духъ особенно рѣзко проявился со времени великихъ соціалистическихъ теоретиковъ въ отдѣльныхъ наукахъ объ обществѣ и въ исторіи“. Бывали эпохи, когда такую роль играли науки математическія, астрономія, науки естественныя, изящная литература и т. д.

§ 8. „Опредѣленіе понятія философіи, говоритъ Риль, есть прежде всего предметъ историческаго изысканія, такъ какъ исто-

рія философіи есть образованіе понятія о ней. Несмотря на многочисленныя метаморфозы философіи, нельзя не признавать исторической связи системъ". Въ противоположность этому взгляду, утверждающему, что „только изъ исторіи философіи мы можемъ узнать, что такое сама философія", высказывается мнѣніе, что „путемъ историческихъ ссылокъ нельзя установить по настоящему понятія о философіи: понятія о наукахъ суть понятія о задачахъ". И тотъ и другой пріемъ имѣетъ свои недостатки. Историческій методъ опредѣленія понятія о философіи, исходящій изъ вопроса: „какія задачи ставила себѣ философія въ своемъ историческомъ развитіи?" является слишкомъ громоздкимъ. Въ ходѣ временъ понятіе о философіи испытывало много измѣненій — что справедливо какъ относительно объема понятія (то выходили изъ него дисциплины, составлявшія вначалѣ составную часть философіи, то нарождались новыя философскія проблемы; объемъ философіи то суживался, то расширялся), такъ и содержанія его (т. е. задачъ философіи); позиція понятія философіи мѣнялась въ зависимости и отъ потребностей времени, и отъ развитія самой философіи, и отъ субъективности философовъ (Эйзлеръ), вслѣдствіе чего ходъ развитія философіи представляется далеко не прямолинейнымъ. Съ другой стороны, пріемъ самостоятельнаго установленія задачъ философіи не свободенъ отъ субъективнаго произвола и при своемъ примѣненіи ведетъ скорѣе къ формуламъ, выражающимъ программы отдѣльныхъ философскихъ направленій. Не говоря уже о различныхъ рѣшеніяхъ основныхъ философскихъ проблемъ, отражающихся на опредѣленіи понятія о философіи, тѣ проблемы, которыя составляютъ ядро однѣхъ философскихъ системъ, другими совершенно отвергаются. Безъ преувеличенія можно сказать: „сколько философскихъ системъ, столько и опредѣленій философіи" (Кудрявцевъ). Если мы хотимъ получить такое понятіе о философіи, которое охватывало бы всѣ философскія системы, то наиболѣе удобнымъ будетъ сравнительный методъ, располагающій философскія ученія по широтѣ задачъ, которыя они себѣ ставятъ. Такимъ образомъ въ опредѣленіи понятія о философіи мы будемъ идти отъ болѣе узкаго объема къ болѣе широкому, занимая послѣдовательно позицію за позицій. Мы возьмемъ исходнымъ пунктомъ *полное отрицаніе философіи*, отсюда перейдемъ *къ позитивизму французскому* (Огюстъ Контъ), какъ наиболѣе суживающему задачи философіи; далѣе обратимся *къ позитивизму англійскому* (Юмъ, Джонъ Стюартъ Милль) и затѣмъ разсмотримъ *позитивизмъ нѣмецкій* (Иммануилъ Кантъ и неокантіанство). Послѣ

этого перейдемъ къ такъ называемому *Аристотелевскому* пониманію философіи и закончимъ *Платоновскимъ* понятіемъ о философіи, какъ самымъ широкимъ.

§ 9. Отрицаніе философіи исходило или изъ религіозной или изъ научной точки зрѣнія. Въ началѣ новаго времени весьма распространеннымъ былъ взглядъ, что можетъ существовать только исторія философіи, и именно древней: такъ какъ философія есть исканіе истины, а христіанское богословіе уже обладаетъ истиной во всей полнотѣ, то существованіе философіи, при наличности богословія, является излишнимъ. На этой точкѣ зрѣнія стоитъ, напримѣръ, въ XVII в. Стэнли въ своей „Исторіи философіи". Этотъ же взглядъ высказывался и раньше и впослѣдствіи. „Если у насъ есть свѣтъ солнечный богооткровенная истина, то зачѣмъ намъ искать истины при помощи тусклаго свѣта свѣчи—человѣческаго разума, философіи"?

Въ новѣйшее время (въ XIX в.) отрицаніе философіи встрѣчается часто у представителей спеціальныхъ наукъ. Чтобы научно построить идею міра, какъ цѣлаго, философія должна отправляться отъ высшихъ обобщеній частныхъ наукъ. Но высшіе синтезы этихъ наукъ—неустойчивыя гипотезы. Слѣдовательно, уже тотъ матеріалъ, которымъ оперируетъ философія, непрочень, и философскія построенія совершенно гипотетичны. „Съ каждымъ новымъ научнымъ открытіемъ философія должна была бы механически перестраивать свои теоріи... Стало быть, философія невозможна по самому отношенію своему къ другимъ наукамъ; но она невозможна и потому еще, что съ увеличивающимся запасомъ фактическихъ знаній, задачи философа дѣлаются практически неосуществимыми".

Въ качествѣ возраженія противъ возможности философіи указывали на анархическое состояніе ея, на фактъ многочисленности системъ, на которыя распалась философія, и на исторію философіи, свидѣтельствующую о періодическомъ возвращеніи основныхъ философскихъ разногласій.

Отрицанію философіи посвящена объемистая книга Рихарда Вале: „Цѣлое философіи и ея конецъ. Ея духовное завѣщаніе въ пользу теологіи, физіологіи, эстетики и общественной педагогики" 1894. Вале предлагаетъ свою книгу, какъ „лекарство противъ всякой философіи". Наша философія, говоритъ онъ, могла бы еще функціонировать лишь какъ защитница человѣчества противъ всякой философіи. Это напоминаетъ слова Фейербаха, говорившаго, что особенность его философіи заключается въ томъ, что она не есть философія. Здѣсь выражена та пра-

вильная мысль, что *отрицаніе философіи есть тоже своего рода философія*. По мнѣнію Вале, теоретическую область философіи подѣлили между собой частныя науки, а практическая область ея перешла къ церкви, государству и обществу. Нѣкогда была философія, но больше ея нѣтъ!

§ 10. Если мы разсмотримъ развитіе человѣческаго знанія съ внѣшней стороны, то передъ нами обрисуются слѣдующіе періоды: 1) знаніе, не сложившееся еще въ науку и не обособившееся въ особую духовную область, 2) организованное научное знаніе въ формѣ единой всеобъемлющей науки—философіи, 3) процессъ выдѣленія спеціальныхъ наукъ изъ единой науки—философіи, дифференціація научнаго знанія и эмансипація наукъ отъ философіи и, наконецъ, 4) достигается такое состояніе, что всѣ области реальности подѣлены между частными науками. Съ точки зрѣнія этой исторіи человѣческаго знанія говорятъ, что, такъ какъ у философіи не осталось спеціальнаго предмета, то она есть *наука безъ предмета*. Однако, такой выводъ оказывается преждевременнымъ: если у философіи не осталось ничего изъ бывшей ея объектомъ реальности, то у нея могла тѣмъ временемъ народиться новая область: прежде всего хотя бы объединеніе результатовъ частныхъ наукъ. По словамъ Козлова, отрицать философію невозможно, ибо отрицать философію значитъ не допускать никакой возможности синтеза, объединенія познаній, значитъ утверждать, что частныя положенія или науки навѣки осуждены на разрозненность. Мы скажемъ, что такое отрицаніе философіи не только возможно, но оно фактически встрѣчается, и однако отрицать философію невозможно, ибо и такое отрицаніе философіи есть тоже своего рода философія. Такъ, иногда говорятъ, что мы имѣемъ дѣло только съ фрагментами реальности и напрасно усиліе построить систему міра (Kein System mehr!). А Навиль приводитъ примѣръ такого способа міропониманія, при которомъ мысль останавливается на разнообразіи міровыхъ явленій, не поднимаясь къ принципу, дающему міру единство; наука должна лишь констатировать многообразіе и не дѣлать никакихъ усилій свести его къ единству. Грунне говоритъ, что зрѣлый возрастъ философіи есть изслѣдованіе (die Mannheit der Philosophie ist die Forschung), а система характеризуетъ ея дѣтство (das System ist die Kindheit der Philosophie). Ардиго гов.: „Мы обречены объяснять одинъ фактъ при помощи другого, не будучи въ состояніи получить никакого абсолютнаго конечнаго вывода. Природа—неизмѣримый кругъ, центръ котораго вездѣ, а окружность—нигдѣ“.

Философская система съ ея заключительными выводами лишь сковываетъ изслѣдованіе, нужно „итти шагъ за шагомъ впередъ въ томъ направленіи, гдѣ представляется истина“; „важно лишь имѣть передъ собой горизонтъ открытымъ“.

Дѣйствительно, уже въ томъ пунктѣ, гдѣ начался процессъ дифференціаціи научнаго знанія,—у Аристотеля—поднимаются сомнѣнія относительно возможности науки о всей дѣйствительности (апоріи второй книги его Метафизики). Задача „первой философіи“, говоритъ Аристотель, изслѣдовать послѣднія основы сущаго, которыя, какъ послѣднія, суть и самыя общія и относятся ко всей дѣйствительности, а не къ части ея. Но какъ можетъ одна и та же наука трактовать о различныхъ причинахъ? Должна ли быть одна наука или нѣсколько наукъ, занимающихся всѣми классами дѣйствительности? и т. д.

Но вотъ въ тотъ моментъ, когда процессъ выдѣленія изъ философіи частныхъ наукъ завершился (съ выдѣленіемъ соціологіи у Ог. Конта и психологіи у англичанъ), стали раздаваться голоса, что пришелъ конецъ философіи или, по крайней мѣрѣ, задачи ея должны ограничиться координированіемъ истинъ опытныхъ наукъ. Такія границы философіи ставитъ французскій позитивизмъ въ лицѣ основателя его Огюста Конта. Позитивизмомъ вообще называется ограниченіе философіи міромъ явленій: научное знаніе можетъ говорить лишь о связи явленій, а не о сущности вещей. Позитивизмъ объявляетъ тщетнымъ научное исканіе сущности вещей.

§ 11. Итакъ, намъ предстоитъ разобрать споръ между точкой зрѣнія полнаго отрицанія философіи и французскимъ позитивизмомъ (или такъ наз. „научной философіей“), оставляющимъ для философіи весьма небольшую территорію. Этотъ вопросъ обстоятельно разсмотрѣнъ въ соч. Angiulli: „La filosofia e la scuola“ 1888, которой мы здѣсь и воспользуемся.

Пусть вся реальность подѣлена между различными спеціальными науками, и для философіи не остается болѣе никакого частнаго отдѣла этой реальности. Что же останется для нея, по исключеніи всѣхъ частей реальности? 1) отношенія и связи между самими науками, подѣлившими между собою всю реальность, и 2) отношенія и связи между объектами различныхъ наукъ. По Ог. Конту, *философія есть классификація наукъ* (субъективный моментъ) *и кодификація законовъ природы* (объективный моментъ), цѣль ея противодѣйствовать нравственной анархіи общества (практическій моментъ).

Въ раздѣленіи труда—условіе прогресса наукъ. Но въ дѣйствительности такъ ли раздѣлены объекты, какъ подѣлили ихъ

между собой частныя научныя дисциплины, или же они образуютъ единое связное цѣлое? И законы ихъ не составляютъ ли единое цѣлое? Отвѣтъ—*будь онъ утвердительнымъ или отрицательнымъ*—не можетъ быть данъ ни одной частной наукой, —безъ того, чтобы она не вышла за предѣлы своей компетенціи. Слѣдовательно, должна быть дисциплина, которая охватывала бы познаніе всѣхъ объектовъ, разсматривая ихъ, какъ единый объектъ, какъ части единой реальности. Эта дисциплина и есть „научная философія“ (или философія наукъ). Ея задача—сплавка раздѣленныхъ научныхъ круговъ въ единство познанія.

Спеціальныя науки и научная философія однородны по методу и содержанію. Философія есть продолженіе и унификація работы отдѣльныхъ наукъ.

Итакъ, отношеніе философіи и спеціальныхъ наукъ: послѣднія имѣютъ дѣло съ частными сферами реальности, философія со всей реальностью, какъ единымъ цѣлымъ. Но, само собой разумѣется, философія не повторяетъ изслѣдованій частныхъ наукъ, равнымъ образомъ она не просто суммируетъ ихъ результаты. Она изслѣдуетъ значеніе конечныхъ результатовъ каждой отдѣльной науки путемъ образованія высшей концепціи.

Частныя науки открываютъ истины механическія, физическія, химическія, біологическія, соціологическія, историческія и т. д., философія открываетъ истину космическую (универсальную). Всѣ истины, въ частномъ видѣ выступающія въ изслѣдованіи спеціальныхъ наукъ, входятъ въ философію вслѣдствіе универсальности ихъ значенія. Когда истины, относящіяся къ феноменамъ механическимъ, физическимъ, химическимъ и т. д., входятъ въ общее отношеніе, сводятся къ единому принципу,— получается истина космическая (философская).

Философія получаетъ отъ наукъ свой опытный фундаментъ, науки получаютъ отъ философіи общую связь своихъ концепцій. Если научная философія возможна лишь поскольку она ассимилируетъ продукты частныхъ наукъ, то, съ другой стороны, послѣднія находятъ только въ философіи интерпретацію своего истиннаго значенія. Въ основѣ проблема, какъ говоритъ Авенаріусъ, заключается не столько въ томъ, чтобы доказать возможность научной философіи, сколько въ томъ, чтобы доказать возможность наукъ безъ философіи.

Несправедливо универсализмъ дѣлаютъ синонимомъ поверхностности, а спеціализацію отожествляютъ съ глубиною. На самомъ дѣлѣ, между ними нѣтъ антитезы.

Чѣмъ глубже изслѣдуются объекты, тѣмъ болѣе раскрываются общія отношенія; и чѣмъ лучше вскрыты эти общія отношенія, тѣмъ глубже познается природа объектовъ.

Было бы ошибкой думать, что съ современнымъ раздѣленіемъ частныхъ наукъ не сдѣлано равнаго прогресса въ ихъ унификаціи. Было бы (гов. Hebler) непониманіемъ хода развитія наукъ, если бы замѣчали прогрессъ только въ ихъ спеціализаціи, не замѣчая одновременно прогресса въ противоположномъ направленіи. По той же самой причинѣ ошибочно думать, что съ умноженіемъ позитивныхъ изслѣдованій все болѣе трудной будетъ становиться общая концепція міра. Напротивъ, истинно какъ разъ обратное: Чѣмъ болѣе знаніе умножается, т. е. чѣмъ болѣе изысканія и анализы углубляются въ разныхъ пунктахъ, тѣмъ легче заполняются пробѣлы, которые раздѣляли различныя части реальности, тѣмъ легче законы ихъ открываются и соединяются въ общемъ синтезѣ. „Les sciences, гов. Лейбницъ, s'abrègent en s'augmentant“. Напримѣръ, посмотримъ на прошлое и настоящее какой-нибудь позитивной науки. Знаніе физики теперь легче, чѣмъ когда она состояла изъ ряда независимыхъ трактатовъ. На примѣрѣ ея мы можемъ прослѣдить, какъ растущая спеціализація приводитъ къ тому, что научныя дисциплины сводятъ всѣ свои различныя части къ обнаруженію единаго закона.

Таковы аргументы „научной философіи“ въ ея борьбѣ съ полнымъ отрицаніемъ философіи. Однако, стоя на почвѣ французскаго позитивизма, едва ли можно опровергнуть возраженіе, что „цѣлое познанія не можетъ быть задачей одной отдѣльной науки, но далекой цѣлью системы всѣхъ наукъ; нѣтъ единодержавной господствующей науки“ и что философія есть преждевременная остановка на пути къ той цѣли, къ которой ведетъ развитіе самихъ частныхъ наукъ. Иначе дѣло представится, если мы расширимъ территорію философіи, введя въ нее теорію познанія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы покидаемъ почву французскаго позитивизма, или „научной философіи“, и переходимъ къ англійскому позитивизму, или „эмпирической философіи“.

§ 12. Позитивизмъ Огюста Конта стремился быть философіей опыта, принципіально ограничивая познаніе міромъ явленій. Однако, *онъ упустилъ изъ виду цѣлую половину фактовъ опыта*, а именно *весь внутренній міръ человѣка*.

Въ противовѣсъ этому, англійскій позитивизмъ (Давидъ Юмъ, Джемсъ Милль, Джонъ Стюартъ Милль, Бэнъ) выдвигаетъ внутренній опытъ. Вслѣдствіе этого и философскій синтезъ пред-

ставляется въ другомъ видѣ. Если уже каждая частная наука имѣетъ свою собственную одностороннюю точку зрѣнія, то основная противоположность существуетъ между науками о природѣ и науками о духѣ,—между физической и психологической точками зрѣнія. Философскимъ синтезомъ французскаго позитивизма руководила точка зрѣнія „внѣшняго опыта“, философскимъ синтезомъ англійскаго позитивизма—точка зрѣнія „внутренняго опыта“.

Отчего изъ круга горизонта позитивной философіи Огюста Конта скрылась цѣлая половина міра явленій? Это объясняется тѣмъ, что субъективный моментъ этой философіи ограничивался классификаціей наукъ, между тѣмъ какъ англійскій позитивизмъ уже даетъ намъ разработанную теорію познанія. Позитивизму Конта недостаетъ теоріи познанія.

Разъ въ философію вводится какъ одна изъ основныхъ частей ея теорія познанія, то характеръ отношенія философіи къ прочимъ наукамъ рѣзко измѣняется, и вмѣстѣ съ тѣмъ самъ собою устраняется рядъ сомнѣній относительно значенія философскаго синтеза, который при этомъ удается провести гораздо дальше.

Каждая частная наука пользуется рядомъ понятій и основоположеній, не давая себѣ отчета въ ихъ познавательномъ значеніи. Она на каждомъ шагу прибѣгаетъ къ помощи традиціонныхъ представленій и употребляетъ понятія, созданныя ею изъ однихъ практическихъ или методологическихъ соображеній. Науки не имѣютъ въ себѣ объясненія самихъ себя: ихъ объясненіе находится въ теоріи познанія. Англійскій позитивизмъ сознаетъ, что философія, чтобы стать ученіемъ о мірѣ, должна начать съ того, чтобы быть ученіемъ о наукѣ. Проблема самого познанія, какъ такового: что такое познаніе, каковы его существенные элементы и гдѣ его границы, становится основнымъ вопросомъ философіи.

Частныя науки догматичны въ своемъ основаніи. Такъ, математика не изслѣдуетъ природы основныхъ своихъ понятій: количества, протяженія, числа, пространства, времени; физика не разсматриваетъ природу силы, матеріи, движенія; позитивная психологія ограничивается изученіемъ психическихъ феноменовъ и ихъ законовъ, оставляя въ сторонѣ изслѣдованіе о сущности души. Но „вопросы, оставленные науками, собираются въ философіи“. Тѣ предпосылки, на которыхъ покоятся науки, философія дѣлаетъ предметомъ своего изслѣдованія. Она изслѣдуетъ происхожденіе, значеніе и цѣнность основныхъ понятій и мето-

довъ наукъ; она снабжаетъ науки интерпретаціей истиннаго значенія ихъ. Это позволяетъ углубить научный синтезъ и провести его въ разныхъ направленіяхъ. Такъ, если Контъ въ философіи отдѣльныхъ наукъ обработалъ частную логику каждой изъ нихъ, то Джонъ Стюартъ Милль далъ такую концепцію логики, которая вскрываетъ основные пріемы, общіе всѣмъ наукамъ, т. е. общую основу всѣхъ логическихъ пріемовъ для всей совокупности наукъ.

Методологическіе пріемы безсознательно примѣняются спеціальными науками. „Научная философія“ Огюста Конта изслѣдуетъ методологическіе пріемы спеціальныхъ наукъ. Англійская же „эмпирическая философія“ поднимаетъ общій вопросъ о научномъ методѣ и познаніи.

Философскій синтезъ англійскаго позитивизма основанъ на внутреннемъ опытѣ. По опредѣленію Дж. Ст. Милля, философія есть „научное знаніе о человѣкѣ, какъ объ интеллектуальномъ, моральномъ и соціальномъ существѣ“. Главную задачу философіи англійская эмпирическая философія видитъ въ ученіи о познаніи и въ теоріи морали. Знаніе есть главная сила, совершенствующая нашу жизнь и создающая прогрессъ человѣчества. Таковы субъективный, объективный и практическій моменты англійской эмпирической философіи.

Къ англійскому позитивизму тѣсно примыкаютъ психологисты въ философіи (Бенеке, Липпсъ), для которыхъ философія есть наука о внутреннемъ опытѣ, всеобщая наука о духѣ. „Если побѣдитъ моя точка зрѣнія, говоритъ Бенеке, то вся философія превратится въ естественную науку о человѣческой душѣ“.

§ 13. Критика и теорія познанія занимаютъ центральное мѣсто и въ нѣмецкой позитивной философіи. Однако, задачи и пріемы ея иныя, чѣмъ въ англійскомъ позитивизмѣ. Для истолкованія значенія познанія недостаточно объяснить происхожденіе его, недостаточно открыть элементы и законы его такъ, какъ это сдѣлалъ англійскій позитивизмъ. Отыскивая опытнымъ путемъ послѣдніе элементы опыта, теряютъ изъ виду существенную часть ихъ,—именно синтетическіе элементы. Какъ же открыть эти конечные элементы опыта, предшествующія конкретнымъ обнаруженіямъ ихъ, а равнымъ образомъ послѣдніе законы, послѣднія категоріи мышленія? И какъ установить объективное значеніе и цѣнность принциповъ и основныхъ понятій наукъ?

Иммануилъ Кантъ примѣняетъ новый методъ—трансцендентальный, который исходитъ отъ наличности извѣстныхъ фак-

товъ и отыскиваетъ условія, безъ которыхъ эти факты не могли бы существовать.

Заслуга нѣмецкаго позитивизма (Кантъ и неокантіанцы) въ установленіи того важнаго положенія, что показать естественный психологическій генезисъ факта познанія не значитъ еще найти критерій значенія его. Философская критика и теорія познанія независимы отъ психологіи: вопросъ объ объективномъ значеніи познанія отличенъ отъ вопроса о генезисѣ познанія. Такимъ образомъ была выдвинута новая сторона вопроса, которая, однако, не лишила значенія работу англійскихъ позитивистовъ.

Такъ преобразуется у Канта субъективный моментъ философіи, а это сказывается на положеніи объективнаго и практическаго моментовъ философіи, которые здѣсь входятъ въ самую тѣсную связь другъ съ другомъ.

Нѣмецкій позитивизмъ, или „критическая философія“ въ своей теоретической части есть прежде всего ученіе о предпосылкахъ знанія и границахъ его, но, сверхъ того, критическая философія „отводитъ въ нашей жизни честь и мѣсто идеальнымъ силамъ“. „Настоящій критицизмъ, гов. Файнингеръ, не представляетъ никакихъ положительныхъ, окончательныхъ рѣшеній, которыхъ человѣкъ могъ бы придерживаться; онъ только разрушаетъ. Возстановленіе же разрушеннаго онъ предоставляетъ этикѣ съ точки зрѣнія идеала“. Самъ Кантъ такъ характеризуетъ задачу своей философіи. Онъ хочетъ 1) разрушить старое зданіе метафизики; 2) заложить своей критикой новый фундаментъ и 3) выстроить на мѣстѣ старой метафизики a) скромный домикъ для области опыта и b) величественный дворецъ для морали. Въ предисловіи ко II изд. „Критики чистаго разума“ Кантъ объявляетъ цѣлью этого труда—сузить область знанія, чтобы очистить мѣсто для вѣры. Практическій разумъ и сила сужденія у Канта и суть тѣ способности, которыя создаютъ высшія объективныя цѣли или идеалы.

§ 14. По Канту, вѣра дополняетъ знаніе. Критическая философія доказываетъ, что „наша дѣйствительность не есть абсолютная дѣйствительность, а явленіе“ и сознаніе этого „даетъ силу идеальному стремленію человѣческаго духа“. Философское міровоззрѣніе на расчищенной теоріей познанія почвѣ построяется идеальными стремленіями человѣческаго духа. Изъ послѣднихъ самъ Кантъ выдвигалъ на первый планъ нравственныя стремленія, Шиллеръ эстетическія. Значеніе идеальныхъ стремленій для построенія философскаго міросозерцанія изъ неокантіанцевъ особенно подчеркиваетъ А. Ланге: „Человѣку нужно дополненіе

дѣйствительности посредствомъ имъ самимъ созданнаго идеальнаго міра... Мы должны созидать міръ болѣе прекрасный и совершенный, чѣмъ міръ дѣйствительности... Та же самая необходимость, тотъ же самый трансцендентный корень нашего человѣческаго существа, который даетъ намъ при посредствѣ чувствъ образъ міра дѣйствительности, ведетъ насъ также и къ тому, что мы высшей функціей поэтическаго и творящаго синтеза созидаемъ міръ идеала, въ который мы можемъ удалиться отъ ограниченности нашихъ чувствъ и въ которомъ мы находимъ истинную родину нашего духа". Философскій синтезъ—метафизика—есть поэзія понятій. Задача метафизики „воздвигнуть въ архитектурѣ своихъ идей храмъ почитанія вѣчному и божественному". Здѣсь мы уже встрѣчаемся съ признаніемъ метафизики, но она понимается лишь какъ искусство. На той же точкѣ зрѣнія стоитъ Эрвинъ Роде въ своей оцѣнкѣ философіи Шопенгауэра, когда онъ говоритъ: „Оспаривать подобное произведеніе искусства было бы то же самое, какъ если бы я захотѣлъ разрѣзать ножомъ воду на куски... *Эта* истина въ основѣ отлична отъ всякой „научной" истины". Къ этому же взгляду близокъ Фалькенбергъ: „Системы философіи старѣютъ не такъ быстро, какъ теоріи естествознанія, имъ присуща отчасти непреходящая жизненность классическихъ произведеній искусства, онѣ сохраняютъ на всѣ времена значеніе, хотя бы и относительное... Нигдѣ категоріи „правильно" и „ложно" такъ не недостаточны, какъ въ области философіи... Греческое міровоззрѣніе столь же классично, какъ пластика Фидія и эпосъ Гомера, христіанское столь же вѣчно по своему значенію, какъ архитектура средневѣковья, современное столь же неопровержимо, какъ поэзія Гете и музыка Бетховена. Міровоззрѣнія суть не столько теоріи, сколько пропитанные чувствами цѣнности способы воззрѣнія... ихъ нельзя подкрѣплять и ниспровергать какими-либо неопровержимыми доказательствами". Они „имѣютъ свои послѣдніе корни въ аффектѣ и остаются въ высшей инстанціи, хотя они и работаютъ средствами мышленія, дѣломъ вѣры, чувства, волевого рѣшенія".

Къ этой же точкѣ зрѣнія примыкалъ Н. Гротъ въ одинъ изъ періодовъ своей философской дѣятельности. Онъ полагалъ, что различіе между философіей и другими областями искусства только по матеріалу. „Философія, какъ и поэзія, есть лирическій порывъ человѣка къ синтезу, и въ этомъ смыслѣ съ философомъ можно пережить его міровую поэму, какъ вы съ поэтомъ переживаете его поэму... Платонъ, Аристотель, Декартъ, Спиноза, Кантъ во всякомъ человѣкѣ возбуждаютъ такое же изум-

леніе и уваженіе къ своимъ твореніямъ, какъ Фидій, Софоклъ, Эврипидъ, Рафаэль, Моцартъ и Шекспиръ... Откажемся отъ тысячелѣтней иллюзіи, что философія есть наука, и преклонимся передъ ней въ новой, болѣе идущей къ ея лицу одеждѣ".

Это воззрѣніе на философію стоитъ уже на границѣ позитивизма. Стоитъ допустить, что путь искусства ведетъ къ общеобязательному знанію, и мы уже окажемся за предѣлами позитивизма. Такой переходъ и дѣлаетъ Н. Гротъ, когда впослѣдствіи, придя къ мнѣнію, что „чувство есть особый видъ воспріятія вещей", утверждаетъ, что оно есть средство къ постиженію объективной истины. Онъ даетъ ученіе о методѣ чувства и различаетъ два вида познанія: интуитивное познаніе чувствомъ, наз. имъ *постиженіемъ* (*правда* художественнаго постиженія дѣйствительности) и раціональное познаніе умомъ, наз. имъ *пониманіемъ* (разсудочная *истина* научнаго знанія). Особенное значеніе чувства въ познаніи заключается въ томъ, что чувство руководитъ различеніемъ существеннаго отъ несущественнаго.

§ 15. Мы показали, что *французскій позитивизмъ видѣлъ лишь одну половину міра явленій, но былъ слѣпъ къ другой половинѣ его*, что *англійскій позитивизмъ видѣлъ весь міръ явленій, но былъ слѣпъ къ цѣлой половинѣ всей реальности*. что, наконецъ, *нѣмецкій позитивизмъ охватываетъ дѣйствительность наиболѣе широко изъ всѣхъ видовъ позитивизма*. Но захвачены ли имъ всѣ виды бытія? Отвѣтить на этотъ вопросъ могло бы только философское ученіе о бытіи—*метафизика*, которая представляетъ собой „святая святыхъ" всей философіи. Если бы позитивизмъ открылъ свои собственныя предпосылки, свой базисъ, то онъ необходимо вошелъ бы въ мет физику. Позитивизмъ есть замаскированная метафизика, безсознательная онтологія. „Позитивизмъ служитъ демонстраціей необходимаго существованія метафизики, поскольку онъ принужденъ различнымъ образомъ прибѣгать къ содѣйствію онтологическихъ категорій, вѣря, что онъ остается вдали отъ нихъ". Метафизика даетъ объясненіе сущности и связи бытія, однако, она не является, какъ утверждаютъ кантіанцы, проблематичной и гипотетичной въ своихъ основныхъ принципахъ.

Главное возраженіе противъ возможности метафизики—то, что она въ своихъ построеніяхъ выходитъ за предѣлы опыта („трансцендируетъ"). Однако, трансценденціи—неизбѣжный элементъ и частныхъ наукъ и особенно нашей обычной точки зрѣнія, съ которой мы смотримъ на міръ; только здѣсь онѣ безсознательны. Метафизика трансцендируетъ не въ большей степени,

чѣмъ естественное воззрѣніе людей на міръ и позитивныя науки. Попробуйте отбросить такія трансценденціи, какъ: вѣра въ существованіе внѣшняго міра и доступность его нашему познанію, вѣра въ существованіе чужого сознанія и другихъ людей, и въ то, что мы можемъ понимать ихъ, вѣра, что наша душевная жизнь течетъ во времени (т. е. представляетъ собою процессъ, въ которомъ есть настоящее, прошедшее и будущее),— и вы увидите, чѣмъ станетъ опытъ безъ трансценденцій и что станетъ тогда съ точкой зрѣнія здраваго смысла и позитивными науками, гордыми своей имманентностью (т. е. тѣмъ, что они строго держатся въ предѣлахъ опыта): отъ нихъ не останется ничего. Понятіе опыта въ строгомъ смыслѣ дастъ теорія познанія. Непосредственныя данныя опыта—вѣдь это только наличныя, переживаемыя въ данный моментъ состоянія индивидуальнаго сознанія. Если же понятіе опыта расширяется до сферы цѣлаго индивидуальнаго сознанія, т. е. простирается также и на прошлыя состоянія его, то мы уже имѣемъ трансценденцію,—ибо прошлыя состоянія нашего сознанія суть наши построенія, въ данный моментъ они суть уже нѣчто, переходящее предѣлы опыта. Если же мы расширимъ понятіе опыта до „унаслѣдованнаго опыта“, до опыта всего человѣчества, до опыта человѣчества во всемъ его историческомъ развитіи, если затѣмъ включимъ сознаніе животныхъ, если, наконецъ, перейдемъ къ понятію явленій сознанія вообще,—то мы все болѣе и болѣе будемъ удаляться отъ непосредственно даннаго, т. е. опыта въ строгомъ смыслѣ. Такимъ образомъ опытъ индивидуальный, опытъ общечеловѣческій, опытъ универсальный одинаково несвободны отъ трансценденцій.

§ 16. Отъ философіи безъ метафизики мы теперь переходимъ къ метафизическимъ системамъ. Здѣсь различаютъ два потока —Аристотелевскій и Платоновскій. Первое теченіе—строго научное по формѣ и тенденціи, здѣсь научный аффектъ направляется на познаніе универса, отдѣлившись отъ остальныхъ чувствъ. Платоновское же теченіе въ философіи характеризуется тѣмъ, что рядомъ съ логическими чувствами дѣйствуютъ чувства эстетическія, этическія и религіозныя. Наряду съ научными методами находятъ доступъ—именно на высшей ступени познанія—энтузіазмъ и интеллектуальное созерцаніе.

Аристотель, самъ посвятившій всю свою жизнь научному познанію, видѣлъ въ „теоретической жизни“ наибольшее счастье, наиболѣе высокую форму человѣческой жизни. Только эта дѣятельность цѣнна сама по себѣ, только она приближаетъ людей

къ богамъ, доставляя людямъ удивительныя по чистотѣ и силѣ наслажденія. Если мы пробѣжимъ взглядомъ всѣ области человѣческой дѣятельности, то онѣ окажутся мелкими и недостойными боговъ, только теоретическая дѣятельность разума, будучи самою блаженною, присуща Божеству. Мы должны какъ можно болѣе стремиться къ безсмертію и жить сообразно съ тѣмъ, что въ насъ есть наиболѣе сильнаго и значительнаго,—а это дѣятельность разума. Можно даже сказать, что каждый человѣкъ и есть только *это*, такъ какъ оно въ немъ самое лучшее и господствующее. Только дѣятельность разума дѣлаетъ человѣка человѣкомъ.

У Аристотеля философія облечена въ форму науки и оживляется исключительно интеллектуальными чувствами; задача ея чисто теоретическая.

По Аристотелю, „первая философія“ (наша „метафизика“) есть знаніе наиболѣе важнаго, это—ученіе о наивысшихъ причинахъ и принципахъ вещей, объ общихъ основахъ сущаго („вторая философія“—астрономія и математика, „третья философія“—естествознаніе).

Въ своей Аристотелевской формѣ философія есть наука. Эта наукообразная метафизика выступаетъ передъ нами въ различныхъ видахъ. Такъ, одни требуютъ индуктивной метафизики, метафизики снизу. „Какъ всеобщая наука, философія не предшествуетъ спеціальнымъ наукамъ, но слѣдуетъ за ними“ (Вундтъ). Дедуктивная метафизика, или метафизика сверху, характеризующаяся конструктивнымъ методомъ, представила два главныхъ типа: одни исходили изъ даннаго въ сознаніи (Декартъ, Лейбницъ, Лотце), другіе исходили изъ связи сознанія (Фихте, Шеллингъ, Гегель).

§ 17. По широтѣ философской концепціи Платонъ стоитъ выше Аристотеля.

„Философія никогда не довольствовалась тѣмъ, чтобы быть просто наукой... Тотъ, кто знаетъ только научное понятіе философіи, не знаетъ всей ея сути, и потому легко можетъ оцѣнить ее ниже настоящаго ея значенія“ (Риль). Кромѣ чисто научной стороны, въ философіи есть другая сторона, открывающая и созидающая цѣнности. „Безъ свѣта критики люди всегда пытаются создать себѣ міросозерцаніе изъ одной науки, какъ будто бы человѣкъ есть одинъ только чистый разумъ и опредѣляется однимъ познаніемъ, а не такъ же и прежде всего чувствами и волей“. Философія въ этой части ненаучна (не антинаучна, но сверхнаучна). „Она болѣе чѣмъ наука“ (Іерузалемъ).

Платонъ сходится съ Кантомъ въ томъ, что и онъ предоставляетъ въ философіи мѣсто идеальнымъ стремленіямъ человѣка. По Платону „философствуетъ не одинъ только разсудокъ человѣка, но весь человѣкъ“: Философское міросозерцаніе должно одинаково удовлетворять требованіямъ какъ разума, такъ и сердца. Эстетическія и этическія стремленія занимаютъ въ философіи не меньшее мѣсто, чѣмъ чистое знаніе.

Послѣдняя задача философіи — примирить запросы ума, чувства и воли, привести къ гармоническому единству интеллектъ и чувство человѣка. Это требованіе вытекаетъ изъ единства человѣческаго сознанія. Полнота и единство всѣхъ идеальныхъ стремленій человѣка—вотъ къ чему стремится философія Платона. Это есть вмѣстѣ съ тѣмъ и послѣдняя задача всей философіи.

Итакъ, „въ своей Платоновской формѣ философія выходитъ изъ ряда строгихъ наукъ“ (Риль). Она сообразуется не только съ требованіями интеллекта, но равнымъ образомъ опредѣляется и практической точкой зрѣнія. Такимъ образомъ Платонъ даетъ понятію философіи болѣе широкій объемъ. Ибо для Платона философское знаніе—практической природы: въ философіи дѣло идетъ не о вхожденіи знанія въ душу, а объ обращеніи всего человѣка къ идеальному. Знаніе и любовь, такъ учитъ Платонъ въ „Пирѣ“, въ своемъ глубочайшемъ основаніи составляютъ одно и, въ конечномъ счетѣ, совпадаютъ въ своемъ дѣйствіи и явленіи. Теоретическое и практическое находятся одно въ другомъ. Какъ къ философскому познанію способенъ лишь тотъ, кто ранѣе научился практическому отрѣшенію отъ чувственнаго, такъ и обратно философія есть возвышеніе всего человѣка изъ чувственности; мышленіе есть средство къ освобожденію человѣка отъ тѣлесности. Вмѣстѣ съ тѣмъ для Платона зданіе науки есть высшее и подлинное произведеніе искусства.

---

§ 18. Въ Платоновскомъ пониманіи философіи ясно выражена мысль, что философія не есть только познавательная дѣятельность, но процессъ духовнаго роста человѣка,—какъ развитіе его мышленія, такъ и очищеніе и возвышеніе его чувства и воли. Мы видѣли, что практическая сторона въ философіи повсюду сопутствуетъ теоретической. Въ философіи Платона эти двѣ стороны какъ бы достигаютъ равновѣсія. Теперь мы перейдемъ къ практическому пониманію философіи, по которому центромъ философіи является вопросъ о правильномъ устроеніи

личной и общественной жизни. Практическое пониманіе философіи древнѣйшее, если принять во вниманіе изреченія 7 мудрецовъ въ Греціи и восточныя философіи: по ученію браманизма, философское познаніе существуетъ не ради него самого, а какъ источникъ спасенія, избавляющій отъ страданій; китайская философія также характеризуется рѣзко выраженнымъ практическимъ характеромъ. Сократъ и сократическія школы видѣли цѣль философіи въ томъ, чтобы учить, какъ человѣку достигнуть одновременно счастія и добродѣтели. Но особенно взглядъ на философію, какъ на руководство жизни, развился послѣ Аристотеля. Развилась „философія жизни“. Проблема оцѣнки, вопросъ о цѣли жизни сталъ центральнымъ вопросомъ. По взгляду этой эпохи, философъ не тотъ, кто много знаетъ, но тотъ,—кто знаетъ то, что нужно для счастливой жизни. Эпикуръ опредѣляетъ философію, какъ „разумное стремленіе къ счастію“, Цицеронъ называетъ философію учительницей жизни, изобрѣтательницей законовъ, побудительницей ко всяческой добродѣтели, Сенека видитъ въ ней теорію и искусство правильнаго образа жизни, для Марка Аврелія философія есть средство образованія характера и успокоенія человѣческаго духа.

Наконецъ, философію понимали какъ *самый образъ жизни*, отличный отъ обычнаго, не общіе принципы поведенія, но конкретное примѣненіе ихъ. Такому значенію слова „философія“ особенно способствовали стоики. Когда мы говоримъ (словарь Балдвина): „Онъ настоящій философъ“, „онъ отнесся къ этому философски“, „философія покинула его“, то здѣсь подъ философіей разумѣется не какое-либо теоретическое ученіе, но извѣстный образъ поведенія и расположеніе духа. Слово „философія“ въ практическомъ смыслѣ, по опредѣленію Словаря французской академіи, означаетъ „твердую и возвышенную настроенность, благодаря которой человѣкъ становится выше случайностей жизни“. По Монтеню, философія есть образовательница силы сужденій и нравовъ,—больше того: „твердость и правдивость, собственно говоря, и есть истинная философія“. Когда говорятъ о философѣ Сократѣ или Діогенѣ, то у широкой публики возникаетъ прежде всего представленіе не объ ихъ ученіи, а объ ихъ философскомъ образѣ жизни, о „сократической силѣ“, т. е. волевой энергіи, перелагающей познаніе жизни въ дѣйствіе. И самъ Діогенъ на тотъ образъ жизни, который онъ велъ и къ которому хотѣлъ пріучить другихъ, смотрѣлъ какъ на философію.

„Какъ философъ-теоретикъ, говоритъ Шопенгауэръ, переноситъ жизнь въ понятіе, такъ практическіе философы перено-

сятъ понятіе въ жизнь". О христіанскихъ аскетахъ писали, сообщая объ ихъ подвигахъ: „такъ они философствовали".

Въ наше время практическое пониманіе философіи особенно выдвигаетъ Дерингъ. Онъ убѣжденъ, что XX вѣкъ будетъ становиться все болѣе и болѣе философскимъ, что въ этомъ столѣтіи возростетъ спросъ на философію, однако „не на философію въ смыслѣ безсодержательныхъ умозрѣній для удовлетворенія праздпаго интеллектуальнаго любопытства, но на философію, какъ „учительницу жизни", какъ „техническое ученіе о поведеніи.

§ 19. Въ односторонпемъ подчеркиваніи практической стороны философіи нѣкоторые философы не придавали никакого значенія теоріи познанія, метафизикѣ и наукамъ о природѣ и видѣли задачу философіи исключительно въ проповѣди правилъ поведенія. Не менѣе часто встрѣчалась и другая противоположность: иногда ограничивали философію только одной теоретической стороной ея. „Истина—выше всѣхъ вещей божественныхъ и человѣческихъ... (говоритъ матеріалистъ Бюхнеръ). Да позволено будетъ намъ не принимать во вниманіе вопросовъ нравственности и пользы. Единственная точка зрѣнія, которая нами руководитъ, это—истина". Тотъ же взглядъ высказываетъ Тэнъ, когда онъ говоритъ о дѣятельности философа: „По правдѣ сказать, это и не человѣкъ, это—машина, одаренная способностью видѣть, анализировать и мыслить". Теоретическая философія, какъ мы сказали, слагается изъ двухъ главныхъ частей— субъективной и объективной. И мы встрѣчаемъ рядъ философскихъ ученій, которыя принимаютъ только одну изъ этихъ частей: такъ, первыя философскія системы строили свое научное зданіе, не задаваясь вопросомъ о примѣняемыхъ ими пріемахъ познанія (слѣдовательно, въ этихъ системахъ не было мѣста для субъективнаго момента философіи); съ другой стороны, въ новѣйшее время мы встрѣчаемъ мыслителей, которые хотятъ ограничить философію однимъ только субъективнымъ моментомъ. Такъ, напримѣръ, по мнѣнію Милославскаго, предметомъ философіи должно быть изученіе только самого знанія. Однако, чтобы объяснить послѣднее основаніе знанія, необходимо сдѣлать переходъ къ метафизикѣ. Теорія познанія, доведенная до своего конца, упирается въ онтологію.

Три основныхъ момента понятія философіи—субъективный, объективный и практическій. Всякое понятіе о философіи, лишенное какого-либо изъ этихъ существенныхъ элементовъ, является неполнымъ. Какъ мы видѣли, нѣкоторыя опредѣленія вы-

двигаютъ лишь одинъ моментъ понятія сущности философіи. Однако, всѣ три основныхъ момента неизбѣжны въ каждой философской работѣ, такъ какъ всѣ они присутствуютъ уже въ естественной философіи. Если котораго-нибудь изъ нихъ не замѣчаютъ, то, значитъ, онъ заключается здѣсь въ скрытомъ состояніи, какъ въ естественной философіи. Что субъективный моментъ тѣсно связанъ съ объективнымъ и что они взаимно обуславливаютъ другъ друга, это легко усмотрѣть: въ зависимости отъ того, какіе познавательные пріемы мы употребляемъ и какъ представляемъ мы себѣ фундаментъ нашего знанія, мы получаемъ тѣ или иные результаты и оцѣниваемъ послѣдніе тѣмъ или инымъ способомъ. Сложнѣе вопросъ объ отношеніи теоретической и практической сторонъ философіи; но и этотъ вопросъ значительно уясненъ благодаря спору, возникшему съ появленіемъ такъ называемаго *прагматизма* [1]).

---

§ 20. Переходя къ выясненію отношенія философіи къ другимъ областямъ духовной дѣятельности, прежде всего остановимся на отношеніи философіи къ наукѣ. Данныя опыта въ ихъ раздробленности по естественнымъ отдѣламъ и въ ихъ всеединствѣ—вотъ первое различіе между наукой и философіей. Наука открываетъ общее въ частныхъ областяхъ опыта, философія имѣетъ своимъ предметомъ общее во всемъ—всеобщее. Первое различіе между наукой и философіей сводится къ противоположенію *общее* и *всеобщее*.

Но послѣдняя особенность философіи представляетъ лишь одну изъ сторонъ болѣе общаго, основного свойства ея—*ея стремленія къ крайнимъ предѣламъ человѣческаго знанія*. „Всеобщность“ есть лишь одна сторона этой „предѣльности“. Другая сторона „предѣльности“, — стремленіе къ возможному углубленію постановки вопросовъ. „Предѣльность“ въ двухъ направленіяхъ—въ отношеніи глубины постановки вопросовъ и широты обобщенія есть то, что отличаетъ философію отъ частныхъ наукъ. Содержаніе философіи—послѣдніе, самые конечные вопросы, какіе только въ силахъ ставить себѣ человѣческій умъ.

Остановимся еще на различныхъ аспектахъ, въ какихъ представляется отношеніе философіи къ наукамъ. Одна изъ задачъ философіи—синтезъ результатовъ наукъ въ единство замкнутаго, лишеннаго противорѣчій, цѣлаго. Съ этой точки зрѣ-

---

[1]) О прагматизмѣ см. ниже, глава II.

нія, философія есть совокупность всего научнаго знанія. Но будучи въ то же время спеціальной наукой о принципахъ, философія есть та часть цѣлаго знанія, которая, поднимаясь къ универсальнымъ идеямъ, образуетъ концепцію міра. Такимъ образомъ среди другихъ наукъ философія имѣетъ свою спеціальную проблему и есть лишь часть всего знанія. Итакъ, съ одной стороны, философія и науки относятся, какъ *цѣлое и части*, съ другой, это—*части внутри единаго цѣлаго*.

Такъ какъ философія сохраняетъ внутреннюю связь наукъ, ихъ единство, соединяя ихъ вмѣстѣ, какъ части единаго цѣлаго, то она есть *центръ*, науки—*периферія*. „Науки безъ философіи суть точки, разбросанныя въ пространствѣ“ (Козловъ). „Философія является тѣмъ средоточіемъ, фокусомъ, въ которомъ собираются лучи всѣхъ знаній“ (Челпановъ). Какъ теорія познанія, философія есть *фундаментъ* наукъ; какъ метафизика, она есть *вѣнецъ* наукъ, ихъ завершеніе („золотой крестъ надъ храмомъ познанія“ Ивановскій). Философія есть необходимый коррелатъ научной дифференціаціи. Частныя науки, имѣя дѣло съ отрывками единаго космоса, нѣкоторымъ образомъ фальсифицируютъ реальность. Философія соединяетъ эти отрывки въ единое цѣлое и указываетъ значеніе ихъ въ этомъ цѣломъ. Она интегрируетъ разбитую на прерывныя величины непрерывную реальность. Наконецъ, философія есть *сверхнаука*, поскольку она ставитъ научное знаніе въ связь съ другими сферами духовной жизни человѣчества.

Съ исторической точки зрѣнія, „философія есть первоначальная основа и общій источникъ, изъ котораго развились всѣ отдѣльныя науки; она же, пожалуй, есть и высшая цѣль, къ которой онѣ всѣ стремятся, къ которой онѣ вновь приведутъ, вполнѣ завершивши циклъ своего развитія“ (Риль). Такимъ образомъ, философія есть *мать всѣхъ наукъ*, исходный пунктъ научнаго развитія, но философія есть также *идеалъ наукъ*, та конечная цѣль, къ которой стремится развитіе наукъ. Отсюда, вслѣдствіе этой двойственности отношенія наукъ и философіи, слово „философія“ („философскій“) въ устахъ научныхъ спеціалистовъ получаетъ значеніе то порицанія (поскольку оно служитъ синонимомъ пройденнаго уже этапа научнаго развитія), то похвалы (поскольку имѣется въ виду конечная цѣль всѣхъ наукъ). Такимъ образомъ философія есть уже устраненная ступень къ наукѣ, и науки суть лишь ступень къ философіи.

Далѣе, „философія представляетъ собою центральный огонь, солнце, живительная теплота котораго распространяется по всѣмъ наукамъ“ (Паульсенъ).

„Если, говоритъ Angiulli, философія не можетъ существовать безъ поддержки наукъ, то науки *не имѣютъ смысла существовать* безъ философіи". „Удалите изъ человѣческаго ума, гов. Паульсенъ, послѣднюю проблему знанія, и вмѣстѣ съ философіей погибнетъ наука—Mit der Philosophie stirbt die Wissenschaft!" „Безъ свѣтильника философіи, гов. Вундтъ, изслѣдованіе будетъ ремесломъ, а ученость пустымъ многознаніемъ. Только философія придаетъ значеніе отдѣльнымъ отраслямъ знанія". Въ другомъ сочиненіи Вундтъ указываетъ, что назначеніе отдѣльныхъ наукъ, ихъ послѣдняя цѣль—содѣйствовать единой философской концепціи цѣлаго. Такимъ образомъ отношеніе частныхъ наукъ и философіи представляется какъ отношеніе средствъ къ цѣли. Уже Аристотель подобнымъ образомъ характеризовалъ отношеніе всей человѣческой дѣятельности, въ томъ числѣ и всѣхъ наукъ, къ первой философіи. Тотъ же взглядъ просвѣчиваетъ въ жалобѣ Горгія на тѣхъ, кто отворачивается отъ философіи и предается спеціальнымъ отраслямъ знанія: ихъ онъ сравниваетъ съ „женихами Пенелопы, затѣвающими любовныя интриги со служанками".

Но философія не только сама пользуется услугами со стороны частныхъ наукъ, у нея въ свою очередь есть служебная функція по отношенію къ нимъ. Она и царица наукъ и служанка ихъ: философская концепція благопріятствуетъ прогрессу всѣхъ наукъ, открывая новые горизонты научному изслѣдованію. „Философія всегда въ исторіи человѣческой культуры была стимуломъ къ новымъ научнымъ изслѣдованіямъ".

Сверхъ того, она указываетъ отдѣльнымъ наукамъ ихъ мѣсто какъ среди другихъ наукъ, такъ и среди другихъ сферъ духовной жизни человѣка (показываетъ „для чего нужны науки"), —и, наконецъ, даетъ интерпретацію результатовъ наукъ, изслѣдуя основы, на которыхъ покоятся науки. „На долю философіи выпала функція сохранить обоснованность, связь и цѣль знанія" (Дильтей). Если философія безъ наукъ можетъ быть только призракомъ (Girard), то науки безъ философіи суть темный лабиринтъ (Angiulli).

§ 21. Отношеніе философіи къ искусству. Философія сама въ заключительной своей части и въ цѣломъ есть одинъ изъ видовъ искусства, высшее искусство—поэзія понятій. „Крупная философская система есть произведеніе искусства, это—драма, въ которой всѣ реплики и явленія находятся въ гармонической связи между собой; у однихъ эта связь носитъ болѣе логическій, у другихъ болѣе эстетико-этическій характеръ" (Геффдингъ).

Во-вторыхъ, философія есть безсознательная основа искусства. Искусство—форма выраженія философіи. „Искусство всегда и во всѣ эпохи своего существованія, хотя и безсознательно, было лишь орудіемъ для выраженія философскихъ міровоззрѣній“ (Н. Гротъ). Философія есть вѣчное содержаніе искусства, дающее ему внутренній смыслъ. Искусство есть способъ постиженія жизни и міра, и произведеніе искусства тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ болѣе оно возвышается до постиженія всей совокупности жизни и міра, чѣмъ глубже оно проникаетъ въ ядро ихъ, то-есть, произведеніе искусства тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ оно метафизичнѣе.

Въ третьихъ, философія дѣлаетъ искусство предметомъ своего изученія, изслѣдуя эстетическія цѣнности, условія и законы ихъ возникновенія, и основаніе эстетическихъ сужденій (философія искусства или эстетика).

§ 22. Отношеніе философіи къ религіи. Философія раздѣляетъ съ религіей практическое отношеніе къ міру и жизни, имъ обща проблема оцѣнки. Но философія отличается отъ положительной религіи тѣмъ, что не имѣетъ ни освященнаго божественнымъ авторитетомъ вѣрованія, ни обрядовой стороны. Религія покоится на готовыхъ незыблемыхъ догматахъ вѣры. Поэтому философія и религія это—какъ бы два противоположныхъ полюса одной и той же сферы. По содержанію и стремленіямъ онѣ совпадаютъ, но тогда какъ философія начинаетъ съ радикальнаго сомнѣнія и критики, начало религіи—догматическая вѣра и преданность авторитету. Въ одни времена философія подчинялась теологіи (средніе вѣка), въ другія господствовала надъ ней (эпоха просвѣщенія); иногда онѣ существовали какъ самостоятельныя, независимыя другъ отъ друга области (ученіе о двоякой истинѣ въ концѣ среднихъ вѣковъ, Кантъ), находясь то въ дружескомъ, то во враждебномъ отношеніи другъ къ другу; иногда религія замѣняла философію (миѳологическое міровоззрѣніе), иногда видимъ замѣну религіи философіей (эпоха послѣ Аристотеля). Наконецъ, въ одной своей части философія вступаетъ въ спеціальное отношеніе къ религіи. Задача *философіи религіи* открыть „коренной и всеобщій фактъ, который служитъ первоисточникомъ и внутреннею движущею силою религіозной жизни человѣчества, и на основаніи этого факта объяснить смыслъ, значеніе и причины исторической преемственности частныхъ религіозныхъ вѣрованій“. Такимъ образомъ задачей философіи является раскрытіе понятія о религіи и о лежащей въ основѣ ея идеѣ Бога, а

вмѣстѣ съ тѣмъ и выясненіе отношенія научнаго познанія къ религіи.

Историческое значеніе философіи для религіи также велико. „Постепенное уясненіе и раскрытіе догматовъ въ древней христіанской церкви постоянно шло въ самомъ тѣсномъ и живомъ соприкосновеніи съ философіею своего времени“ (Кудрявцевъ).

§ 23. Отношеніе философіи къ личной и общественной жизни. Философія вырастаетъ изъ потребностей жизни, ея корень—въ практическихъ стремленіяхъ человѣка. Но выросши изъ практической жизни, философія съ самаго начала имѣетъ своей задачей руководить ею. Это—особый органъ, создаваемый жизнью для руководства ею. Всѣ отдѣльныя вѣтви философскаго знанія можно понять, какъ вытекающія изъ основной задачи устроенія личной и общественной жизни. Съ этой точки зрѣнія, философія есть medicina animi (Цицеронъ), лѣченіе души, а философъ есть „врачъ души“. Или вся философія есть не что иное, какъ всеобщая педагогика, а философъ—paedagogus generis humani (Сенека). Какъ врачъ приводитъ тѣла въ лучшее состояніе, какъ педагогъ—души дѣтей, такъ философъ стремится къ повышенію совершенства и счастія какъ отдѣльной личности, такъ и общественной жизни. Философія преслѣдуетъ въ качествѣ послѣдней цѣли—счастіе, т. е. то, что является конечной цѣлью каждаго стремленія и каждаго дѣйствія человѣка, цѣлью всей жизни его. Если „жизненный опытъ образуетъ реальную основу философіи“, то философія образуетъ идеальную основу жизненнаго опыта. Она присутствуетъ въ развитіи экономической, правовой, общественной и государственной жизни. Становясь во взаимодѣйствіе съ практическимъ міромъ, „философія превращается во внутреннюю силу, толкающую человѣка къ развитію и къ совершенствованію его жизненныхъ порядковъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ и прочные масштабы для нихъ въ нравственныхъ правилахъ и въ реальностяхъ жизни“. „Въ зломъ заблужденіи находится тотъ, кто считаетъ философію далекой отъ жизни, безполезнымъ и ни къ чему неприложимымъ занятіемъ отвлеченными ненужностями. Теоретическое значеніе философіи неразрывно съ ея практическимъ значеніемъ для душевнаго настроенія и всей дѣятельности человѣка... Чѣмъ меньше и хуже люди философствуютъ, тѣмъ хуже имъ живется, хуже чувствуется, и тѣмъ хуже они поступаютъ“. Философія есть знаніе того, что является самымъ важнымъ въ человѣческой жизни.

§ 24. Съ исторической точки зрѣнія, „философскія системы представляютъ органическое движеніе, рядъ ступеней

развитія, основанныхъ на стремленіи духа поднять свое существованіе постепенно до степени сознательнаго бытія“ (Швеглеръ). Эта мысль впервые была высказана Гегелемъ.—„Всякая философія, гов. онъ, есть не что иное, какъ ея время, переведенное въ мысли“. Философія есть прояснение того, что лежитъ въ основѣ человѣческаго сознанія. По мѣрѣ того, какъ человѣческое сознаніе познаетъ себя и смыслъ своихъ основныхъ стремленій, оно преобразуется и возвышается. Этотъ процессъ не есть только ростъ самопознанія духа; интеллектуалистическую формулу Гегеля мы должны дополнить формулой Ницше („сверхчеловѣкъ“), въ которой заключена идея о всесторонней полнотѣ развитія жизни, о совершенной формѣ жизни во всемъ богатствѣ ея силъ и проявленій. Содержаніе этой формулы у самого Ницше мѣнялось: такъ, рѣзко антисоціальная форма ея, по которой народныя массы суть лишь подмостки для высшихъ экземпляровъ („а въ остальномъ побери ихъ чортъ и статистика“) переходитъ въ „Заратустрѣ“ въ возвышенную любовь къ человѣчеству (обращеніе къ солнцу: „что стало бы съ твоимъ счастіемъ, если бы тебѣ не было кому свѣтить?“) Равнымъ образомъ значеніе знанія и науки Ницше оцѣнивалъ различно въ разные періоды своей дѣятельности. Итакъ, развитіе философіи есть внутренняя исторія человѣчества, есть исторія духовнаго роста человѣка, переходъ его отъ низшей формы жизни къ высшей.

§ 25. Теперь мы достаточно подготовлены, чтобы дать окончательное опредѣленіе понятія о философіи, отвѣтить на вопросъ, что такое не „telle ou telle philosophie“, но „la philosophie elle-même dans son essence et dans son unité“ (Кузенъ). *Философія есть особая отрасль духовной жизни человѣчества, имѣющая своимъ спеціальнымъ содержаніемъ то, что является основой всѣхъ сторонъ бытія человѣка и смысломъ всѣхъ сферъ его дѣятельности.* Изъ единства человѣческаго духа вытекаетъ стремленіе къ единству всей духовной жизни, возникаетъ потребность въ единствѣ міро-и жизнепониманія. Это стремленіе къ единству и есть психологическая основа философіи. Функція синтеза характеризуетъ философію въ ея отношеніи къ частнымъ наукамъ. То же стремленіе къ единству обуславливаетъ роль философіи относительно всѣхъ сферъ духовной жизни человѣчества, взятыхъ въ ихъ совокупности. Что становится въ центрѣ ихъ,—то есть метафизика даннаго индивида, народа, эпохи. „Бруно есть первый философъ астрономіи, и кто хочетъ увидѣть, какъ научная истина

становится философской, тому это можетъ показать этотъ великій примѣръ: истина наполняетъ тогда все наше существо, она не только обращается къ нашему разуму, но и захватываетъ всю жизнь нашей души“ (Риль). „Каждое изъ философскихъ міросозерцаній содержитъ синтезъ міропознанія, оцѣнки жизни и принциповъ поведенія. Ихъ сила въ томъ и состоитъ, что они придаютъ личности въ ея различныхъ дѣйствіяхъ внутреннее единство“ (Дильтей). *Единство я и внутренняя связь сознанія—послѣднее основаніе философіи.*

§ 26. Но именно вслѣдствіе описанной природы философіи она подвергается столькимъ нападкамъ: вѣдь изъ сказаннаго ясно, что для того, чтобы проникнуть въ какую-либо философскую систему, надо подняться къ ней и войти въ нее всѣмъ существомъ своимъ. (Поэтому справедливо говоритъ Фихте: „какую кто выбираетъ философію, это зависитъ отъ того, какой кто человѣкъ“).

Если же мы будемъ смотрѣть на нее съ внѣшней стороны, взирать только на поверхность ея, то она покажется намъ непонятнымъ мудрствованіемъ, рядомъ сухихъ безплодныхъ отвлеченностей. Однако, нѣтъ ничего болѣе несправедливаго, чѣмъ обвиненіе философіи въ отвлеченности. Правда, философія есть обобщеніе обобщеній и вслѣдствіе этого отвлеченнѣйшая изъ всѣхъ наукъ. Но это же дѣлаетъ ее и самою конкретною изъ всѣхъ наукъ. Какъ справедливо указываетъ Фулье, естествознаніе абстрактно, ибо оно отвлекается отъ внутренняго опыта; психологія — абстрактна, ибо она отвлекается отъ внѣшняго опыта. Каждая частная наука абстрактна, такъ какъ изучая часть вселенной и съ своей точки зрѣнія, она отвлекается отъ всѣхъ остальныхъ частей ея и другихъ точекъ зрѣнія. Философія же объединяетъ всѣ эти части и всѣ эти точки зрѣнія,— слѣдовательно, ея взглядъ на міръ отличается наибольшей полнотой. Вопреки обычному мнѣнію, мы вмѣстѣ съ Гегелемъ должны подчеркнуть, что обыденный взглядъ на жизнь, т. е. точка зрѣнія здраваго смысла характеризуется наибольшей отвлеченностью, ибо это—наиболѣе бѣдная и поверхностная точка зрѣнія. Богаче и конкретнѣе точка зрѣнія частныхъ наукъ, но наибольшимъ богатствомъ, наибольшей полнотой, слѣдовательно, и наибольшей конкретностью отличается философія. Вѣдь особенность философа и заключается въ томъ, что онъ *въ каждомъ явленіи видитъ наиболѣе содержанія, наиболѣе смысла и наиболѣе связей со всѣми другими явленіями.* Каждое отдѣльное явленіе наименѣе говоритъ обыденному взгляду, каж-

дый элементъ опыта наиболѣе бѣденъ для точки зрѣнія здраваго смысла; для научной точки зрѣнія онъ представляетъ столько же плюсъ еще нѣкоторый придатокъ. Равнымъ образомъ искусство видитъ въ каждомъ явленіи то же, что здравый смыслъ, плюсъ еще нѣкоторый сокровенный смыслъ, раскрываемый только имъ. И, наконецъ, философія есть какъ бы сумма всѣхъ этихъ слагаемыхъ, причемъ сложеніе здѣсь есть дѣйствіе такой природы, что въ самомъ процессѣ его вскрываются новыя единицы, входящія въ конечную сумму. Послѣдняя не есть механическое соединеніе своихъ слагаемыхъ, но творческій синтезъ, заключающій въ себѣ и новыя концепціи и новые, „универсальные“ аффекты, т. е. аффекты, направляющіеся на весь универсъ. Относить всѣ явленія къ высшему принципу, связывать ихъ съ универсальнымъ аффектомъ—въ этомъ справедливо видитъ Спиноза идеалъ философа. Такимъ образомъ отвлеченнѣйшія философскія идеи претворяются въ жизнь, въ этомъ и состоитъ конечная цѣль философіи, это и есть истинная философія.

Необходимо помнить, что философія не есть тѣ сухія формулы, которыя посторонній зритель видитъ и читаетъ въ мертвыхъ книгахъ, но что подъ ними скрывается полная глубокаго значенія жизнь, нашедшая въ нихъ лишь свое внѣшнее выраженіе. Если эти формулы не въ силахъ затронуть струнъ нашего сердца и плѣнить нашъ умъ, значитъ они остаются для насъ тѣмъ же, чѣмъ являются ноты для человѣка, не знающаго и не понимающаго музыки.

И это естественное слѣдствіе уже раскрытой нами природы философіи: вѣдь философія есть то, что составляетъ содержаніе жизни индивида, народа, человѣчества; въ своей высшей формѣ она есть цвѣтъ жизни—„та высота, съ которой свѣтъ и сила распространяются на все бытіе“, историческая миссія ея—процессъ возвышенія жизни; ея слѣдствіе—наиболѣе глубокая, отличающаяся наибольшей полнотой и широтой форма жизни. Борьба различныхъ философій есть борьба различныхъ формъ жизни за преобладаніе.

§ 27. Духу философіи противны ограниченность кругозора, взглядъ на міръ съ какой-либо узкой спеціальной точки зрѣнія и оцѣнка всѣхъ вещей съ точки зрѣнія ограниченныхъ односторонніхъ интересовъ. Одинаково нефилософично какъ переоцѣнивать научное знаніе и интеллектъ, видя лишь въ нихъ достоинство и цѣнность человѣческой жизни, такъ и недооцѣнивать ихъ, считая ихъ лишь незначительной частицей бытія и самой поверхностной способностью и дѣятельностью человѣка.

Изъ такихъ ограниченныхъ точекъ зрѣнія вытекаютъ взгляды на философію, какъ на „псевдонауку“, какъ на псевдоискусство (философъ есть неудавшійся поэтъ), какъ на псевдорелигію (философія есть мать ересей), а также тѣ насмѣшки надъ философіей съ практической точки зрѣнія, которыя нашли себѣ выраженіе въ безчисленныхъ анекдотахъ („Метафизикъ“ Хемницера; „Огородникъ и философъ“ Крылова; „Пофилософствуй—умъ вскружится!“ Грибоѣдовъ).

§ 28. Иногда утверждаютъ невозможность для философіи достигнуть высшаго синтеза; говорятъ, что конечный синтезъ даетъ не одну метафизику, но рядъ равноправныхъ метафизикъ, изъ которыхъ каждая постигаетъ весь міръ съ особой точки зрѣнія. Философія представляется „въ видѣ чудовища со многими головами, говорящими на различныхъ языкахъ“. Такъ, Дильтей пишетъ: „Познаніе дѣйствительности по причиннымъ отвлеченіямъ, переживаніе цѣнности, значенія и смысла, волевое поведеніе, содержащее въ себѣ цѣль волевыхъ дѣйствій и правило задерживанія воли—таковы различныя отношенія, связанныя въ душевной структурѣ... Субъектъ относится этимъ различнымъ образомъ къ предметамъ, за этимъ фактомъ нельзя отыскать его причины. Поэтому категоріи бытія, причины, цѣнности, цѣли, по ихъ происхожденію изъ этихъ отношеній—не могутъ быть сведены ни другъ къ другу, ни къ высшему принципу. Мы можемъ постигать міръ лишь въ одной изъ основныхъ категорій. Вмѣстѣ съ тѣмъ мы можемъ наблюдать въ ней лишь одну сторону нашего отношенія и никогда не можемъ наблюдать всего отношенія, какъ оно опредѣлялось бы связью этихъ категорій. Это первая причина невозможности метафизики... Философіи все же остается, въ качествѣ прочной точки, отношеніе субъекта къ міру, согласно которому всякій способъ отношенія является выраженіемъ какой-либо стороны міра... Философія не въ состояніи схватить сущности міра какой-нибудь метафизической системой и доказать общеобязательность этого познанія“... Однако, „въ типическихъ міросозерцаніяхъ философіи предъ нами предстаетъ единый міръ, какимъ онъ кажется, когда мощная философская личность подчиняетъ одному изъ способовъ отношенія къ міру всѣ остальные, а содержащейся въ ней категоріи подчиняетъ всѣ остальныя категоріи“.

Подобнымъ же образомъ смотритъ на осуществленіе конечной задачи философіи Фалькенбергъ. „Всякій философъ видитъ только ограниченные отрѣзки міра и смотритъ на нихъ своими глазами; всякая система односторонняя. Именно только много-

численность и разнообразіе системъ могутъ отвѣчать намѣренію философскаго мышленія, направленнаго на то, чтобы получить всестороннюю картину духа и міра".

На это можно отвѣтить словами Шопенгауэра. „Положеніе, что всѣ системы истинны и выражаютъ истину только съ различныхъ точекъ зрѣнія, можетъ быть принято не иначе, какъ въ весьма тѣсныхъ предѣлахъ. Но если даже мы и допустили бы, что различныя и даже противоположныя системы, выражая сущность міра съ разныхъ точекъ зрѣнія, истинны въ одно и то же время, то въ такомъ случаѣ эти различныя точки зрѣнія стояли бы другъ къ другу въ отношеніяхъ подчиненія. Тогда высшая точка зрѣнія упраздняетъ истину низшей, которая, значитъ, была только относительною".

О такой же іерархіи точекъ зрѣнія говоритъ Гегель. При этомъ онъ еще рѣшительнѣе подчеркиваетъ относительное право низшихъ категорій:

Системы философіи, о которыхъ разсказываетъ намъ исторія философіи, разсматриваемыя сами по себѣ, представляютъ складъ странныхъ мнѣній, галлерею глупостей. Здѣсь „изъ-за множества философій не видно философіи", „едва высказано какое-либо мнѣніе, тотчасъ же оно опровергается другимъ". „Исторія философіи, разсматриваемая въ такомъ свѣтѣ, представляется неопровержимымъ доказательствомъ противъ возможности всякой философіи вообще" (такимъ образомъ уже Гегель высказалъ то возраженіе противъ возможности философіи съ точки зрѣнія ея исторіи, которое затѣмъ повторяли позитивисты). Но у Гегеля это возраженіе преодолѣвается понятіемъ развитія. „Всякое развитіе состоитъ въ осуществленіи задатка... Одинъ и тотъ же субъектъ проходитъ множество состояній и ступеней... Въ этомъ состоитъ рѣшеніе загадки въ отношеніи къ исторіи философіи. Понятіемъ развитія все объясняется: единый субъектъ есть философія, а многія историческія философіи суть ступени ея развитія". Въ основѣ каждой философской системы лежитъ какая-либо категорія, которая сама по себѣ вѣчна и необходима, какъ особый моментъ въ развитіи чистаго мышленія. Поэтому, какъ говоритъ Куно Фишеръ, на вопросъ: „Какая же философія остается?" Гегель отвѣтилъ бы: „*всякая*; мысль, лежащая въ основѣ ея, неопровержима; и въ этомъ смыслѣ *ни одна философская система не была опровергнута*, ни одна не погибла". Такъ онъ по существу и отвѣтилъ: „Я утверждаю, что если освободить основныя понятія историческихъ философскихъ системъ отъ

всего того, что касается ихъ внѣшней формы, ихъ примѣненія къ частному случаю и тому подобныхъ элементовъ, то получатся различныя ступени опредѣленія самой идеи въ ея логическомъ понятіи". „Всякая философія *необходимо* существовала и *ни одна еще не погибла*, а всѣ онѣ содержатся въ философіи утвердительно, какъ моменты единаго цѣлаго". Какъ въ каждой низшей категоріи содержатся въ зародышѣ всѣ высшія, такъ каждая высшая категорія заключаетъ въ себѣ низшія въ качествѣ отмѣненныхъ моментовъ. Быть отмѣненнымъ значитъ одновременно быть отрицаемымъ, сохраняемымъ и возвышаемымъ.

§ 29. Въ заключеніе мы еще разъ подчеркнемъ всеобщность философіи не только въ томъ смыслѣ, что ея содержаніе универсально, но и въ томъ, что она есть общечеловѣческое отправленіе.

„Люди философствуютъ до появленія философскихъ системъ или не имѣя о нихъ ни малѣйшаго понятія... Кантъ правъ, когда сказалъ, что человѣкъ также не перестанетъ философствовать, какъ не перестанетъ дышать, хотя бы находился въ испорченномъ воздухѣ" (Милославскій) „Философія не есть такая вещь, которую можно имѣть и можно не имѣть... Философіей обладаетъ всякій народъ и всякій человѣкъ... И у простого человѣка изъ народа есть философія" (Паульсенъ). Справедливо говорятъ о „философіи не философовъ" (Челпановъ). Отрицаніе философіи есть тоже философія. Подъ флагомъ точныхъ наукъ часто контрабандою провозится метафизика—„Противники философіи оказываются философами, не сознавая и не желая этого... Метафизика, изгнанная изъ своего законнаго мѣста, входитъ въ зданіе науки воровскимъ и незамѣтнымъ образомъ" (Навиль). „Главныя нападки на философію шли отъ тѣхъ естествовѣдовъ, которые въ сущности сами были не прочь нофилософствовать, а между тѣмъ прикрывались щитомъ положительной науки... *Дѣйствительный споръ и ведется и можетъ быть всегда веденъ только между философіями различныхъ направленій*, причемъ нѣкоторыя изъ нихъ укрываются подъ знамя точной науки" (Козловъ). Объявляя тщетность рѣшить болѣе глубокія проблемы, представители частныхъ наукъ входятъ въ вопросы, въ которыхъ они не компетентны. *Философствуютъ, не замѣчая этого.* Обнаруживаютъ, что *не знаютъ вовсе того мѣста, которое ихъ дисциплина занимаетъ въ сотрудничествѣ научнаго цѣлаго* (Angiulli). „Всякое отрицаніе метафизики всегда

было и будетъ *отрицаніемъ одной метафизики въ пользу другой*“ (Н. Гротъ).

Но если философія есть всеобщее достояніе, то зачѣмъ пріобрѣтать то, чѣмъ каждый изъ насъ и такъ обладаетъ? Мы не пріобрѣтаемъ философію, но развиваемъ свою естественную философію и заложенный въ ней философскій эросъ. Стремленіе къ этому развитію неискоренимая потребность человѣческаго духа. Это имѣетъ въ виду Цицеронъ, когда онъ восклицаетъ: „О философія, путеводительница жизни! Какъ безъ тебя могли бы существовать не только мы, но и вся жизнь человѣческая!“

Но не противорѣчитъ ли сказанному тотъ фактъ, что есть спеціалисты-философы? Какъ должны отнестись мы къ взгляду на философію, который высказываетъ, напр., Абель Рей: „Философскія доктрины по самому существу дѣла доступны лишь для людей, которые путемъ спеціальныхъ занятій подготовили себя къ ихъ пониманію. Дать философскимъ доктринамъ общедоступную форму—это значитъ ихъ вульгаризировать, ихъ извратить“. Какъ мы видѣли, понятіе философіи многогранно и его виды располагаются въ рядъ ступеней,—взглядъ Рея справедливъ относительно высшихъ аспектовъ ея; онъ особенно справедливъ, поскольку имѣется въ виду продолженіе творческой работы ея; также справедливо онъ указываетъ, что философія въ современномъ ея состояніи имѣетъ свою азбуку и многосложный научный аппаратъ, овладѣть которыми можно лишь путемъ спеціальныхъ занятій. Какъ говоритъ Шопенгауэръ, „Интуитивно, или in concreto, собственно каждый человѣкъ сознаетъ всѣ философскія истины: но привести ихъ въ его абстрактное знаніе, въ рефлексію, дѣло философа“.

---

§ 30. Каждый основной моментъ понятія философіи развертывается въ особую область философскаго знанія. Какъ въ понятіи философіи двѣ стороны: теоретическая и практическая, такъ и вся философія можетъ быть сведена къ двумъ основнымъ проблемамъ: теоретической и практической, или къ *проблемѣ познанія дѣйствительности* и *къ проблемѣ оцѣнки*. Первую задачу съ философіей раздѣляетъ наука, вторую—религія. Проблема познанія дѣйствительности облекается въ форму двухъ проблемъ: *проблемы познанія и проблемы бытія*. Такимъ образомъ каждый изъ трехъ моментовъ понятія философіи развертывается въ особую проблему. Итакъ, *три основныхъ философскихъ проблемы: познанія, бытія и оцѣнки*. Сверхъ

того, необходимо еще ученіе о взаимномъ отношеніи познанія, бытія и оцѣнки, и сравнительное ученіе объ основныхъ философскихъ проблемахъ; это—вопросъ о томъ, „въ какомъ порядкѣ расположить эти проблемы“ и „возможно ли свести ихъ на одну основную проблему“. „Небезразлично, какую проблему мы выберемъ своимъ исходнымъ пунктомъ: одна проблема легко можетъ заслонить собой другую“ (Геффдингъ).

За неимѣніемъ вполнѣ подходящихъ терминовъ назовемъ совокупность вопросовъ, составляющихъ *проблему познанія*,—*Органономъ*; составляющихъ *проблему бытія*,—*Пансофіей*; и составляющихъ проблему оцѣнки,—*Каноникой*. Главными частями Органона (науки о наукахъ, scientia scientiarum) являются гносеологія (критика и теорія познанія) и логика. Въ Пансофію (scientia universalis) входятъ философіи наукъ (философія математики, натурфилософія, философія духа, философія языка и т. д.) и метафизика (главныя части послѣдней: онтологія — ученіе о бытіи, и космологія—ученіе о строѣ вселенной). Канонику (наука о цѣнности, нормативная или законодательная дисциплина) составляютъ этика, философія права, эстетика, философія религіи и др. Сравнительное ученіе о познаніи, бытіи и оцѣнкѣ назовемъ *философіей философіи*.

Глава II.

Проблема познанія.

§ 31. Фактъ существованія „естественной философіи“ обуславливаетъ собой одну важную особенность философскихъ дисциплинъ. Каждый изъ насъ необходимо обладаетъ готовыми предвзятыми мнѣніями, безсознательно и непроизвольно сложившимися, относительно главнѣйшихъ вопросовъ, составляющихъ предметъ философіи. Мы имѣемъ, такъ сказать, естественную гносеологію, логику, метафизику, этику и т. д., которыя, хотя нами не сознаются, но присутствуютъ во всѣхъ проявленіяхъ нашего существа. Они присутствуютъ въ скрытой формѣ: жизнь нашего сознанія протекаетъ по извѣстнымъ принципамъ, но самые эти принципы не сознаются. Главнѣйшей особенностью того міровоззрѣнія, которое мы называемъ естественной философіей, и является эта безсознательность, а наряду съ ней отсутствіе представленія о самой возможности иныхъ точекъ зрѣнія. Это и придаетъ естественному міровоззрѣнію удивительную силу и устойчивость. Если же этому міровоззрѣнію приходится сталкиваться съ иными взглядами, то, истолковывая ихъ въ своихъ терминахъ, оно не можетъ смотрѣть на нихъ иначе, какъ на величайшія нелѣпости.

Итакъ, вездѣ и повсюду, гдѣ только есть познаваніе въ широчайшемъ психологическомъ смыслѣ этого слова, присутствуютъ и извѣстные гносеологическіе и логическіе элементы,— всегда какъ практическій безсознательный агентъ, но не всегда какъ теоретически сознаваемые принципы. Только послѣ того, какъ выросъ рядъ расходящихся міровоззрѣній, боровшихся и съ естественной философіей и между собой, были вскрыты и подвергнуты изслѣдованію гносеологическіе и логическіе элементы, лежащіе въ основѣ разныхъ міровоззрѣній.

Изъ указанной нами природы теоріи познанія вытекаетъ, что усвоить себѣ то или другое гносеологическое направленіе

возможно лишь однимъ путемъ: а именно, *перемѣнить* (хотя на время) *свою естественную гносеологію на другую*, т. е. подняться на иное познавательное отношеніе къ міру опыта, нежели то, въ которомъ мы безсознательно стоимъ къ нему. Для этого нужно, такъ сказать, интеллектуальное перерожденіе. Чтобы тронуться съ мѣста, необходимо преодолѣть силу инерціи своего тѣла: естественная философія есть какъ бы сила инерціи человѣческаго ума.

Итакъ, теорія познанія есть не что иное, какъ саморазвитіе человѣка въ его познавательной дѣятельности, *выростаніе человѣка изъ рамокъ обыденнаго способа воззрѣнія на міръ и традиціонныхъ путей мышленія*. Изъ указанныхъ свойствъ теоріи познанія вытекаетъ и особое значеніе въ ней историческаго элемента, который является необходимымъ орудіемъ для того, чтобы поднять насъ на высоту современнаго уровня философіи.

§ 32. Если мы не сумѣемъ подняться надъ той познавательной ступенью, на которой стоитъ нашъ обыденный взглядъ на міръ, если мы окажемся неспособны къ интеллектуальному перерожденію, то мы останемся за оградой философіи. Тогда формулы гносеологіи будутъ казаться намъ, стоящимъ на точкѣ зрѣнія „здраваго смысла“ и „наивнаго матеріализма“, странными и нелѣпыми положеніями, а вмѣстѣ съ тѣмъ намъ будетъ закрытъ доступъ къ болѣе глубокому изслѣдованію и всѣхъ остальныхъ философскихъ проблемъ. На необходимость указаннаго нами интеллектуальнаго перерожденія указывалъ уже Платонъ, который въ VII книгѣ своего „Государства“ сравниваетъ то умственное состояніе, въ которомъ мы находимся, съ пещерой.

„Представимъ себѣ глубокую подземную пещеру, которая, однако, сверху во всю длину открыта свѣту. Вообразимъ себѣ, что въ этой пещерѣ живутъ люди, которые сидятъ тамъ съ дѣтства (спиною къ свѣту), скованные по ногамъ и въ тѣсныхъ ошейникахъ, которые мѣшаютъ имъ оглядываться назадъ или кверху. Они видятъ лишь то, что передъ ними—стѣну, которая озаряется сверху. Надъ ними, у входа въ пещеру, горитъ огонь, а между ними и этимъ огнемъ идетъ на высотѣ дорога, закрытая загородкою на подобіе тѣхъ ширмъ, изъ-за которыхъ фокусники показываютъ свои фокусы (маріонетки).

„И вотъ подъ этой загородкой идутъ люди и поднимаютъ надъ нею изображенія людей и животныхъ, и притомъ одни говорятъ, а другіе молчатъ. Что видятъ узники? Они сидятъ спиною къ ширмамъ и видятъ только тѣни тѣхъ мертвыхъ

фигуръ, которыя несутъ спрятанные за ширмами люди. Ибо огонь освѣщаетъ ихъ сзади, и они отражаются на стѣнѣ передъ узниками.

„И, разговаривая другъ съ другомъ, не будутъ ли узники принимать видимыя тѣни за дѣйствительныя вещи? И если въ темницѣ, прямо противъ нихъ, будетъ откликаться эхо, то не будутъ ли узники думать, что говорятъ проходящія тѣни?

„Представимъ себѣ теперь, что кто-либо изъ этихъ узниковъ былъ вдругъ освобожденъ отъ оковъ, всталъ, началъ поворачивать шею, ходить и смотрѣть вверхъ на свѣтъ. Онъ почувствуетъ боль въ глазахъ; ослѣпленный яркимъ блескомъ огня, онъ не будетъ въ состояніи взирать на тѣ предметы, тѣни которыхъ онъ видѣлъ... И если бы кто сталъ ему говорить, что прежде онъ видѣлъ лишь мнимые призраки, а теперь, обратившись къ сущему и дѣйствительному, видитъ, какъ слѣдуетъ, могъ ли бы онъ узнавать проходящіе предметы, и не считалъ ли бы онъ, что видѣнныя прежде тѣни—истиннѣе, чѣмъ то, что онъ видитъ теперь? И, если бы его продолжали тащить насильно по утесистому и крутому всходу къ солнечному свѣту—онъ бы страдалъ и досадовалъ на влекущаго и, выйдя изъ подземелья, не могъ бы даже видѣть предметы, ибо свѣтъ солнечный былъ бы невыносимъ для него.

„Понадобилась бы привычка для того, кто захотѣлъ бы созерцать горній міръ. Сперва онъ можетъ смотрѣть на тѣни, потомъ на отраженія фигуръ въ водѣ, наконецъ, на самые предметы; онъ все еще не можетъ взирать на небо днемъ; и только ночью, при свѣтѣ звѣздъ и мѣсяца, онъ пріучается смотрѣть на него. Лишь послѣ всего этого онъ научается смотрѣть на солнце, не на отраженіе его въ водѣ или другомъ мѣстѣ, а на солнце въ самомъ себѣ, въ его собственной области...

„Но допустимъ, что освобожденный вновь возвращенъ въ темницу, вновь повергнутъ во мракъ, послѣ свѣта солнечнаго. Тогда, если онъ начнетъ указывать на прежнія тѣни и спорить со всегдашними узниками, не возбудитъ ли онъ ихъ смѣха?“ *).

Такъ характеризуетъ Платонъ интеллектуальное перерожденіе: онъ указываетъ, съ какимъ трудомъ сопряжено оно, какой длинный методическій путь ведетъ къ нему и, наконецъ, каково отношеніе стоящихъ внизу къ болѣе высокой ступени познанія.

*) Переводъ кн. С. Н. Трубецкаго.

Еще раньше Парменидъ, указывая, что предлагаемый имъ путь познанія далекъ отъ обычной стези людей, предупреждалъ: „Пусть не толкаетъ тебя насильно на этотъ путь привычка, являющаяся результатомъ продолжительнаго опыта!“

Декартъ, установивъ свою гносеологическую точку зрѣнія, говоритъ, что трудно удержаться на ней, „ибо обычныя прежнія мнѣнія еще часто приходятъ мнѣ въ голову, въ силу того, что долгое и привычное пользованіе ими какъ бы дало имъ право вторгаться въ мой духъ даже противъ моей воли и почти распоряжаться моимъ довѣріемъ“. Онъ говоритъ, что попытка стать на его гносеологическую точку зрѣнія есть „затѣя тяжелая и трудная“. „Какая-то лѣность вовлекаетъ меня въ ходъ моей привычной жизни... Я незамѣтно для самого себя возвращаюсь къ моимъ прежнимъ мнѣніямъ“. Поэтому онъ желалъ бы, чтобы „читатели занимались этимъ предметомъ не въ продолженіе только того малаго времени, какое требуется для прочтенія моего размышленія, но отдали бы нѣсколько мѣсяцевъ или, по крайней мѣрѣ, нѣсколько недѣль разсмотрѣнію того, что въ этомъ размышленіи говорится, и только потомъ пошли бы далѣе“.

Кантъ говоритъ, что при усвоеніи его гносеологической точки зрѣнія взгляды догматика необходимо будутъ претерпѣвать въ теченіе нѣкотораго времени *треніе*.

---

§ 33. Прежде всего необходимо поставить вопросъ, что должно служить исходнымъ пунктомъ для философской мысли. Въ исканіи исходнаго пункта мыслители разошлись по разнымъ дорогамъ.

Гегель говоритъ, что начало философіи не должно быть неожиданнымъ, „подобнымъ выстрѣлу изъ пистолета“ или „проблематическимъ, въ видѣ просьбы предположеннымъ мнѣніемъ“. Достоинство своей философской системы Гегель видитъ въ томъ, что она не имѣетъ ни начала, ни конца. Въ ней начало сливается съ концомъ, и она представляетъ собой кругъ. То, чѣмъ она открывается, есть совершенная пустота или ничто. Первое понятіе системы Гегеля есть „ни болѣе, ни менѣе, чѣмъ ничто“, оно не имѣетъ никакого содержанія. Изъ этого ничто вытекаютъ сами собой всѣ основныя понятія философіи, въ немъ уже дана вся философія. А философія, по Гегелю, заключаетъ въ себѣ все: міръ природы и сознанія, и движеніе исторіи, и искусство, и религію, и науку. Такимъ образомъ изъ первоначальнаго „ни-

что", или совершенной пустоты Гегель выводитъ и весь матеріальный міръ (пространство, матерію и движеніе, солнечную систему и пути планетъ, и т. д.), и всѣ явленія органической природы, и душевную жизнь индивидовъ, и всѣ соціальныя явленія (право, мораль, бракъ, государство и т. д.), и ходъ развитія всемірной исторіи, и всѣ явленія искусства, науки и религіи, и понятіе Бога и міръ вѣчныхъ идей. Такъ, изъ „ничего" развивается все содержаніе сущаго. Не входя здѣсь въ критику системы Гегеля, отмѣтимъ лишь, что эту искусственную попытку построить философскую систему „безъ начала" слѣдуетъ считать неудавшейся.

По ученію Аристотеля, такъ какъ научныя положенія выводятся одни изъ другихъ, то доказательство не можетъ итти въ безконечность, и должны быть нѣкоторыя самыя высшія посылки, которыя сами уже не могутъ быть доказаны и которыя лежатъ въ основаніи всего научнаго знанія. Такія начала, по Аристотелю, постигаются интуитивнымъ разумомъ. Аристотель принимаетъ рядъ такихъ положеній. Наиболѣе яркимъ представителемъ философіи, которая начинаетъ съ того, что выставляетъ рядъ основныхъ положеній, и затѣмъ изъ нихъ выводитъ все свое ученіе, является Спиноза. Въ своемъ главномъ сочиненіи „Этика" онъ сперва выставляетъ нѣсколько основныхъ опредѣленій и аксіомъ, и на нихъ строитъ всю свою систему.

Противъ такого начала философіи выступаетъ точка зрѣнія, по которой началомъ философіи должно быть *не какое-нибудь положеніе*, но *дѣйствіе*. Такъ, Фихте говоритъ, что первое положеніе не можетъ быть доказано, ибо оно—первое и само доказываетъ всѣ остальныя положенія. Пока наука начинаетъ съ какого-либо утвержденія, у нея или нѣтъ подлиннаго начала, или начало ея ненаучно. Поэтому наука, предваряющая всѣ науки и дающая имъ основныя положенія, т. е. философія (наукоученіе), начинается не положеніемъ, а дѣйствіемъ. Философія начинается съ того, что совершается дѣйствіе, благодаря которому только и дѣлается возможнымъ знаніе вообще. Это первоначальное дѣйствіе долженъ произвести всякій, кто хочетъ познавать. Такимъ образомъ познаніе начинается съ требованія, съ постулата. Первое положеніе философіи есть требованіе, а не утвержденіе. У Фихте оно гласитъ: „воздвигни свое я! сознай самого себя!"

Наконецъ, нѣкоторые мыслители исходятъ не изъ дѣянія, а изъ *даннаго*. По ихъ мнѣнію, сперва нужно установить, *что намъ дано въ нашемъ непосредственномъ опытѣ*, и уже

отъ этихъ фактовъ отправляться при построеніи философской системы. Внутри этого направленія существуютъ слѣдующія существенныя разногласія. Одни исходятъ изъ повседневнаго опыта. Такъ, Авенаріусъ считаетъ „наиболѣе пригоднымъ для того, чтобы просто и удобно положить начало дѣлу изслѣдованія опыта, какъ такового“, взять показанія человѣческихъ индивидовъ объ ихъ повседневномъ опытѣ, о томъ, что они испытываютъ. Чистое содержаніе такихъ показаній, свободное отъ всякихъ теорій, составляетъ „эмпиріо-критическую предпосылку“. Стать на эмпиріокритическую точку зрѣнія значитъ распространить такое отношеніе рѣшительно на все: такъ, на всѣ научныя теоріи и философскія системы мы должны взглянуть просто какъ на показанія извѣстныхъ лицъ (т. е. ихъ авторовъ и послѣдователей) о томъ, что они испытываютъ.

Другіе полагаютъ, что не то намъ дано на самомъ дѣлѣ, что кажется даннымъ нашему развитому сознанію. Англійская эмпирическая школа требуетъ, чтобы сперва были отысканы первоначальные элементы, изъ которыхъ развиваются болѣе сложныя формы сознанія. Исходнымъ пунктомъ философскихъ построеній, по мнѣнію этой школы, можетъ служить лишь это первоначальное сознаніе.

Наконецъ, третьи стремятся установить такіе факты, относительно которыхъ безсильно было бы всякое сомнѣніе, которые обладали бы абсолютной достовѣрностью, и приходятъ къ дѣйствительно непосредственно переживаемымъ фактамъ сознанія (здѣсь, конечно, также существуютъ разногласія, зависящія отъ различной степени умѣнія уловить непосредственно переживаемое). Итакъ, главныя различія внутри того направленія, которое исходитъ отъ даннаго, сводятся къ слѣдующему: 1) исходный пунктъ философіи—то, что испытываетъ всякій (по его показанію), 2) исходнымъ пунктомъ философіи долженъ быть исходный пунктъ самого сознанія, 3) исходный пунктъ философіи—непосредственно переживаемое, какъ его устанавливаетъ самое тщательное самонаблюденіе и самая строгая критика.

Какому же изъ всѣхъ перечисленныхъ нами исходныхъ пунктовъ мы дадимъ предпочтеніе? Станемъ ли исходить изъ одного или нѣсколькихъ *основныхъ положеній*? Но вѣдь они останутся *необоснованными*. Станемъ ли исходить изъ *дѣянія*? Но всякое такое дѣйствіе будетъ *произвольнымъ*. Остается исходить изъ *даннаго*. Изъ какого же даннаго слѣдуетъ исходить? Изъ *показаній повседневнаго опыта всякаго человѣка*? Но

такія показанія *ненадежны*. Изъ *первоначальнаго сознанія*? Но оно на самомъ дѣлѣ намъ уже не дано. *Какъ* же его *отыскать*? Остается обратиться къ послѣднему изъ перечисленныхъ нами исходныхъ пунктовъ философіи.

§ 34. Вопросъ о томъ, что является самымъ несомнѣннымъ, абсолютно достовѣрнымъ, мы такимъ образомъ ставимъ въ началѣ всего философскаго изслѣдованія. Прежде всего мы должны примѣнить въ возможно большихъ размѣрахъ сомнѣніе ко всѣмъ нашимъ знаніямъ, попробовать взглянуть на *все* съ этой точки зрѣнія. Такое методическое сомнѣніе приведетъ насъ къ принципу самодостовѣрности сознанія и дастъ намъ ясное различеніе понятія о психическомъ отъ понятія о матеріальномъ.

По этому пути шелъ родоначальникъ новой философіи Декартъ (1596—1650) въ своихъ сочиненіяхъ: „Разсужденіе о методѣ“ (1637 г.), „Метафизическія Размышленія“ (1641 г.) и „Принципы Философіи“ (1644 г.). Онъ указываетъ на необходимость процедевтическаго всеобщаго сомнѣнія, на необходимость особаго методическаго предубѣжденія философіи.

Прежде всего Декартъ высказываетъ намѣреніе „предпринять серьезную попытку отдѣлаться отъ всѣхъ мнѣній, принятыхъ нѣкогда на вѣру, и *начать все сначала съ самаго основанія*“. Онъ „тщательно постарается уничтожить вообще всѣ свои прежнія мнѣнія“. И не потому, чтобы всѣ они были *ложны*, а потому, что они *не вполнѣ несомнѣнны и достовѣрны*—не въ той безусловной, абсолютной степени, чтобы не допускать самой возможности усумниться въ нихъ. Только то положеніе выдержитъ испытаніе, для котораго самое примѣненіе къ нему сомнѣнія послужитъ лишь къ его большему утвержденію. Сомнѣніе лишь усугубитъ и еще ярче подчеркнетъ его несомнѣнность и неопровержимость.

Призывая на судъ всѣ свои прежнія мнѣнія, Декартъ говоритъ: „Мнѣ не надо будетъ разбирать каждое отдѣльно, что было бы безконечной работой, но, такъ какъ разрушеніе фундамента влечетъ за собою гибель всего зданія, то я поведу нападеніе прямо на принципы, на которые опирались всѣ мои прежнія мнѣнія“.

Чувства насъ иногда обманываютъ, а благоразуміе требуетъ, чтобы мы не довѣряли тому, кто хоть разъ насъ обманулъ. Сверхъ того, если мы сравнимъ чувственный опытъ со сновидѣніями, то не найдемъ рѣзкаго различія между ними. Вотъ я сейчасъ, разсуждаетъ Декартъ, сижу здѣсь передъ

огнемъ, одѣтый въ домашнее платье, держу въ рукахъ эту бумагу и т. д. Но развѣ мнѣ не случалось видѣть во снѣ, что я нахожусь въ этомъ самомъ мѣстѣ, передъ огнемъ, одѣтый, между тѣмъ какъ я лежалъ раздѣтый въ своей постели. И во снѣ иногда все это представлялось мнѣ столь же живо и ясно. „Остановившись на этой мысли, я такъ ясно убѣждаюсь въ отсутствіи вѣрныхъ признаковъ, посредствомъ которыхъ можно было бы отличить бодрствованіе отъ сна, что прихожу въ изумленіе,—и мое изумленіе такъ велико, что я почти готовъ вѣрить, будто бы сплю. *Допустимъ же теперь, что мы спимъ*, и что всѣ эти частныя обстоятельства, каковы — открываніе глазъ, покачиваніе головой, протягиваніе рукъ и т. п., суть только лживыя иллюзіи и что, можетъ быть, наши руки и все наше тѣло не таковы, какими мы ихъ видимъ".

Но, если такимъ образомъ весь чувственный опытъ можно заподозрить въ ложности, то какъ обстоитъ дѣло съ истинами разума? „Сплю ли я или бодрствую, два и три, сложенныя вмѣстѣ, всегда образуютъ число пять и квадратъ никогда не будетъ имѣть болѣе четырехъ сторонъ".

Гипотеза обманывающаго Бога привлекается для того, чтобы заподозрить въ недостовѣрности и умственное познаніе. „Быть можетъ, Богъ создалъ меня такимъ, что я ошибаюсь каждый разъ, когда складываю два съ тремя, или считаю стороны квадрата, или разсуждаю о чемъ-нибудь еще болѣе легкомъ, если только можно вообразить себѣ что-нибудь болѣе легкое".

Но какъ далеко можетъ простираться власть этого великаго обманщика?

„Пусть меня обманываетъ кто-угодно, онъ не можетъ никогда сдѣлать, чтобы я былъ ничѣмъ, пока я думаю, что я нѣчто". Здѣсь останавливается Декартово сомнѣніе.

Положеніе, о которое разбивается всякое сомнѣніе, гласитъ: cogito ergo sum = я мыслю, слѣдовательно, я существую = я мыслю себя существующимъ. Эта увѣренность въ своемъ существованіи, въ бытіи своего „я" носитъ у современныхъ ученыхъ названіе „непосредственнаго самосознанія". Всякій актъ сознанія сопровождается непосредственнымъ самосознаніемъ.

Чего ищетъ картезіанское сомнѣніе? „Архимедъ требовалъ только одну твердую и неподвижную точку для того, чтобы сдвинуть съ мѣста земной шаръ; такъ точно и я, говоритъ Декартъ, буду имѣть право питать большія надежды, если мнѣ посчастливится найти *хоть одну достовѣрную и несомнѣнную вещь*". Cogito ergo sum и есть искомая точка опоры.

Каково же значеніе этого афоризма у Декарта? Первый членъ разбираемой нами формулы „cogito“ имѣетъ у Декарта не совсѣмъ обычный смыслъ: „подъ словомъ *мыслить*, говоритъ Декартъ, *я разумѣю все, что происходитъ въ насъ такъ, какъ мы сознаемъ это непосредственно въ себѣ*“ (omnia, quae nobis conscîis in nobis fiunt quatenus eorum in nobis conscientia est). „Что я такое? Мыслящая вещь (res cogitans). А что такое мыслящая вещь? Это—вещь, которая сомнѣвается, понимаетъ, утверждаетъ, отрицаетъ, желаетъ, не желаетъ, представляетъ и чувствуетъ“. Такимъ образомъ терминъ „cogitare“ обнимаетъ то, что позднѣйшая философія обозначаетъ словомъ „сознаніе“ („состояніямъ сознанія“ у Декарта соотвѣтствуетъ терминъ „идеи“).

Афоризмъ Декарта отнюдь не энтимема, какъ полагали епископъ Гюэ и возражавшіе Декарту іезуиты и схоластики. Объ этомъ самъ Декартъ говоритъ: „Когда мы усматриваемъ, что мы нѣчто мыслящее, то это—первоначальное положеніе, отнюдь не выведенное изъ какого-либо силлогизма. И когда кто-нибудь говоритъ: *я мыслю, слѣдовательно, я есмь, или существую*, онъ не заключаетъ о своемъ существованіи изъ своей мысли путемъ силлогизма, но высказываетъ его, какъ вещь само собой извѣстную; онъ видитъ это простымъ воззрѣніемъ ума. Если бы ему приходилось выводить ее путемъ силлогизма, онъ долженъ былъ бы заранѣе знать большую посылку: Все, что мыслитъ, есть, или существуетъ. А между тѣмъ, напротивъ, она ему извѣстна изъ того, что онъ чувствуетъ въ себѣ самомъ: невозможно, чтобы онъ мыслилъ, не существуя“.

„Но, можетъ быть (говоритъ Фулье), вмѣстѣ съ нѣкоторыми современными критиками, кто-либо скажетъ, что положеніе Декарта есть тавтологія, что это—неважное знаніе, въ которомъ мы вертимся вокругъ себя, какъ дверь на своихъ петляхъ, не будучи въ состояніи подвинуться отъ даннаго субъекта къ новому аттрибуту, который не былъ бы данъ? На это мы отвѣтимъ, что чрезвычайно важно теперь, можетъ быть, еще болѣе, чѣмъ во времена Декарта, установить, что *единственная непосредственно достовѣрная реальность—есть именно реальность сознанія*“.

Приведемъ слова Декарта, подтверждающія, что онъ распространялъ непосредственную достовѣрность на всѣ состоянія сознанія, какъ таковыя, и отвергалъ достовѣрность чувственнаго и умственнаго познанія только съ той точки зрѣнія, что именно такой непосредственной абсолютной достовѣрностью они не обла-

дают. „Если я скажу: я вижу, я хожу, слѣдовательно, я есмь, и буду разумѣть зрѣніе или хожденіе, какъ акты эти совершаются тѣломъ, то заключеніе не будетъ абсолютно достовѣрно, ибо часто я могу думать, что вижу, хожу, тогда какъ не открывалъ глазъ и не двигался съ мѣста,—какъ это часто случается во снѣ и могло бы, можетъ быть, произойти со мною, если бы я даже не имѣлъ никакого тѣла. Но если разумѣю подъ этимъ актъ ощущенія или сознаніе, что я вижу или что я хожу, насколько актъ этотъ относится къ душѣ, которая одна чувствуетъ или думаетъ, что совершается видѣніе или хожденіе, то заключеніе вполнѣ вѣрно“. Въ другомъ мѣстѣ Декартъ пишетъ: „Когда говорятъ: „я дышу, слѣдовательно, я есмь“, и хотятъ сдѣлать заключеніе о существованіи, основываясь на томъ, что безъ существованія не можетъ быть дыханія, то не заключаютъ ничего, ибо слѣдовало бы предварительно доказать, что дыханіе дѣйствительно имѣетъ мѣсто, а это невозможно, если не доказано также и существованіе. Но если хотятъ заключить о своемъ существованіи изъ того чувства или мнѣнія о томъ, что есть дыханіе,—такъ что, хотя бы мнѣніе это и было ложно, его однако имѣть нельзя было бы, если бы мы не существовали,—то заключаютъ весьма хорошо, ибо мысль о дыханіи представляется тогда уму нашему прежде, чѣмъ мысль о существованіи, и мы не можемъ сомнѣваться въ существованіи, пока мысль эту имѣемъ. Въ этомъ смыслѣ все равно, сказать ли: я дышу, слѣдовательно, я есмь, или: я мыслю, слѣдовательно, я есмь“.

Значеніе положенія о самодостовѣрности сознанія—въ выработкѣ идеи о разнородности духа и матеріи. „Во второмъ размышленіи, говоритъ Декартъ, духъ признаетъ безусловную невозможность отрицать свое собственное существованіе. Это весьма полезно, ибо помогаетъ духу легко отличать то, что принадлежитъ ему, то-есть интеллектуальной природѣ, отъ того, что принадлежитъ тѣлу“.

О значеніи идеи разнородности духа и матеріи Декартъ пишетъ: „По-моему, вся человѣческая наука состоитъ въ томъ, чтобы различать эти понятія и каждое изъ нихъ приписывать лишь тому, чему оно принадлежитъ, ибо какъ скоро мы хотимъ объяснить какую-либо трудность черезъ понятія, къ ней не относящіяся, непремѣнно впадаемъ въ заблужденіе: каждое изъ сихъ понятій, какъ первоначальное, понимается изъ самого себя. А такъ какъ пользованіе чувствами сдѣлало намъ особенно знакомыми понятія протяженія, фигуръ, движенія, то главнѣйшею причиною нашихъ ошибокъ является желаніе пользоваться этими

понятіями для объясненія вещей, къ коимъ они не прилагаются".

Положеніе cogito ergo sum „есть первое и достовѣрнѣйшее, какое представляется тому, кто размышляетъ по порядку". Имъ Декартъ кладетъ начало выработкѣ понятія о психическомъ. „Раньше, говоритъ Декартъ, я никогда не останавливался на мысли о томъ, что такое душа; а когда и останавливался, то воображалъ, что она нѣчто чрезвычайно тонкое и нѣжное, подобно вѣтру, огню или крайне разрѣженному воздуху, который распространенъ въ наигрубѣйшихъ частяхъ моего тѣла". Теперь же Декартъ приходитъ къ убѣжденію, что только „мышленіе" (то-есть сознаніе) неотдѣлимо отъ „я". „Я есмь, я существую, — это достовѣрно; но сколько времени? Столько, сколько я мыслю... Я, строго говоря, только мыслящая вещь, т. е. духъ, или душа, или разумъ, или умъ".

Декартово сомнѣніе открыло самую несомнѣнную истину — самодостовѣрность сознанія, какъ такового, — которая требуетъ продолжительнаго размышленія, чтобы ее вполнѣ усвоить. Наоборотъ, то, что всѣми считалось самой несомнѣнной истиной, — реальность внѣшняго міра, — съ этого времени обращается въ проблему. Не только матеріальный міръ (включая и мое тѣло), но и весь остальной внѣшній для меня міръ (чужое сознаніе) стоитъ съ этого времени подъ знакомъ вопроса. Вѣра въ реальность его у Декарта находитъ себѣ оправданіе лишь въ вѣрѣ въ правдивость и всемогущество Бога („такъ какъ Богъ не обманщикъ"). Такимъ образомъ существованіе матеріи выводится изъ существованія Бога.

Итакъ, Декартъ выдѣлилъ изъ всего, что только мы знаемъ, то знаніе, которое обладаетъ абсолютной достовѣрностью. Оказалось, что такой достовѣрностью обладаютъ всѣ факты, поскольку они разсматриваются какъ факты сознанія.

---

§ 35. Послѣ Декарта одной изъ главныхъ задачъ философіи стало раскрытіе природы сознанія. Мы остановимся здѣсь только на трехъ моментахъ исторіи этого вопроса.

Локкъ („Опытъ о человѣческомъ разумѣ" 1690 г.) кругъ абсолютно достовѣрнаго знанія очерчиваетъ такой же, какъ и Декартъ. И онъ самодостовѣрность сознанія считаетъ наивысшей достовѣрностью. „Человѣкъ не можетъ представить себѣ болѣе достовѣрнаго знанія, чѣмъ знаніе того, что извѣстная идея въ его душѣ такова, какъ онъ ее воспринимаетъ, что двѣ

идеи, въ которыхъ онъ замѣчаетъ разницу, различны и не вполнѣ тожественны. Кто требуетъ большей достовѣрности, не знаетъ самъ, чего требуетъ".

О самоочевидности своего собственнаго существованія (о непосредственномъ самосознаніи) и невозможности сомнѣваться въ немъ Локкъ говоритъ въ выраженіяхъ, сильно напоминающихъ Декарта. „Для насъ, говоритъ Локкъ, нѣтъ ничего очевиднѣе нашего собственнаго существованія. Я мыслю, я разсуждаю, я чувствую удовольствіе и страданіе. Можетъ ли какое-либо изъ этихъ состояній быть для меня очевиднѣе моего собственнаго существованія? Если я сомнѣваюсь во всѣхъ другихъ вещахъ, то это самое сомнѣніе заставляетъ меня воспринимать мое собственное существованіе и не позволитъ мнѣ усумниться въ немъ. При каждомъ актѣ ощущенія, разсужденія и мышленія мы сознаемъ свое бытіе и въ этомъ отношеніи не лишены наивысшей степени достовѣрности".

Декартъ выдвинулъ на первый планъ анализъ сознанія и методъ самонаблюденія. Локкъ обращается къ генетическому методу. Душевную жизнь онъ понимаетъ какъ законосообразное развитіе изъ простыхъ элементовъ, источникъ которыхъ опытъ. Есть два вида опыта: sensation (сэнсэшенъ) и reflexion (рефлэкшенъ). Первый изъ нихъ доставляетъ намъ воздѣйствія внѣшняго міра, второй доводитъ до нашего сознанія наши собственныя состоянія и дѣйствія.

Локкъ исходитъ изъ различія простыхъ и сложныхъ представленій. Онъ принимаетъ какъ несомнѣнное, не требующее доказательствъ положеніе, что первоначальны представленія простыя, и что составное возникаетъ изъ простого, общее изъ единичнаго. Благодаря этому, Локкъ сталъ основателемъ того направленія въ психологіи, которое понимаетъ душевную жизнь, какъ закономѣрное развитіе простыхъ элементовъ. Прежде всего, чтобы очистить путь для проведенія этого взгляда, Локкъ ведетъ полемику противъ ученія о врожденныхъ идеяхъ (ideae innatae), причемъ главнымъ образомъ Локкъ нападаетъ на предполагавшееся всеобщее признаніе этихъ идей (Локкъ говоритъ, что дѣти, идіоты и дикари не имѣютъ ихъ). И такъ, заключаетъ онъ, душа есть неисписанный листъ бумаги, на которомъ впервые опытъ начертываетъ свои знаки. Какъ тѣло является на свѣтъ совершенно нагимъ, такъ душа—нищей: все, что она имѣетъ, она пріобрѣтаетъ потомъ, путемъ опыта.

Reflexion Локка—непосредственный опытъ человѣка о своей собственной психической дѣятельности. Sensation—чувственное

воспріятіе—ведетъ свое начало отъ внѣшняго міра, но мы не имѣемъ права принимать, будто ощущенія—отраженія вещей. Тѣмъ не менѣе Локкъ принимаетъ дѣленіе качествъ на первичныя, присущія самимъ вещамъ внѣшняго міра, и вторичныя (субъективныя). Первичны, по Локку,—величина, фигура, число, положеніе, движеніе и непроницаемость (solidity).

Таково ученіе Локка о простыхъ идеяхъ. Что касается сложныхъ, то онѣ являются въ результатѣ переработки простыхъ. Дѣятельность души состоитъ лишь въ простой обработкѣ данныхъ обоихъ родовъ опыта (а данныя эти—простыя идеи), а именно—въ соединеніи, раздѣленіи, сравненіи, различеніи и называніи. Все это—субъективные процессы мышленія; какое же объективное значеніе они могутъ имѣть? Для Локка сочетанія представленій имѣютъ значеніе исключительно субъективныхъ процессовъ, которые обладаютъ лишь психологической объективностью. Такимъ образомъ сложность идей есть фактъ субъективный и производный. Слѣдовательно, по Локку въ собственномъ смыслѣ данными слѣдуетъ считать только простыя идеи.

§ 36. Локкъ пытался путемъ анализа дойти до первичныхъ элементовъ сознанія и показать, какимъ образомъ изъ ихъ соединенія и развитія получаются болѣе сложныя психологическія образованія. Эту работу Локка продолжили Беркли (анализировавшій понятія пространства и матеріи) и Юмъ (приложившій анализъ къ понятіямъ причинности и духовной субстанціи).

Въ „Новой теоріи зрѣнія“ 1709 г.) Беркли показываетъ, что наше воспріятіе пространства есть сложное цѣлое и выясняетъ тѣ простые элементы, изъ которыхъ оно слагается (свѣтъ, цвѣта, мускульныя и двигательныя ощущенія въ глазу, ощущенія осязанія и движенія тѣла).

Въ „Трактатѣ о началахъ человѣческаго знанія“ (1710 г.) Беркли анализируетъ понятіе матеріи и находитъ, что предметы природы суть только комплексы нашихъ ощущеній (ихъ esse= percipi). Въ этомъ, полагаетъ Беркли, каждый легко убѣдится, если обратитъ вниманіе на то, что значитъ слово „существовать“ въ примѣненіи къ ощущаемымъ вещамъ. „Столъ, на которомъ я пишу, существуетъ“— это значитъ: я вижу и осязаю его. Бытіе матеріальныхъ предметовъ состоитъ въ томъ, что они воспринимаются. Мнѣніе, будто дома, горы, рѣки, всѣ вещи, составляющія вселенную, существуютъ независимо отъ ихъ воспринимаемости духомъ, невѣрно. Я согласенъ, говоритъ Беркли, поставить весь вопросъ въ зависимость отъ слѣдующаго опыта:

если вы будете въ состояніи представить себѣ существованіе какой-нибудь протяженной субстанціи независимо отъ воспринимающаго духа, то я готовъ отказаться отъ своего положенія. Вы скажете, стоитъ вообразить книги въ кабинетѣ, которыя никто не ощущаетъ. Но вы развѣ сейчасъ не перципируете этихъ предметовъ, не думаете о нихъ? Чтобы исполнить мое требованіе, вы должны вообразить ихъ существующими, не думая о нихъ. Какъ ни странно и смѣшно звучитъ: мы пьемъ и ѣдимъ идеи, и одѣваемся въ идеи, но это такъ. Вѣдь эти выраженія значатъ только: мы питаемся и одѣваемся вещами, непосредственно воспринимаемыми въ нашихъ ощущеніяхъ. О матеріи же, помимо нашихъ ощущеній, мы не можемъ имѣть никакого понятія. Нельзя говорить, что причиной нашихъ ощущеній служатъ впечатлѣнія мозга, ибо и самъ мозгъ есть лишь сумма нашихъ ощущеній такъ же, какъ и всѣ другія матеріальныя вещи.

Юмъ („Трактатъ о человѣческой природѣ“ 1739 г. и „Изслѣдованіе человѣческаго разумѣнія“ 1749 г.) доказываетъ, что „ни въ одномъ частномъ случаѣ причинности нѣтъ ничего, что могло бы вызвать идею силы, или необходимой связи“. Представленіе о томъ, что одно явленіе *порождаетъ* другое, что между двумя какими-либо явленіями существуетъ *необходимая* связь, есть обманъ, источникъ коего привычка или инстинктъ. Въ опытѣ такая причинная связь намъ не дана. Причинность есть не что иное, какъ постоянная единообразная послѣдовательность явленій. Въ силу привычки мы при наступленіи одного явленія ждемъ другого явленія, которое всегда раньше слѣдовало за нимъ. „Путемъ опыта мы только узнаемъ частое соединеніе объектовъ, не будучи въ состояніи когда-либо постигнуть ихъ связь“. Такимъ образомъ Юмъ, такъ сказать, разрываетъ причинную связь, которая соединяетъ элементы опыта. Послѣ этого оставалась еще одна связь между элементами опыта: духовная субстанція, какъ носительница душевныхъ явленій. Юмъ отбрасываетъ и эту связь: по его ученію, духъ состоитъ изъ однѣхъ только перцепцій, слѣдующихъ другъ за другомъ. Люди—„ничто иное, какъ связка или совокупность различныхъ перцепцій, слѣдующихъ другъ за другомъ съ непостижимой быстротой и находящихся въ постоянномъ теченіи“. „Духъ—нѣчто въ родѣ театра, въ которомъ другъ за другомъ выступаютъ различныя перцепціи; онѣ проходятъ, *возвращаются*, исчезаютъ и смѣшиваются другъ съ другомъ въ безконечно разнообразныхъ положеніяхъ и сочетаніяхъ“. Такимъ

образомъ Юмъ основываетъ психологическій атомизмъ: сознаніе состоитъ изъ ряда самостоятельныхъ элементарныхъ единицъ, связь между которыми чисто внѣшняя—простая послѣдовательность во времени и только. Душу можно сравнить съ республикой или общиной, члены коей безпрерывно смѣняются. Тщательное самонаблюденіе показываетъ намъ лишь безпрерывную смѣну отдѣльныхъ душевныхъ состояній. Каждая изъ перцепцій можетъ существовать отдѣльно и не нуждается въ чемъ-либо, что бы связывало ее съ другими. Если дитя и взрослый человѣкъ кажутся однимъ и тѣмъ же я въ разные періоды своей жизни, то это тожество личности, по Юму, есть фикція воображенія.

Еще раньше подобный взглядъ встрѣчается у Спинозы (главное сочиненіе его „Этика“ 1677 г.). Для Спинозы душа есть сумма отдѣльныхъ идей, между которыми нѣтъ особой связи кромѣ безконечной субстанціи—Бога. Нѣтъ *я*, связующаго идеи въ индивидуальное сознаніе. Все индивидуальное есть лишь плодъ воображенія. Отмѣтимъ, что Спиноза и время, какъ форму соединенія идей, считалъ продуктомъ воображенія.

§ 37. Свое послѣднее слово англійскій эмпиризмъ сказалъ въ ученіяхъ Джона Стюарта Милля и Спенсера. Въ качествѣ первоначальнаго сознанія они принимаютъ потокъ чистыхъ ощущеній, лишенный тѣхъ формъ, которыя присущи развитому сознанію. Для Спенсера самое ощущеніе есть уже интегрированный рядъ единицъ, есть уже результатъ группировки элементарныхъ психическихъ процессовъ (которые, съ физіологической точки зрѣнія, являются нервными толчками). Спенсеръ полагаетъ, что душевная жизнь есть быстрое слѣдованіе *одного* психическаго элемента за другимъ: въ каждое мгновеніе можетъ быть лишь одинъ элементъ, истиннаго сосуществованія ощущеній въ сознаніи на самомъ дѣлѣ никогда не бываетъ. Одновременность или сосуществованіе ощущеній есть не что иное, какъ легко обратимая быстрая послѣдовательность ихъ. Такимъ образомъ Спенсеръ принимаетъ рядовой характеръ нашей психики. Вообще, англійскій эмпиризмъ допускаетъ психическіе атомы, изъ которыхъ слагается душевная жизнь. По Миллю, „сходство есть не что иное, какъ наше чувство сходства, послѣдовательность есть просто наше чувство послѣдовательности“. Однимъ словомъ, послѣдовательность и одновременность, сходство и несходство, это—*такіе же* психическіе элементы, какъ ощущеніе краснаго цвѣта. И каждое наше сложное состояніе сознанія есть простое соединеніе этихъ первичныхъ элементовъ.

Соединеніе такихъ психическихъ единицъ мыслилось или какъ чисто механическая сумма ихъ, или какъ химическое сложеніе ихъ, дающее продукты, непохожіе на свои составныя части („психическая химія“ у Джона Стюарта Милля). Наиболѣе рѣзко этотъ психологическій атомизмъ выраженъ у Спенсера. „Мы можемъ себѣ представить, говоритъ онъ, что существуетъ одинъ первоначальный элементъ сознанія, и что всѣ безчисленные роды сознанія происходятъ вслѣдствіе комбинированія этого элемента самого съ собою и послѣдующаго рекомбинированія полученныхъ такимъ образомъ сложныхъ элементовъ между собою, причемъ эти рекомбинаціи достигаютъ все болѣе и болѣе высокихъ степеней... Имѣемъ ли мы ключъ къ этому элементу? Я думаю, что „да“. Конечныя единицы сознанія, по мнѣнію Спенсера, совершенно одинаковы, а все разнообразіе содержанія нашего сознанія получается отъ различнаго способа и различной сложности соединенія этихъ единицъ.

Этотъ гипотетическій атомизмъ, доведенный до крайнихъ предѣловъ Спенсеромъ, мы встрѣчаемъ уже у Юма, который, прилагая этотъ взглядъ къ критикѣ познанія, прямо заявлялъ, что нашъ разумъ не только не можетъ выйти за предѣлы *явленій* (точка зрѣнія позитивизма), но даже неспособенъ перешагнуть за каждое отдѣльное явленіе. Между двумя явленіями, или состояніями сознанія, лежитъ пропасть, непроходимая для разума.

§ 38. Противъ аналитической теоріи познанія, созданной англійской эмпирической школой, выступилъ Кантъ со своей „Критикой чистаго разума“ (1781 г.). Однако, Кантъ принимаетъ почти всѣ результаты Юмова анализа. Поэтому синтетическіе элементы сознанія онъ отыскиваетъ въ другомъ мѣстѣ, а не тамъ, гдѣ ихъ видѣли до Юма. Формами синтетической дѣятельности сознанія Кантъ признаетъ: 1) двѣ формы интуиціи—пространство и время, 2) двѣнадцать формъ разсудка, или категорій (въ томъ числѣ категоріи субстанціи и причинности) и 3) три идеи разума (душа, міръ и Богъ). Англійская эмпирическая философія разрушила взглядъ, что пространство и матерія (Беркли), причинность и духовная субстанція (Юмъ) имѣютъ подлинное существованіе, и доказывала, что въ первоначальномъ опытѣ такихъ элементовъ нѣтъ. Кантъ признаетъ недоказуемостъ подлиннаго существованія пространства, матеріи, причинности и духовной субстанціи, но считаетъ нашъ опытъ невозможнымъ безъ субъективно привносимыхъ формъ интуиціи и разсудка. До Юма духовная субстанція считалась основ-

нымъ связующимъ элементомъ въ сознаніи. Юмъ отвергъ ее и Кантъ согласенъ съ нимъ, что въ нашемъ опытѣ духовная субстанція не дана, что въ нашемъ сознаніи ея нѣтъ. Но, по мнѣнію Канта, въ нашемъ сознаніи имѣется *категорія субстанціи*, то-есть форма разсудка, которая заставляетъ насъ все, что входитъ въ нашъ опытъ, понимать какъ свойства и дѣятельности *вещей*; подобнымъ же образомъ мы по необходимости мыслимъ свою (и чужую) душевную жизнь.

„Критика чистаго разума“ Канта даетъ новую теорію сознанія и новое ученіе о познаніи. Кантъ говоритъ объ организаціи сознанія: нашъ духъ такъ устроенъ, что все входящее въ него, отливается въ такія-то и такія-то формы. Съ точки зрѣнія Канта и его послѣдователей намъ дано всегда *многообразіе* ощущеній и наше сознаніе всегда *связано* синтетическими формами. Никогда не приходитъ къ намъ одно чистое и простое ощущеніе, но всегда ощущеніе дано съ другими ощущеніями. Ощущенія всегда находятся въ извѣстномъ соотношеніи другъ съ другомъ; эти отношенія къ другимъ ощущеніямъ и дѣлаютъ каждое ощущеніе тѣмъ, что оно есть въ нашемъ опытѣ. Нѣтъ изолированныхъ сепаратныхъ ощущеній, всѣ ощущенія извѣстны намъ лишь въ комбинаціи съ другими. Пространство и время связываютъ наши ощущенія и вмѣстѣ съ тѣмъ проводятъ линіи различія между ними. Это —первое условіе, благодаря которому мы, вмѣсто хаоса чистыхъ ощущеній, всегда имѣемъ въ своемъ сознаніи упорядоченные комплексы ихъ. Только благодаря пространству и времени, а также категоріямъ различія, тожества [1]) и т. д., имѣетъ мѣсто самое познаніе нашихъ элементарныхъ ощущеній. Безъ нихъ былъ бы невозможенъ самый фактъ, что мы вообще сознаемъ ощущеніе. По Юму, единственная вещь, которая для насъ абсолютно достовѣрна,—простая послѣдовательность событій, безпрерывная цѣпь слѣдующихъ другъ за другомъ изолированныхъ частныхъ явленій. Для Канта это—прямая противоположность истинѣ. Познаніе образуютъ лишь связи и отношенія между явленіями.

Стоя на точкѣ зрѣнія Кантовскаго критицизма, И. И. Лапшинъ утверждаетъ, что всякое состояніе сознанія представляетъ собой слѣдующее соединеніе: 1) чувственное содержаніе, 2) формы интуиціи, 3) категоріи и 4) законы мышленія и единство самосознанія. Во-первыхъ, ощущенія всегда связаны съ формами

*) У самого Канта категоріи иныя.

интуиціи—пространствомъ и временемъ. „Протяженность—первичное свойство всякаго ощущенія и неотдѣлима отъ самаго понятія ощущенія“. Нѣтъ и внѣвременныхъ ощущеній. Непротяженныя и внѣвременныя ощущенія—фикціи. Равнымъ образомъ неотдѣлимы ощущенія и отъ категорій. „Съ психологической точки зрѣнія, недопустима мысль о существованіи чистыхъ ощущеній, неподчиненныхъ категоріямъ качества и количества: гдѣ ощущенія —тамъ должно быть и интуитивное различеніе и отожествленіе качественное и количественное“. Элементарныя психическія единицы, которыя принимаютъ англійскіе эмпиристы,—миѳъ. „Ассоціаціи ощущеній, не объединенныхъ сознаніемъ, „пучекъ перцепцій“, какъ выражается Юмъ, есть нѣчто недоступное нашему пониманію. Поэтому ассоціаціонисты вводятъ въ заблужденіе читателя, говоря о группировкѣ элементарныхъ ощущеній и утверждая, что единство самосознанія, охватывающаго многообразіе ощущеній, есть *продуктъ* комбинаціи ощущеній, а не условіе самаго ихъ существованія“. Въ такомъ же отношеніи стоятъ наши ощущенія къ категоріямъ отношенія—причинности, субстанціальности и взаимодѣйствія субстанцій: „Перемѣны ощущеній въ видѣ безпорядочнаго вихря, крутящагося около насъ съ безконечной быстротой, безъ извѣстной степени единообразія и постоянства, невозможны“. Наконецъ, такъ же нераздѣльно связаны ощущенія съ законами мышленія и единствомъ самосознанія. Такимъ образомъ ощущенія въ сознаніи всегда связаны съ формальными элементами. „Психологическое самонаблюденіе не даетъ намъ никакихъ указаній на существованіе *чистыхъ ощущеній* помимо формъ созерцанія, категорій и единства самосознанія. Чистое ощущеніе, отрѣшенное отъ формъ познанія, почти такъ же не представимо для насъ, какъ и логическое противорѣчіе“.

§ 39. Мы разсмотрѣли два взгляда на структуру и составъ сознанія, изъ которыхъ одинъ видитъ въ сознаніи лишь безпрерывную смѣну одного элемента другимъ, безъ всякой внутренней связи между ними, другой дѣлитъ сознаніе на формы познанія и чувственное содержаніе. И тотъ и другой взглядъ апеллируютъ къ самонаблюденію. По нашему мнѣнію, ни одинъ изъ нихъ не даетъ намъ полной и чистой картины „непосредственно переживаемаго“, „непосредственно данныхъ фактовъ сознанія“, но оба они представляютъ собой уже научныя построенія. Истинную же картину непосредственно даннаго даетъ намъ радикальный эмпиризмъ Джемса. Примыкая тѣсно къ англійской эмпирической школѣ, Джемсъ исправляетъ столь характер-

ный для послѣдней атомизмъ въ пониманіи душевной жизни и беретъ исходнымъ пунктомъ *цѣльныя конкретныя состоянія сознанія*.

Локкъ выставилъ требованіе обращаться къ опыту для объясненія всѣхъ нашихъ понятій, онъ положилъ начало стремленію къ конкретности, къ первоначальному, непосредственно данному опыту. Провозгласивъ prius существованія конкретнаго передъ абстрактнымъ, Локкъ, при изображеніи развитія душевной жизни и объясненіи ея, идетъ отъ единичнаго къ общему и отъ простого къ составному. Между тѣмъ prius конкретнаго требуетъ, чтобы составное ставили раньше простого (на что указываетъ самое слово „конкретное“, происходящее отъ concresco срастаться). Конкретны цѣльныя состоянія сознанія, или „поля сознанія“, а не простыя идеи, которыя на самомъ дѣлѣ продуктъ отвлеченія. Такимъ образомъ на мѣсто однихъ абстракцій были поставлены другія абстракціи, и это было сдѣлано во имя конкретнаго. Вмѣсто исхожденія отъ непосредственнаго опыта и исключенія всего гипотетическаго изъ этого исходнаго пункта роль всеобъясняющаго принципа достается *гипотетическому* опыту.

За Локковой критикой врожденныхъ идей послѣдовала критика общихъ и отвлеченныхъ идей Беркли. По его ученію, идеи не существуютъ 1) *отдѣльно отъ духа*, который ихъ воспринимаетъ, 2) *отдѣльно другъ отъ друга* каждая сама по себѣ. Прямымъ слѣдствіемъ перваго положенія было то, что внѣшній міръ, поскольку ему приписывается отдѣльное отъ духа существованіе, поскольку онъ разсматривается какъ независимая реальность, есть абстракція. Это (первое) положеніе Беркли было усовершенствовано Ридомъ въ его такъ наз. критикѣ схоластической теоріи идей, т. е. въ критикѣ взгляда на идеи, какъ на нѣчто, отличное отъ самаго духа и отъ внѣшнихъ предметовъ. По Риду, идея (или ощущеніе) есть состояніе самого духа, или самъ духъ въ извѣстномъ состояніи. Мысль, высказанная въ первомъ положеніи Беркли, въ той или иной формѣ принимается всѣми. Такъ, Авенаріусъ высказываетъ въ сущности то же самое, когда говоритъ, что мы не можемъ мыслить ни о чемъ окружающемъ, не считая его вмѣстѣ съ тѣмъ противоположнымъ членомъ координаціи, или, что то же, не можемъ не мыслить себя ея центральнымъ членомъ: „отмыслить себя мы не можемъ“.

О томъ, что идеи не существуютъ отдѣльно другъ отъ друга, каждая сама по себѣ, Беркли говоритъ въ „Трактатѣ“:

„Качества или состоянія вещей въ дѣйствительности никогда не существуютъ порознь каждое само по себѣ, особо и въ отдѣльности отъ всѣхъ прочихъ, но они всегда соединены, какъ бы смѣшаны между собою по нѣскольку въ одномъ и томъ же предметѣ". Беркли считаетъ невѣрнымъ мнѣніе, будто нашъ умъ способенъ разсматривать каждое качество въ отдѣльности, то-есть, отвлекая его отъ прочихъ качествъ, съ которыми оно соединено, и такимъ образомъ образовывать отвлеченныя идеи.

Но въ своемъ стремленіи разлагать сложныя состоянія сознанія на простые элементы, Беркли упускаетъ изъ виду связь идей: вмѣсто цѣльныхъ состояній сознанія онъ постоянно выдвигаетъ отдѣльные элементы ихъ, и у него душевная жизнь распадается на элементы, которые, въ концѣ концовъ, являются абстракціями изъ даннаго намъ опыта. Эту непослѣдовательность Беркли исправляетъ Джемсъ. Сознаніе, по Джемсу, характеризуется слѣдующими признаками. 1) Сознаніе измѣнчиво, его состоянія неповторяемы. „Ни одинъ разъ минувшее состояніе сознанія не можетъ снова возникнуть и буквально повториться". Въ сознаніи господствуетъ *законъ измѣнчивости*, въ немъ происходятъ непрерывныя перемѣны. Неповторяемы не только сложныя состоянія сознанія, но и простѣйшіе элементы сознанія. „Абсолютно точное повтореніе прежняго ощущенія невозможно". Дѣло обстоитъ не такъ, чтобы одно и то же ощущеніе отъ времени до времени вновь и вновь появлялось въ нашемъ сознаніи, но всегда возникаютъ новыя ощущенія, въ большей или меньшей степени сходныя съ прежними. Поэтому несостоятельны тѣ теоріи, которыя изображаютъ душевную жизнь, какъ простое сочетаніе однихъ и тѣхъ же простѣйшихъ элементовъ. Поэтому-то „анализъ цѣльныхъ, конкретныхъ состояній сознанія, смѣняющихъ другъ друга, есть единственный правильный психологическій методъ", генетическій же методъ въ строгомъ смыслѣ къ психологіи не приложимъ. „Это положеніе, говоритъ Джемсъ, болѣе важно въ теоретическомъ отношеніи, чѣмъ это кажется съ перваго взгляда, ибо, принимая его, мы совершенно расходимся даже въ основныхъ положеніяхъ съ психологическими теоріями Локковской и Гербартовской школъ... Безъ сомнѣнія, весьма часто бываетъ *удобно* придерживаться своего рода атомизма при объясненіи душевныхъ явленій, разсматривая высшія состоянія сознанія, какъ аггрегаты неизмѣняющихся элементарныхъ идей, которыя непрерывно смѣняютъ другъ друга. Подобнымъ же образомъ часто бываетъ удобно

разсматривать кривыя линіи, какъ линіи, состоящія изъ весьма малыхъ прямыхъ".

2) *Сознаніе непрерывно*, въ немъ нѣтъ перерывовъ и дѣленій. Какъ нѣтъ въ немъ такихъ неизмѣнныхъ элементовъ, какіе принималъ Юмъ, такъ и формы, которыя связываютъ эти элементы по Канту, не выражаютъ вполнѣ истиннаго характера связи сознанія. „Такія выраженія, какъ „цѣпь" или „рядъ" психическихъ явленій, не даютъ намъ *представленія о сознаніи, какое мы получаемъ отъ него непосредственно: въ немъ нѣтъ связокъ*, оно течетъ непрерывно. Всего естественнѣе къ нему примѣнить метафору „рѣка" или „потокъ".

Въ потокѣ нашего сознанія Джемсъ различаетъ болѣе устойчивыя части, или остановочные пункты, и болѣе измѣнчивыя части, или переходные промежутки. Первые обычно заполнены наглядными чувственными впечатлѣніями, которыя мы можемъ созерцать неопредѣленное время. Вторые же съ трудомъ уловимы при самонаблюденіи: такъ какъ они лишь переходная ступень отъ одной устойчивой части (покидаемой) къ другой (наступающей), то, останавливая на нихъ вниманіе, мы ихъ уничтожаемъ. „Снѣжный кристаллъ, схваченный теплою рукою, мигомъ превращается въ водяную каплю; подобнымъ же образомъ, желая уловить переходное состояніе сознанія, мы вмѣсто того находимъ въ немъ нѣчто вполнѣ устойчивое... Въ подобныхъ случаяхъ попытка къ внутреннему самонаблюденію является совершенно безплодной—это все равно, что схватывать руками волчокъ, чтобы уловить его движеніе... Требованіе *указать* эти переходныя состоянія сознанія такъ же неосновательно, какъ аргументъ противъ защитниковъ реальности движенія, приводившійся Зенономъ, который требовалъ, чтобы они показали ему, въ какомъ мѣстѣ *покоится* стрѣла во время ея полета".

Джемсъ расходится съ Юмомъ и Кантомъ въ томъ, что онъ выступаетъ противъ переоцѣнки роли болѣе устойчивыхъ элементовъ въ нашемъ сознаніи и выдвигаетъ безконечно многообразные измѣнчивые элементы, которыхъ нельзя фиксировать. „Нѣтъ союза, предлога, нарѣчія, приставочной формы или перемѣны интонаціи въ человѣческой рѣчи, которые не выражали бы того или другого оттѣнка или перемѣны отношенія, ощущаемой нами дѣйствительно въ данный моментъ... Отношеній безконечно много, и ни одинъ языкъ въ мірѣ не передастъ всѣхъ возможныхъ оттѣнковъ въ этихъ отношеніяхъ".

Кромѣ этихъ переходныхъ частей сознанія есть еще другія перемѣны въ сознаніи, которыя также не имѣютъ наименованій. Таково, напримѣръ, то особенное душевное состояніе, которое мы переживаемъ, когда намъ крикнули: „жди“, „смотри“, „слушай“ и т. п., или то своеобразное переживаніе, когда мы стараемся припомнить забытое слово (особое чувство недостатка), или то душевное состояніе, когда мы имѣемъ намѣреніе что-либо сказать и т. п. Джемсъ полагаетъ, что „добрыя двѣ трети душевной жизни состоятъ именно изъ этихъ предварительныхъ схемъ мыслей, не облеченныхъ въ слова“. Такимъ образомъ „опредѣленные образы традиціонной психологіи *составляютъ лишь наименьшую часть нашей душевной жизни*“. Сознаваніе вышеуказанныхъ отношеній Джемсъ называетъ психическими обертонами.

Итакъ, по Джемсу, непосредственно переживаемое нами представляетъ собой слѣдующую картину. У насъ имѣются „*поля сознанія*“; это—цѣльныя конкретныя состоянія сознанія. Въ поляхъ сознанія обычно можно различать центръ, или фокусъ, и край, или ореолъ. Центръ образуютъ наглядные элементы, край—психическіе обертоны.

Какъ мы видѣли, англійскій эмпиризмъ смотритъ на сознаніе, какъ на нить однородныхъ элементарныхъ единицъ; по Канту, сознаніе состоитъ изъ формъ познанія и чувственнаго содержанія; по Джемсу, сознаніе есть потокъ, въ которомъ можно различить устойчивыя части и переходные промежутки.

Первый взглядъ разбиваетъ сознаніе на рѣзко отграниченные, обособленные элементы, такъ сказать, разрываетъ связь сознанія и отчеканиваетъ психическіе атомы. Второй взглядъ выдвигаетъ синтетическіе элементы сознанія и при этомъ особенно подчеркиваетъ *оформленность* сознанія. Оба они недостаточно оцѣниваютъ ненаглядные элементы сознанія. Въ этомъ отношеніи имъ противостоитъ взглядъ Джемса. По сравненію съ ними Джемсъ далъ болѣе полную и вѣрную картину непосредственно переживаемаго. По Джемсу, наглядные элементы сознанія составляютъ лишь часть (и даже меньшую) потока сознанія. Послѣдователи Юма и Канта видятъ лишь эту часть сознанія (хотя принимаемыя Кантомъ синтетическія формы разсудка сами по себѣ не являются наглядными, но поскольку онѣ выступаютъ только какъ формы связи ощущеній, онѣ относятся къ тому, что Джемсъ называетъ устойчивой частью сознанія). Что касается описанія наглядной части сознанія, то оно кажется намъ въ общемъ болѣе вѣрнымъ у кантіанцевъ, чѣмъ у юми-

стовъ: ощущенія въ нашемъ опытѣ всегда нераздѣльны съ формами познанія.

Чтобы получить полную картину непосредственно переживаемаго, Джемсову формулу сознанія необходимо дополнить, включивъ въ нее „непосредственное самосознаніе“, которое уже Декартъ считалъ сопровождающимъ всякій актъ сознанія. Тогда мы получимъ такую общую формулу сознанія: непосредственное самосознаніе (Декартъ)+ощущенія (Юмъ)+формы ощущеній (Кантъ)+психическіе обертоны (Джемсъ).

§ 40. Ненаглядные элементы сознанія, на которые указалъ Джемсъ, стали въ послѣднее время предметомъ болѣе тщательнаго изученія въ Вюрцбургской школѣ психологовъ, которая объединяетъ ихъ подъ названіемъ „интенцій“ или „актовъ“ (Штумпфъ называетъ ихъ „психическими функціями“). Наглядные элементы сознанія („ощущенія“ съ ихъ формами, или „явленія“) это—все то въ нашемъ сознаніи, что обладаетъ опредѣленными качествомъ и интенсивностью. Интенціи же это различные виды нашего устремленія на объектъ. Съ точки зрѣнія этого дѣленія нашего сознанія на „ощущенія“ и „интенціи“, Юмъ и Кантъ упустили изъ виду важнѣйшую часть нашего сознанія. Самое различіе между физическими и психическими явленіями заключается въ различіи интенцій. Мы можемъ разсматривать одну и ту же вещь, напр. столъ, какъ внѣшній намъ предметъ, и какъ комплексъ нашихъ ощущеній; наглядные элементы въ обоихъ случаяхъ будутъ одни и тѣ же, различіе же будетъ лишь въ интенціи, въ нашемъ устремленіи на этотъ объектъ. Поэтому наглядные элементы, или ощущенія, сами по себѣ не суть еще ни физическіе, ни психическіе факты, но они становятся тѣми или другими, смотря по тому, съ какой интенціей они соединяются. Но сама интенція, а также цѣлое, состоящее изъ интенціи и ощущеній, суть факты сознанія.

Такъ какъ наглядные элементы (ощущенія) не составляютъ всей нашей душевной жизни и, только разсматриваемые сами по себѣ, вырванные изъ душевной ткани, часть которой они образуютъ, они могутъ считаться чѣмъ-то нейтральнымъ между физическимъ и психическимъ, то нельзя признать удачной попытку освободиться отъ примата понятія „сознаніе“ въ философіи, которую мы встрѣчаемъ у нѣкоторыхъ мыслителей. Противъ примата „сознанія“ высказываются Авенаріусъ, Махъ и др. Авенаріусъ отказывается взять исходнымъ пунктомъ своей „Критики чистаго опыта“ сознаніе, какъ нѣчто непосредственно данное или непосредственно извѣстное. „Для предотвращенія

слишкомъ подготовленныхъ недоразумѣній, говоритъ онъ, надо подчеркнуть, что такъ называемая „непосредственная данность сознанія“ и т. п. есть уже плодъ теоріи, которая возникла въ историческомъ развитіи путемъ приращенія очень разнородныхъ, а быть можетъ и очень неравноцѣнныхъ познаній. „Исходить“ изъ „сознанія“ или изъ „мышленія“—съ цѣлью развитія собственныхъ взглядовъ на познаніе или хотя бы съ цѣлью обсужденія чужихъ взглядовъ на него—да это значитъ въ лучшемъ случаѣ начинать съ конца“. Авенаріусъ и Махъ полагаютъ, что непосредственно даны намъ факты, которые не являются ни физическими, ни психическими. „Мнѣ неизвѣстно ни физическое, ни психическое, а только третье“, говоритъ Авенаріусъ. „Для меня, говоритъ Махъ, физическое и психическое по существу своему *тождественны*, непосредственно извѣстны и даны, и только различаются по точкѣ зрѣнія, съ которой ихъ разсматриваютъ“. Элементы опыта являются общими для физическаго и психическаго міра. Смотря по тому, въ какой связи другъ съ другомъ они взяты, они образуютъ міръ физическій или психическій. Общіе элементы физическаго и психическаго—красное, зеленое, теплое, холодное, вообще цвѣта, теплота, тоны, давленіе, запахи и т. д. Эти элементы являются ощущеніями, поскольку они стоятъ въ одной связи, въ одной функціональной зависимости (именно въ связи и зависимости отъ той суммы элементовъ, которая составляетъ *наше тѣло*), и въ то же время взятые въ другой связи и въ другой функціональной зависимости (именно въ связи и зависимости отъ элементовъ, образующихъ *другія физическія тѣла*), они суть физическіе объекты. Такимъ образомъ у физическаго и психическаго міра элементы одни и тѣ же, только форма связи ихъ иная. Весь міръ есть комплексъ взаимно-связанныхъ между собой ощущеній; наше „*я*“ есть только та часть этого комплекса, въ которой ощущенія лишь тѣснѣе связаны между собою. Ощущеніе, являющееся одновременно процессомъ физическимъ и психическимъ, составляетъ основу и всей нашей психической жизни“.

Однако, какъ мы видѣли, ощущенія не покрываютъ собой всей душевной жизни, и поэтому взглядъ Авенаріуса—Маха не можетъ быть принятъ. Въ сущности этотъ взглядъ есть развитіе ученія Юма. Юмъ первый сталъ на точку зрѣнія, съ которой все содержаніе нашего сознанія приводится, такъ сказать, къ одному знаменателю. У него исчезаетъ и величайшее различіе, какое только мы сознаемъ,—различіе между субъектомъ и объектомъ, познающимъ духомъ и познаваемымъ. „Юмъ пер-

вый съ особенной рельефностью высказалъ идею объ условности различія между субъектомъ и объектомъ, подчеркнулъ, что въ нашемъ непосредственномъ опытѣ намъ извѣстны только наши личныя переживанія, и что съ этой точки зрѣнія невозможно раздѣлять воспринимающій духъ и воспринимаемые предметы". Этотъ процессъ сведенія всего нашего опыта къ однороднымъ элементамъ завершается у Авенаріуса и Маха.

Какъ мы видѣли, искапіе абсолютной достовѣрности привело новую философію къ „сознанію". Въ сознаніи она открыла такой родъ бытія, котораго не можетъ затронуть самый радикальный скептицизмъ. Это положеніе было установлено уже Декартомъ; однако, природа сознанія еще долгое время оставалась не вполнѣ разгаданной и до сихъ поръ взгляды мыслителей на этотъ вопросъ расходятся. Чѣмъ объяснить это явленіе?

Во-первыхъ, точка зрѣнія на все, какъ на факты сознанія, не только не является первичной для насъ, но весьма далеко отстоитъ отъ „*ἀνθρώπινα φρονεῖν*", отъ обыденной точки зрѣнія на міръ. Къ этому присоединяется другое обстоятельство.

Самодостовѣрность сознанія, какъ такового, говоритъ лишь то, что мы получаемъ непосредственное неопровержимое свидѣтельство о существованіи нашихъ состояній сознанія, поскольку мы ихъ сознаемъ, какъ свои переживанія. Поскольку состоянія сознанія свидѣтельствуютъ лишь о голомъ фактѣ своего собственнаго существованія, въ качествѣ состояній познающаго субъекта, постольку они не могутъ никоимъ образомъ подлежать сомнѣнію. То, о чемъ свидѣтельствуетъ то или иное состояніе сознанія сверхъ того, уже можетъ быть поставлено подъ знакомъ вопроса.

Сознаніе обнимаетъ собой все, что только можетъ быть извѣстно намъ,— все существующее для насъ; подъ это понятіе могутъ быть подведены всѣ явленія міра и человѣка,—но только подъ извѣстнымъ угломъ зрѣнія, именно если мы разсматриваемъ ихъ въ отношеніи ихъ къ познающему субъекту. Особая трудность этой гносеологической точки зрѣнія—въ томъ, что нужно различать собственно состоянія сознанія и истолкованія ихъ, которыя даны также въ состояніяхъ сознанія. „Мы должны различать въ сознаніи два рода фактовъ — фактъ свидѣтельствующаго сознанія и фактъ, о которомъ сознаніе свидѣтельствуетъ". Между тѣмъ мы постоянно склонны наше истолкованіе сознанія отожествлять съ самимъ фактомъ свидѣтельствующаго сознанія и такимъ образомъ своимъ построеніямъ приписывать ту абсолютную достовѣрность, которая принадлежитъ только фактамъ сознанія, какъ таковымъ. Въ этомъ лежитъ главная причина расхожденія взглядовъ на сознаніе и на абсолютную достовѣрность. Но это—разногласія внутри критической (въ широкомъ смыслѣ) философіи. Та демаркаціонная линія, которая отдѣляетъ критическую мысль отъ некритической, проводится положеніемъ о самодостовѣрности сознанія.

§ 41. Въ самомъ широкомъ *психологическомъ* смыслѣ слова познаніемъ является все, что только переживается, испытывается человѣкомъ, поскольку эти переживанія, или этотъ опытъ, разсматриваются *съ извѣстной стороны* (разсматриваемыя съ другихъ сторонъ они являются какъ чувство и воля). Въ самомъ же тѣсномъ *гносеологическомъ* значеніи слова къ

неопровержимому знанію относится лишь *самодостовѣрность сознанія* и *непосредственное самосознаніе*. Среднее мѣсто между этимъ самымъ широкимъ и самымъ узкимъ кругомъ занимаетъ познаніе въ *логическомъ* смыслѣ слова, или научное познаніе въ собственномъ смыслѣ. Платонъ и Кантъ выясняютъ намъ тѣ условія, на которыхъ покоится это познаніе.

Въ діалогѣ „Теэтетъ“ Платонъ подвергаетъ критикѣ познаніе въ широчайшемъ психологическомъ значеніи этого слова и показываетъ, что на этомъ основаніи нельзя построить науки. Первое опредѣленіе знанія, которое здѣсь изслѣдуется, приписывается Протагору: *знаніе есть ощущеніе*, причемъ подъ ощущеніемъ (αἴσθησις) Протагоръ понимаетъ не только тотъ разрядъ психическихъ явленій, который въ наше время носитъ это названіе, но также чувствованія и аффекты. Слѣдующія два опредѣленія знанія, которыя изслѣдуетъ Платонъ въ „Теэтетѣ“, тѣсно примыкаютъ къ первому: знаніе въ нихъ опредѣляется, какъ умственная обработка ощущеній, какъ извѣстное преобразованіе ихъ. Платонъ показываетъ, что ни въ первой, ни во второй области нѣтъ тѣхъ условій, которыя дѣлаютъ возможнымъ научное познаніе, что эти условія—совсѣмъ особаго рода.

То опредѣленіе знанія, которое давалъ Протагоръ, находитъ себѣ объясненіе въ его извѣстномъ ученіи: человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι), т. е. какой вещь кажется кому-либо, такова она и есть на самомъ дѣлѣ. Протагоръ принимаетъ субъективность, относительность и измѣнчивость знанія. Ощущеніе возникаетъ, когда къ движенію объекта присоединяется идущее ему на встрѣчу движеніе субъекта. Но такъ какъ движенія внѣ насъ и игра движеній въ насъ безконечно разнообразны, то никогда не можетъ получиться для двухъ ощущеній вполнѣ тожественныхъ условій. Каждое ощущеніе есть нѣчто неповторяемое, такъ какъ факторы, порождающіе ощущеніе, безгранично измѣнчивы. И для тебя самого то же самое (даже если бы таковое и было) никогда не являлось бы тѣмъ же, такъ какъ ты никогда не бываешь тожественъ самому себѣ. Воспринимающій субъектъ и его сужденія не составляютъ исключенія изъ всеобщаго закона измѣненія, которому подчиненъ весь міръ. Такимъ образомъ знаніе измѣнчиво. Сверхъ того, оно субъективно. Вѣдь при дуновеніи вѣтра одинъ изъ насъ зябнетъ, другой нѣтъ, одинъ сильно, другой немного. Предметъ реализуется только въ субъектѣ. Свою опредѣленность, свою сущность (οὐσία),—какъ, напр., сладость вина,—предметъ получаетъ только отъ субъекта. Поэтому, все, что сознается

субъектомъ, истинно. Только одинъ субъектъ сознаетъ самъ свои ощущенія, и поэтому его высказыванія истинны (ἀληθὴς ἐμοὶ ἡ ἐμὴ αἴσθησις). Какимъ предметъ намъ представляется, таковъ онъ и есть.

Протагоръ принимаетъ относительность всего въ двухъ отношеніяхъ (πρὸς ἐμέ и πρός τι). Во-первыхъ, всякое высказываніе значимо лишь съ точки зрѣнія высказывающаго субъекта (Сократъ можетъ казаться себѣ малымъ,—это его субъективное впечатлѣніе). Во-вторыхъ, все есть взаимодѣйствіе двухъ факторовъ, и всякое высказываніе значимо лишь въ этомъ смыслѣ (такъ, Сократъ великъ рядомъ съ Теэтетомъ, онъ малъ рядомъ съ человѣкомъ высокаго роста). Такимъ образомъ одинъ и тотъ же субъектъ, остающійся безъ измѣненія, можетъ быть то большимъ, то малымъ, если онъ одинъ разъ мыслится въ одномъ отношеніи, другой разъ въ другомъ.

Платонъ соглашается, что высказанное Протагоромъ положеніе о субъективности, безпрерывной измѣнчивости и двойной относительности всего справедливо относительно нашего чувственнаго опыта. Непостоянство, текучесть, неповторяемость, субъективность и относительность дѣйствительно характеризуютъ міръ явленій. Но нѣтъ ли уже въ этой области указаній на иной міръ?

Возьмемъ такія состоянія, какъ сонъ, болѣзни, особенно душевныя, далѣе обманы зрѣнія, слуха и другихъ чувствъ. Реальны тѣ представленія, которыя мы имѣемъ въ такомъ состояніи, или обманчивы? Если все таково, какимъ оно кажется кому-либо въ данный моментъ, то ни сонъ, ни болѣзнь, ни сумасшествіе не измѣняютъ истинности воспріятій. Вѣдь „быть“ и „казаться“ одно и то же. Съ этой точки зрѣнія нѣтъ признаковъ, которые бы отличали состоянія сна отъ бодрствованія, здоровія отъ болѣзни и т. д. Всякій процессъ имѣетъ единичный, разовой характеръ и, какъ таковой, онъ ничѣмъ не лучше и не хуже всякаго другого процесса. Протагорово положеніе уравниваетъ всѣ представленія. Всѣ они одинаково истинны въ томъ смыслѣ, что являются вѣрнымъ выраженіемъ переживаній субъекта. Здѣсь нѣтъ различія между истинными и ложными представленіями, такъ какъ и тѣ и другія дѣйствительныя переживанія субъекта.

Въ противоположность этому взгляду, Платонъ полагаетъ, что, кромѣ психологической истинности, одинаково присущей всѣмъ переживаніямъ субъекта, есть истинность логическая (истинность въ собственномъ строгомъ смыслѣ слова). Но, по

его мнѣнію, утвержденія, истинныя въ этомъ смыслѣ, не могутъ быть высказываемы объ измѣнчивыхъ, текучихъ вещахъ. Слѣдовательно, логическая истина не можетъ охватить воспринимаемаго нами чувственнаго міра. Она предполагаетъ истинный предметъ; таковымъ является идея. Существуетъ міръ логическихъ истинъ, міръ идей. А что же, чувственный міръ такъ и останется совершенно логически непознаваемымъ? Этого нельзя принять уже потому, что самый толчекъ, побуждающій насъ къ допущенію міра идей, идетъ отъ чувственнаго опыта. Итакъ, поищемъ, нѣтъ ли въ чувственномъ мірѣ отраженія идей.

Нѣкоторыя наши представленія заявляютъ притязаніе на особую истинность, сравнительно съ той психологической истинностью, которая присуща всѣмъ нашимъ представленіямъ. Если такое притязаніе ихъ справедливо, то эта сила ихъ можетъ итти лишь отъ міра идей, ибо чувственный опытъ самъ по себѣ все уравниваетъ. Если бодрствованіе и душевное здоровіе чѣмъ-либо отличается въ смыслѣ истинности представленій отъ сновидѣній и душевныхъ болѣзней, то это можетъ быть лишь вслѣдствіе того, что въ бодрствованіи душа человѣка находится въ общеніи съ міромъ идей, а во снѣ и душевныхъ болѣзняхъ эта сила общенія связана.

Какъ же доказать недостаточность Протагоровой теоріи, которая вѣдь неопровержима для міра чувственнаго опыта, и показать необходимость допущенія міра идей? Для этого выведемъ слѣдствія, вытекающія изъ Протагорова положенія.

Если непосредственность переживанія есть высшая истина, то не только равны (въ отношеніи истинности) воспріятія и представленія бодрствующаго и спящаго, здороваго и душевнобольного, но и животныя обладаютъ такой же истиной, какъ люди. Почему же Протагору было не сказать, что мѣра всѣхъ вещей есть свинья? Тогда человѣкъ по своему разуму былъ бы, по выраженію Платона, „не лучше лягушечьяго помета“.

Далѣе, если для каждаго истинно только то, что испытываетъ онъ самъ, то будетъ правильнымъ и истиннымъ все, что кто-либо ни подумалъ бы. И тогда истина будетъ замкнута въ области сознанія единичнаго субъекта: всякій будетъ думать *самъ о своемъ по-своему*. У всякаго, слѣдовательно, своя истина. Зачѣмъ же въ такомъ случаѣ Протагоръ *училъ?* Вѣдь, по его ученію, всякій есть мѣра своей мудрости. Въ такомъ случаѣ изслѣдовать мысли другъ друга было бы нескончаемой, пустой болтовней. Каждый изъ насъ по мудрости ничѣмъ не отличался бы ни отъ животныхъ, ни отъ другихъ людей, ни

отъ боговъ. Обладая собственнымъ сознаніемъ, каждый мудрецъ, и никто никому не даетъ отчета въ своей мудрости.

Такимъ образомъ положеніе Протагора обращается противъ самого себя. Оно объявляетъ иллюзорнымъ различіе истинныхъ и ложныхъ сужденій, и потому Протагоръ долженъ былъ бы признать справедливымъ мнѣніе другого, который сталъ бы утверждать ложность его ученія. Итакъ, по ученію Протагора выходитъ, что и тѣ говорятъ правду, кто признаетъ его ученіе ложнымъ. А поскольку Протагоръ, высказывая свои положенія, выступаетъ съ извѣстнымъ *ученіемъ*, онъ фактически выступаетъ противъ интеллектуальнаго самодовлѣнія субъекта, противъ ограниченія истинности чисто индивидуальными представленіями.

Далѣе, если принять положеніе Протагора, то изъ области знанія исключается прошлое и будущее. Вѣдь непосредственныя переживанія субъекта ограничены тѣмъ моментомъ, въ который они происходятъ. А развѣ фактъ памяти не выводитъ насъ за предѣлы наличныхъ въ данное время ощущеній? Съ точки же зрѣнія Протагора памяти не существуетъ. И о будущемъ также мы ничего не можемъ знать, по его мнѣнію.

Кажется, что Протагорово положеніе совсѣмъ разбито. Однако, нѣтъ! Протагоръ еще въ силахъ дать отвѣтъ на всѣ выставленныя здѣсь противъ него возраженія. Докажите мнѣ, скажетъ онъ, что у каждаго не особыя свои ощущенія, и что то, что является кому-либо, является не ему одному. И на это мы не въ состояніи ничего возразить. Далѣе, онъ скажетъ, что память не удерживаетъ впечатлѣній въ томъ видѣ, какъ они воспринимались, что, слѣдовательно, памяти въ истинномъ смыслѣ нѣтъ. И опять мы не въ состояніи возразить что-либо противъ этого. Наконецъ, Протагоръ скажетъ, что онъ признаетъ мудрость и отличаетъ человѣка мудраго отъ глупаго. Онъ не отрицаетъ того, что мнѣнія человѣка въ бодрственномъ и здоровомъ состояніи его души лучше, чѣмъ мнѣнія его въ дурномъ состояніи его души. Одни мнѣнія лучше другихъ, но первыя не болѣе истинны, чѣмъ вторыя. Поэтому несправедливо мы нападаемъ на него за то, что онъ *учитъ*. Мудрецовъ можно сравнить съ врачами. Какъ врачъ измѣняетъ состоянія тѣлъ лекарствами, такъ мудрецъ измѣняетъ состоянія душъ разсужденіями. По разумности всякій изъ насъ есть существо самодовлѣющее, но, что касается различія между лучшимъ и худшимъ, то въ этомъ одни люди превосходятъ другихъ, и вотъ ихъ-то и можно назвать мудрецами.

Такимъ образомъ, по мнѣнію Протагора, мудрецы превосходятъ народъ не тѣмъ, что знаютъ истину лучше его, а тѣмъ, что умѣютъ отличать полезное отъ вреднаго. Но вѣдь долженъ же Протагоръ согласиться, что не врачи не могутъ сами вылечить себя именно потому, что *не знаютъ*, что вернетъ имъ здоровіе. Равнымъ образомъ Протагоръ не станетъ же утверждать, что то, что городъ считаетъ полезнымъ для себя, и на самомъ дѣлѣ всегда приноситъ ему пользу. Какъ же можетъ обстоять дѣло такъ, если истинно все, что кажется таковымъ кому-либо? Польза заключаетъ въ себѣ отношеніе къ *будущему* времени. Итакъ, необходимо признать однихъ людей мудрѣе другихъ въ отношеніи *знанія о будущемъ*.

Тутъ, наконецъ, мы находимъ точку опоры для ограниченія положенія Протагора. *Гарантія знанія* лежитъ *въ практической жизни*. Знающій—тотъ, кто умѣетъ вывести вѣрныя положенія *относительно будущаго*. Изъ того, что всѣ въ болѣзни обращаются къ врачамъ, и вообще во всякой нуждѣ къ тому, кого считаютъ знающимъ въ данной области, видно, что на дѣлѣ всѣ согласны съ нашимъ положеніемъ.

Благо, являющееся въ нашей жизни, всегда относится къ будущему, оно есть всегда цѣль дѣйствія. Поскольку мы находимся въ области чувственнаго міра, *благо всегда нѣчто будущее*. Знаніе направляется на благо, т. е. на будущее. Идеи въ земномъ мірѣ всегда лишь являются цѣлью нашихъ стремленій и дѣйствій, но никогда не могутъ быть вполнѣ осуществлены. Итакъ, знаніе—практической природы, и оно покоится на вѣчныхъ и неизмѣнныхъ идеяхъ, которыя не могутъ быть вполнѣ реализованы въ нашемъ чувственномъ опытѣ.

Наконецъ, опровергается ученіе о всеобщемъ движеніи. Изъ этого положенія вытекаетъ невозможность рѣчи. Нельзя сказать ни „нѣчто“, ни „это“, ни „то“ и т. п., вообще нельзя произнести никакого слова, такъ какъ оно показывало бы извѣстную остановку.

Если мѣрою истины является ощущеніе, то мѣра истины постоянно измѣняется, такъ какъ ощущеніе подлежитъ закону непрерывной текучести. Если принять абсолютную измѣнчивость вещей, то придется отбросить основной законъ мышленія, законъ противорѣчія. А безъ этого закона невозможно никакое мышленіе. Нужно или отвергнуть ученіе о всеобщемъ движеніи, или признать невозможнымъ мышленіе. А въ послѣднемъ случаѣ невозможно и *ученіе* о всеобщемъ движеніи. Такимъ образомъ

это ученіе падаетъ, примемъ ли мы тотъ или другой членъ поставленной альтернативы.

Основное условіе мышленія—единство самосознанія. Для того, чтобы осуществить мышленіе, необходимо *я*, единый пребывающій субъектъ различныхъ актовъ представленія, который удерживалъ бы ранѣе полученныя представленія и сравнивалъ бы два представленія между собою. Для тѣхъ же, кто принимаетъ ученіе о всеобщемъ движеніи, каждый единичный актъ представленія есть совершенно новый процессъ, безконечно быстро исчезающій.

Кромѣ *единства самосознанія*, необходимыми условіями мышленія являются общія опредѣленія, *категоріи* (κατά), т. е. такія понятія, которыя могутъ высказываться обо всемъ. Это—бытіе и небытіе, подобіе и неподобіе, тожество и различіе, единство и множество. О любой вещи мы можемъ сказать, что она *есть* (существуетъ), что она *не есть* нѣчто другое, что она *сходна* съ одними предметами и *несходна* съ другими, что она *тожественна* самой себѣ и *отлична* отъ другихъ, что она есть нѣчто *единое* и *многое*.

Эти категоріи суть *опредѣленія отношенія*. Онѣ возникаютъ въ душѣ лишь въ томъ случаѣ, если есть не менѣе двухъ ощущеній. Онѣ не даны въ ощущеніяхъ, но познаются непосредственно собственной активностью души. Категоріи—однѣ и тѣ же во всѣхъ ощущеніяхъ. Отличительные признаки знанія—всеобщность и необходимость. Но всеобщность и необходимость не могутъ вытекать изъ частныхъ явленій, въ какомъ бы числѣ мы ни брали эти частныя явленія. Ощущенія сами по себѣ принадлежатъ одному моменту и не могутъ дать намъ универсальныхъ идей бытія, тожества, единства и др. Напротивъ, ощущенія сами нуждаются въ этихъ идеяхъ для того, чтобы быть замѣченными, сохраненными въ памяти и познанными. Безъ нихъ нѣтъ и ощущенія, ибо безъ нихъ ощущеніе не было бы ни сознаваемо, ни отожествляемо съ собой, ни отличаемо отъ другихъ ощущеній и т. д. Знаніе состоитъ изъ сужденій. Высказывать сужденіе—это значитъ устанавливать отношеніе между двумя объектами. Отношенія же суть отношенія тожества, различія, подобія, неподобія и т. д. Эти отношенія—всеобщи и необходимы, каковы бы ни были термины, которые ими соединяются. Всякое сужденіе есть частное приложеніе этихъ общихъ отношеній.

Таково ученіе Платона о познаніи. Сдѣлаемъ краткое резюме. Жизнь нашего сознанія не заключена всецѣло въ рамки

настоящаго, но со своей практической стороны всегда находится въ отношеніи къ будущему. Это даетъ намъ опорный пунктъ для преодолѣнія чисто-психологическаго взгляда на сознаніе. По послѣднему, сознаніе насквозь носитъ характеръ индивидуальный, субъективный, измѣнчивый, разовой, неповторяющійся, частный, относительный. Между тѣмъ идеалъ знанія (истинное знаніе) заключается въ томъ, чтобы быть всеобщимъ и необходимымъ. Оно должно охватывать настоящее, прошедшее и будущее, быть тожественнымъ самому себѣ и единымъ для всѣхъ, всегда и всюду. Оно должно не зависѣть отъ субъективнаго произвола, быть неизмѣнчивымъ, точнымъ и опредѣленнымъ, всегда равнымъ самому себѣ. Оно не можетъ быть поколеблено (въ противоположность непрочнымъ субъективнымъ мнѣніямъ), ибо истинное знаніе видитъ *основанія* вещей, которыя открываютъ, почему вещи необходимо должны быть такими, а не иными.

Повидимому, наше сознаніе и логическое познаніе—двѣ настолько разнородныя вещи, что между ними не можетъ быть никакихъ точекъ соприкосновенія. Однако, послѣ тщательнаго изслѣдованія окажется, что это не такъ. Если мы отыщемъ наивысшія условія возможности логическаго познанія и сопоставимъ эти принципы съ элементами нашего сознанія, то окажется, что первые какимъ-то образомъ присутствуютъ въ послѣднихъ. Безъ этихъ принциповъ невозможны даже простыя ощущенія, такъ какъ это были бы такія ощущенія, которыя не только безслѣдно исчезаютъ, но даже не замѣчаются въ то время, когда они переживаются. Это были бы ощущенія несознаваемыя! Такимъ образомъ необходимо принять, что въ чувственномъ мірѣ есть *отраженіе* міра идей, но это отнюдь не уничтожаетъ всей ирраціональности нашего чувственнаго опыта.

Условіями возможности познанія, по Платону, являются: 1) единство самосознанія, 2) логическій законъ противорѣчія, 3) міръ идей, въ которомъ наивысшая идея—*идея блага*, а слѣдующую за ней ступень занимаютъ *категоріи*. Таблицу категорій Платонъ не всегда даетъ одинаковую; постоянными парами въ ней у Платона являются бытіе и небытіе, тожество и различіе, сходство и несходство. Другія двѣ пары: единство и множество, движеніе и покой, приводятся не всегда.

Кантъ, давая новую теорію сознанія, сверхъ того изслѣдуетъ условія возможности научнаго познанія. Онъ изслѣдуетъ математическое естествознаніе для того, чтобы открыть первоначальные элементы научнаго сознанія. Такимъ образомъ на

устанавливаемые Кантомъ априорные элементы (формы интуиціи, категоріи и основоположенія чистаго разсудка) слѣдуетъ смотрѣть, какъ на способы осуществленія науки математическаго естествознанія.

Самостоятельной попыткой рѣшить проблему условій возможности научнаго познанія является превосходная „Логика“ проф. А. И. Введенскаго, гдѣ въ качествѣ наивысшихъ условій выступаютъ *логическіе законы мышленія*.

Въ другомъ направленіи изслѣдуетъ вопросъ о возможности науки вообще и объ условіяхъ, отъ которыхъ она зависитъ, Гуссерль. Онъ изслѣдуетъ идеальное *содержаніе познанія*, которое само по себѣ свободно отъ всякаго отношенія къ идеѣ субъективности. Онъ отыскиваетъ понятія и законы, которые образуютъ идеальныя составныя части теоріи вообще; онъ ставитъ вопросъ, какія понятія и законы составляютъ существо каждой научной теоріи.

Въ общемъ, вопросъ объ условіяхъ возможности познанія разрабатывается въ двухъ направленіяхъ: одни отыскиваютъ условія научнаго мышленія, выясняютъ основные методы его и свойства, которыми долженъ обладать познающій субъектъ (причемъ, это—субъектъ не индивидуальный, но „субъектъ научнаго познанія“); другіе отыскиваютъ условія содержанія наукъ внѣ всякаго отношенія ихъ къ познающему субъекту (Гуссерль). Первые стоятъ ближе къ Канту, вторые ближе къ Платону. Но и тѣ и другіе не касаются вопроса о психическихъ процессахъ познаванія.

§ 42. Одна изъ главныхъ задачъ теоріи познанія—вскрыть послѣдніе элементы основныхъ понятій человѣческаго ума, прослѣдить естественное развитіе понятій и дать ихъ систему. Теорія познанія стремится дать намъ аналитику и систематику понятій, и установить законы развитія понятій.

Возьмемъ, напримѣръ, понятіе *вещи*. Вещью мы называемъ нѣчто единое и постоянное, объединяющее въ себѣ множество измѣняющихся признаковъ. То, что сообщаетъ вещи ея единство и постоянство, называютъ *субстанціей*. Что же такое субстанція? Почему мы объединяемъ различныя воспринимаемыя и воспоминаемыя качества въ постоянныя опредѣленныя группы, изъ которыхъ одну называемъ лампой, другую чернильницей, третью головой человѣка и т. д.? Первоначальная точка зрѣнія, съ которой человѣкъ смотритъ на все, есть точка зрѣнія практики (пользы и вреда, нападенія и обороны). Она приводитъ къ тому, что вещь понимается, какъ *живая*. Такъ, дѣти бьютъ столъ, о который они ударились. Вещь состоитъ изъ ряда качествъ и специфической жизненности, по этому взгляду. Такимъ образомъ субстанція вещи есть ея особая жизненность. Это—анимистическая точка зрѣнія. Позже, когда въ вещахъ стали различать признаки первичные (протяженность, непроницаемость, фигура и т. п.) и вторичные (цвѣтъ, вкусъ, запахъ и т. п.), то счи-

тали субстанціей вещи совокупность ея первичныхъ признаковъ. Затѣмъ, когда пришли къ убѣжденію, что и первичные признаки не существуютъ сами по себѣ, но также суть наши ощущенія, то на вещь стали смотрѣть просто какъ на относительно постоянный комплексъ качествъ. По этому взгляду, субстанція есть не что иное, какъ особаго рода синтезъ ощущеній, какъ особый законъ связи ощущеній. Джонъ Стюартъ Миль опредѣляетъ вещь, какъ „постоянную возможность ощущеній“. По ученію же Канта, субстанція есть субъективный прибавокъ къ качествамъ, и именно категорія, которая привносится мыслью въ качества. Нашъ умъ такъ устроенъ, что всегда подводитъ всѣ качества подъ понятіе субстанціальности. Также по ученію Гомперца, субстанція есть субъективный прибавокъ, но источникъ его не мысль, а чувство,—именно, чувство впечатлѣнія цѣлаго (тотальная импрессія). Далѣе, по ученію нѣкоторыхъ, субстанція есть нѣчто недоступное опыту, что однако лежитъ въ основѣ каждой вещи и что является носителемъ всѣхъ ея качествъ. Наконецъ, нѣкоторые полагаютъ, что субстанція есть то, что непосредственно переживается въ самосознаніи. Такъ, по Лотце, „въ самосознаніи „я“ непосредственно переживается, какъ носитель внутренней жизни“. Лейбницъ говоритъ: „я хотѣлъ бы знать, откуда мы могли бы получить понятіе бытія, если бы мы сами не были сущимъ и, такимъ образомъ, не находили бы въ насъ бытія“. Бытіе же внѣшнихъ вещей, по этой теоріи, мы вообще постигаемъ по аналогіи съ бытіемъ, непосредственно переживаемымъ въ нашемъ сознаніи. Ницше говоритъ: „Понятіе субстанціи есть слѣдствіе понятія субъекта, а не наоборотъ“. Липпсъ говоритъ: „я вкладываю мысленно въ объектъ единственное единство, которое я преднахожу. А это есть непосредственно переживаемое единство себя самого“. Эйслеръ говоритъ: „Понятіе вещи есть нѣкоторымъ образомъ отраженіе понятія „я“.

Таковы различные взгляды на субстанцію: 1) субстанція есть особая *жизненность*, 2) совокупность *первичныхъ качествъ*, 3) *законъ связи* ощущеній, 4) субъективный прибавокъ, привносимый *мыслью*, 5) особаго рода *чувство*, 6) *неизвѣстный носитель* качествъ, 7) *наше „я“ и отраженіе его*. Нельзя сказать, чтобы всѣ эти взгляды были непримиримыми. Такъ, можно бы принять, что субстанція есть отраженіе нашего „я“, которое выступаетъ и въ формѣ чувства и въ формѣ мысли, и проявляется, какъ законъ связи ощущеній.

Уже изъ приведеннаго примѣра видно, что основныя понятія нашего ума эволюціонируютъ: не всегда въ нихъ вкладывается одно и то же содержаніе. Другой примѣръ—причинность, которая сперва понималась какъ воля живого существа (притомъ вначалѣ эта воля мыслилась неподчиненной никакому закону, т. е. какъ чистый произволъ), затѣмъ подъ причиной стали понимать силу, которая порождаетъ изъ себя дѣйствіе, еще позже ее отожествляютъ просто съ закономѣрной связью явленій, и, наконецъ, мы видимъ стремленіе замѣнить понятіе причинности понятіемъ функціональной зависимости. Отсюда мы видимъ, что слѣдствіемъ анализа понятій является ихъ преобразованіе, ихъ исправленіе и очищеніе отъ чуждыхъ имъ элементовъ.

Но мы находимъ попытки поставить проблему эволюціи понятій и еще шире. Такъ, В. Джемсъ предлагаетъ смотрѣть на наши основные методы мышленія о вещахъ, какъ на „сдѣланныя весьма далекими предками открытія". Тѣ понятія, которыми пользуется здравый смыслъ современнаго человѣка, суть плодъ до-историческаго развитія человѣческой мысли. Таковы понятія вещи, тождества и различія, причиннаго дѣйствія, дѣйствительности, вымысла и т. п. Все это—древнѣйшія, „до-потопныя понятія". Эти категоріи здраваго смысла господствуютъ неограниченно въ нашей повседневной жизни. „Но когда мы смотримъ назадъ, въ глубь прошлаго, и задаемъ себѣ вопросъ, какимъ образомъ достигли категоріи здраваго смысла такого исключительнаго господства, то мы не находимъ никакихъ возраженій противъ гипотезы, что это былъ процессъ развитія, вполнѣ аналогичный тому, съ помощью котораго въ болѣе близкія къ намъ времена восторжествовали идеи Демокритовъ, Беркли, Дарвиновъ. Иными словами, эти категоріи были *открыты* до-историческими геніальными людьми, имена которыхъ покрыла ночь забвенія... Затѣмъ на основѣ ихъ былъ возведенъ языкъ, такъ что въ настоящее время мы не въ состояніи даже мыслить естественнымъ образомъ въ иныхъ терминахъ". Итакъ, человѣческое мышленіе о мірѣ проходитъ различныя стадіи въ своемъ развитіи. Первая стадія—до-историческая, это время порожденія и формировки категорій здраваго смысла. Затѣмъ слѣдуетъ стадія здраваго смысла, орудіемъ которой является нашъ языкъ. Послѣ того какъ утвердился типъ мышленія здраваго смысла, началось новое развитіе мысли—она вступила въ научно-философскую стадію, въ которой можно различать рядъ періодовъ. И, конечно, та стадія, которая достигнута въ наше время, не есть послѣдняя.

Очень рано въ философіи возникаютъ попытки дать систему высшихъ понятій. У Платона система понятій представляетъ собой пирамиду, вершину которой образуетъ идея блага. Напротивъ, по Аристотелю, если мы будемъ переходить отъ менѣе общихъ понятій къ болѣе общимъ, то мы не придемъ въ концѣ концовъ къ одному наивысшему понятію, но получимъ ограниченное число наиболѣе общихъ понятій, не сводимыхъ другъ на друга. Эти самыя общія, самыя высшія понятія Аристотель называетъ категоріями. Ученіе Аристотеля о категоріяхъ ставитъ себѣ задачей отвѣтить на вопросъ: если намъ дана конкретная вещь, то къ чему можно, въ концѣ концовъ, свести все, что о ней можно высказать? Аристотель принимаетъ 10 категорій: субстанцію, количество, качество, отношеніе, пространство, время, положеніе, обладаніе, дѣйствіе и страданіе. Стоики принимаютъ 4 категоріи: субстанцію, качество, состояніе и отношеніе, и при этомъ полагаютъ, что каждая изъ этихъ категорій сохраняется въ слѣдующей за ней категоріи, получая черезъ нее лишь ближайшее опредѣленіе. У Лейбница въ качествѣ категорій выступаютъ субстанція, количество, качество, отношеніе, дѣйствіе и претерпѣваніе; у Джона Стюарта Милля—состоянія сознанія, духи, тѣла и отношенія (послѣдовательности и сосуществованія, сходства и несходства); у Вундта—субстанція, качество и состояніе; у Зигварта—вещи, свойства, дѣятельности и отношенія (пространственныя, временныя, логическія, причинныя и модальныя). Генетическую систему категорій даютъ Фихте, Гегель и Тренделенбургъ. Изъ нихъ самой замѣчательной является система категорій Гегеля. Методомъ ея является самодвиженіе понятій: каждое понятіе переходитъ въ свою противоположность, съ которой затѣмъ образуетъ новое единство. У Гегеля категоріи представляютъ подлинную систему, онѣ органически связаны другъ съ другомъ и каждая изъ нихъ занимаетъ опредѣленное мѣсто среди другихъ. Въ первой, самой низшей категоріи содержатся всѣ остальныя въ формѣ зачатковъ, въ послѣдней, самой высшей категоріи всѣ предыдущія заключаются въ качествѣ отмѣненныхъ моментовъ. Такъ, въ каждомъ понятіи скрывается цѣлый міръ понятій; нельзя затронуть ни одного понятія, не затронувъ вмѣстѣ съ тѣмъ и всѣ остальныя. Всѣ категоріи у Гегеля переходятъ одна въ другую, и его система категорій есть кругъ. Самодвиженіе понятій не прямолинейное, но кругообразное, возвращающееся само въ себя. Каждая категорія есть особая точка зрѣнія на все существующее, и чѣмъ выше стоитъ категорія, тѣмъ соотвѣтствующая ей точка зрѣнія на все полнѣе, богаче, совершеннѣе. Такъ, можно сказать: все есть количество. Но съ большимъ правомъ можно сказать: все есть явленіе. И т. д. Различныя философскія системы имѣютъ въ своемъ основаніи различныя категоріи; и при этомъ въ основаніи древнѣйшихъ системъ лежатъ низшія категоріи, въ основаніи новѣйшихъ—высшія. И подобно тому какъ въ каждой категоріи содержатся всѣ низшія категоріи въ качествѣ отмѣненныхъ моментовъ и всѣ высшія въ формѣ зачатковъ, такъ и каждая истинная философская система содержитъ въ себѣ всѣ прежнія системы въ качествѣ превзойденныхъ точекъ зрѣнія и всѣ будущія системы въ формѣ зачатковъ.

Изъ всего сказаннаго видно, какое значеніе имѣетъ проблема эволюціи и системы понятій. Если бы удалось удовлетворительно разрѣшить эту проблему, то мы имѣли бы отвѣтъ на вопросы: 1) съ какихъ точекъ зрѣнія смотрѣло *на все* человѣчество въ своемъ историческомъ развитіи? 2) съ какихъ точекъ зрѣнія можетъ теперь человѣкъ смотрѣть *на все*? Мы бы знали также, какая точка зрѣнія на міръ является наиболѣе полной и совершенной, и въ какомъ отношеніи другъ къ другу стоятъ различные взгляды на міръ. Несомнѣнно, что

здѣсь (въ различіи примѣняемыхъ категорій) источникъ различія взглядовъ на міръ: 1) обыденнаго сознанія, 2) частныхъ наукъ и 3) философіи. Въ этомъ же находитъ себѣ объясненіе различіе между основными философскими направленіями, а также различіе между задачами отдѣльныхъ наукъ.

§ 43. Наиболѣе замѣчательную классификацію наукъ далъ Огюстъ Контъ. Онъ располагаетъ науки по ихъ взаимной зависимости. Проведя различіе между науками теоретическими и прикладными, общими и частными, онъ располагаетъ общія теоретическія науки по *степенямъ убывающей общности объема и возрастающей сложности содержанія*. Система общихъ теоретическихъ наукъ принимаетъ у него такой видъ: 1) математика, 2) астрономія, 3) физика, 4) химія, 5) біологія и 6) соціологія. Классификаціи Конта приписывали слѣдующее значеніе. Во-первыхъ, она указываетъ логическую зависимость наукъ другъ отъ друга: каждая послѣдующая наука опирается на законы и выводы предыдущихъ ей. Во-вторыхъ, порядку наукъ въ классификаціи Конта соотвѣтствуетъ порядокъ ихъ историческаго развитія. Въ ходѣ исторіи отдѣльныя науки установились въ качествѣ самостоятельныхъ дисциплинъ въ томъ же порядкѣ. Въ третьихъ, находили, что здѣсь науки выстраиваются въ тотъ же порядокъ, какъ и сама природа въ своихъ явленіяхъ. А именно полагали, что такой порядокъ соотвѣтствуетъ ходу космической эволюціи, который рисуютъ слѣдующимъ образомъ. Сперва въ нѣкоторомъ пунктѣ небеснаго пространства появилась туманность безъ опредѣленныхъ очертаній, элементы коей были совершенно диссоціированы. Въ ней господствовали законы количества и механики. Затѣмъ туманность принимаетъ болѣе опредѣленную форму и начинаютъ выступать физическіе факты, но весьма высокая температура еще мѣшаетъ процессу химическихъ образованій. Далѣе въ матеріи, находящейся въ состояніи огненной плавки, происходятъ химическія явленія, но еще невозможны тѣ химическія комбинаціи, которыя обуславливаютъ появленіе жизни. Сперва являются болѣе простые организмы, затѣмъ высшія растенія и животныя, наконецъ, человѣкъ. Такимъ образомъ соціальная жизнь возникаетъ позже органической. Итакъ, классификація наукъ Конта имѣетъ и объективный базисъ. Она выстраиваетъ науки въ порядокъ, установленный самой природой; въ ней заключена идея космическаго развитія. Наконецъ, въ четвертыхъ, заслугу классификаціи Конта видѣли въ томъ, что она устанавливаетъ педагогическую теорію: она указываетъ, въ какомъ порядкѣ должны преподаваться науки, чтобы ихъ усвоеніе соотвѣтствовало природѣ учащихся.

Въ классификацію наукъ Конта необходимо внести двѣ поправки: во-первыхъ, слѣдуетъ вычеркнуть изъ нея астрономію, такъ какъ она не есть общая теоретическая наука; во-вторыхъ, между біологіей и соціологіей слѣдуетъ включить психологію.

Наиболѣе разработанную классификацію наукъ даетъ В. Н. Ивановскій. Прежде всего онъ дѣлитъ науки на теоретическія и практическія. Первыя изучаютъ причины и слѣдствія явленій, вторыя—цѣли и средства къ осуществленію ихъ. По содержанію науки теоретическія и практическія тожественны, противоположны же онѣ по тому положенію, которое въ нихъ занимаетъ субъектъ: въ наукахъ теоретическихъ субъектъ является наблюдателемъ, въ наукахъ практическихъ онъ выступаетъ въ качествѣ дѣятеля (здѣсь стержень причинности проходитъ черезъ самого субъекта). Теоретическія науки дѣлятся на 1) систематическія, изучающія тѣ *законы*, которые господствуютъ въ той или другой группѣ явленій, и 2) историческія, изучающія *ходъ развитія* явленій. Систематическія науки дѣлятся на отвлеченныя (абстрактныя) и предметныя (конкретныя); первыя изучаютъ самые законы, управляющіе той или другой областью фактовъ, вторыя изучаютъ конкретныя явленія, вещи и существа и способъ проявленія въ нихъ тѣхъ общихъ законовъ. Отвлеченныя систематическія науки располагаются по убывающей общности объема и возрастающей сложности содержанія ихъ матеріала: 1) математическій анализъ, или наука о величинахъ, 2) геометрія, или наука о пространствѣ, 3) механика, или наука о движеніи, 4) физика, или наука о веществѣ, 5) химія, или наука о составѣ вещества, 6) біологія, или наука о жизни, 7) психологія, или наука о сознаніи, и 8) соціологія, или наука объ обществѣ. Предметныя систематическія науки бываютъ простыя и смѣшанныя. Первыя изучаютъ группы явленій, какъ типическія комбинаціи законовъ, установленныхъ науками отвлеченными. Такъ, напримѣръ, ботаника и зоологія изучаютъ живые организмы, тогда какъ общіе законы жизненныхъ явленій устанавливаетъ біологія. Смѣшанныя же предметныя науки это „науки объ естественныхъ цѣлыхъ“, какъ, напримѣръ, географія, астрономія, которыя пользуются законами разныхъ отвлеченныхъ наукъ. Таковы основныя черты классификаціи наукъ, предложенной В. Н. Ивановскимъ. Изъ нея мы видимъ, что каждая отвлеченная наука имѣетъ *инструментальное* значеніе 1) для слѣдующихъ за ней отвлеченныхъ систематическихъ наукъ, 2) для соотвѣтствующихъ ей предметныхъ и историческихъ наукъ и 3) для соотвѣтствующихъ прикладныхъ (практическихъ) наукъ. Такимъ образомъ по взаимной

зависимости наукъ система наукъ есть система трехъ измѣреній. Другими словами, каждая наука занимаетъ опредѣленное мѣсто 1) по линіи отвлеченныхъ систематическихъ наукъ, 2) по линіи: науки о (вѣчныхъ) законахъ, науки о фактахъ, науки о ходѣ развитія и 3) мѣсто науки опредѣляется тѣмъ, имѣетъ ли она теоретическій или практическій характеръ.

§ 44. Первый вопросъ, въ рѣшеніи котораго расходятся ученія о познаніи, это вопросъ *о возможности познанія*. Прежде всего здѣсь возможны слѣдующія позиціи: можно дать или положительный или отрицательный отвѣтъ, или, наконецъ, можно пребывать въ сомнѣніи, т. е. ничего не утверждать твердо, воздерживаться какъ отъ положительнаго, такъ и отрицательнаго отвѣта. Эти три точки зрѣнія Секстъ Эмпирикъ называетъ догматической, академической и скептической. Догматики—всѣ тѣ, кто полагаетъ, что истина найдена. Академики высказываются за непознаваемость истины. Скептикъ же не утверждаетъ ни познаваемости, ни непознаваемости истины, но пребываетъ въ исканіи ея. Послѣднюю позицію самого Секста можно назвать точкой зрѣнія абсолютнаго скепсиса. Онъ не оспариваетъ возможности познанія и на свои собственныя положенія смотритъ не какъ на абсолютно-значимыя сужденія, но только какъ на простое изложеніе того, что въ данный моментъ ему кажется правильнымъ. А въ данный моментъ ему кажется правильнымъ не принимать ни того, ни иного рѣшенія, но предусмотрительно воздерживаться. Скептикъ—ищущій; онъ воздерживается не потому, что убѣжденъ въ неразрѣшимости всѣхъ проблемъ, но просто потому, что въ данное время онъ видитъ столько же основаній за какое-либо рѣшеніе вопроса, сколько и за противоположное ему. Такимъ образомъ, можно сказать, что скептикъ видитъ столько же основаній за возможность познанія, сколько и противъ нея, и потому не даетъ намъ никакого отвѣта въ категорической формѣ.

Въ наше время скептиками принято называть и тѣхъ, кто отрицаетъ возможность познанія. Такой скептицизмъ бываетъ или универсальнымъ (отрицается вообще возможность познанія чего бы то ни было) или частичнымъ (отрицаніе касается только частныхъ областей познанія. Однимъ изъ видовъ частичнаго скептицизма является *позитивизмъ*, т. е. взглядъ, по которому невозможно познаніе сущности вещей („метафизика—игра фантазіи безъ всякаго объективнаго значенія“). Сюда же относится и *релятивизмъ* во всѣхъ его видахъ. Сущность релятивизма выражена въ формулѣ Протагора: „Человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей“. Если подъ человѣкомъ понимать здѣсь отдѣльнаго инди-

вида, то мы будемъ имѣть формулу индивидуалистическаго релятивизма; если подъ человѣкомъ здѣсь разумѣть родовое понятіе, то мы будемъ имѣть *антропологизмъ*.

По вопросу о происхожденіи познанія, его источникахъ и факторахъ, главное различіе существуетъ между эмпиризмомъ, раціонализмомъ и апріоризмомъ. *Эмпиризмъ* учитъ, что нѣтъ понятій и положеній, независимыхъ отъ опыта. Источникъ познанія—прошлый опытъ, цѣль его—будущій опытъ; задача науки представить намъ „чистый опытъ“, освобожденный отъ того, что привнесено въ него мышленіемъ; цѣль науки—экономически описать опытъ. Если эмпиризмъ весь опытъ сводитъ къ ощущеніямъ, то онъ становится *сенсуализмомъ*. Если эмпиризмъ видитъ источникъ истиннаго познанія въ области чувствованій, то онъ становится *мистицизмомъ*.

Противоположность эмпиризму составляетъ *раціонализмъ*, который источникъ основныхъ истинъ видитъ въ разумѣ или чистомъ мышленіи. Если эти истины („aeternae veritates“, преимущественно основныя логическія, математическія, метафизическія, этическія и религіозныя понятія и положенія) считаются врожденными индивиду, то раціонализмъ становится *нативизмомъ*. При этомъ одни принимали, что понятія и положенія врождены въ готовомъ видѣ, другіе (Декартъ, Лейбницъ) держались того взгляда, что врождены только способности къ развитію опредѣленныхъ понятій и истинъ, которыя проявляются лишь въ опытѣ.

Апріоризмъ отдѣляетъ вопросъ о факторахъ познанія отъ вопроса о происхожденіи познанія. Онъ считаетъ возможнымъ просто путемъ анализа состава познанія выдѣлить въ немъ опытный матеріалъ и форму, составляющую необходимое условіе опыта. Познаніе есть умственная переработка опыта. Апріорными формами является все то, что умъ вноситъ для приведенія опыта въ порядокъ и единство.

Попытками примирить различные вышеприведенные взгляды на происхожденіе познанія являются *эволюціонный эмпиризмъ Спенсера* и *генетическій критицизмъ Риля, Вундта, Кюльпе, Геффдинга, Эйслера и др.* По Спенсеру, апріорное для индивида есть унаслѣдованный опытъ предковъ. Апріорное коренится въ устройствѣ нашей психо-физической организаціи, которое находитъ себѣ объясненіе въ жизни предковъ. Генетическій критицизмъ въ качествѣ „a priori“ опредѣляетъ закономѣрность интеллекта, которая проявляется впервые въ опытѣ и обуславливается его содержаніемъ. Логическимъ апріоритетомъ

обладаетъ лишь закономѣрность мышленія. Основныя понятія (какъ, напр., единство, тожество, причинность) суть приложенія этой закономѣрности мышленія къ опыту, они результатъ взаимодѣйствія закономѣрности мышленія и опыта. Такимъ образомъ наши основныя понятія и самыя общія формы познанія имѣютъ, съ одной стороны, эмпирическій фундаментъ, съ другой стороны, чисто априорный факторъ: закономѣрность сознанія.

Наконецъ, третій вопросъ, создающій основное различіе между направленіями въ теоріи познанія, это вопросъ *о предметѣ познанія*. Различные отвѣты даютъ реализмъ, идеализмъ, идеаль-реализмъ и монизмъ. *Реализмъ* принимаетъ, что предметъ познанія независимъ отъ субъекта. *Наивный реализмъ* (обыденный взглядъ) полагаетъ, что въ познаніи вещи являются передъ нами въ томъ же видѣ, въ какомъ онѣ существуютъ независимо отъ насъ (т. е. къ свойствамъ самихъ вещей относится все то, что мы ощущаемъ, напр., вкусъ, цвѣтъ и т. д.). *Научный реализмъ* раздѣляетъ качества предметовъ на первичныя и вторичныя, и полагаетъ, что первыя представляютъ намъ вещи въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ существуютъ независимо отъ насъ, а вторыя (какъ цвѣтъ, вкусъ, запахъ и т. п.) навязываются чувственнымъ воспріятіемъ и исходятъ отъ самого субъекта (зависятъ отъ устройства органовъ чувствъ и нервной системы). *Логическій реализмъ* считаетъ предметомъ познанія независимыя отъ субъекта общія понятія (universalia), или идеи.

Гносеологическій идеализмъ, напротивъ, стоитъ на той точкѣ зрѣнія, что предметъ познанія всецѣло субъективенъ. Основная формула его—„міръ есть мое представленіе“, „нѣтъ объекта безъ субъекта“. При этомъ если предметъ познанія сводятъ къ представленіямъ единичныхъ субъектовъ, то передъ нами *субъективный идеализмъ*. Если же принимаютъ единый всеобщій субъектъ, или универсальное сознаніе, то передъ нами *объективный идеализмъ*.

Идеалъ-реализмъ считаетъ предметомъ познанія явленія (феномены), въ которыхъ проявляется объективная реальность. Такимъ образомъ, хотя предметъ познанія и субъективенъ, однако въ немъ отражается объективный, независимый отъ субъекта, порядокъ вещей въ себѣ. На точкѣ зрѣнія идеалъ-реализма стоитъ, напр., Эйслеръ, который говоритъ, что объекты познанія не суть ни вещи въ себѣ, ни простыя субъективныя переживанія, но эти объекты синтетически образуются мышленіемъ на основѣ переживаній. Въ познаніи мы объективируемъ опытъ, приводя его во всеобщенеобходимыя, закономѣрныя связи. По-

средствомъ познанія объекта дается также косвенное, символическое пониманіе вещей въ себѣ, ихъ отношеній и порядка. Объекты познанія—общія, закономѣрныя явленія, отражающія міръ вещей въ себѣ.

Наконецъ, *гносеологическій монизмъ* не признаетъ различія между субъектомъ и объектомъ, а потому вопросъ, зависимы или независимы объекты познанія отъ субъекта, считаетъ мнимой проблемой. Онъ считаетъ неправильной самую постановку этого вопроса.

§ 45. Ту часть ученія о познаніи, которая изслѣдуетъ сужденія, умозаключенія и научные методы, обычно выдѣляютъ подъ названіемъ *логики*.

Классификацію направленій въ логикѣ легче всего дать, взявъ за основаніе дѣленія различіе элементовъ, имѣющихся налицо при логическомъ мышленіи. При логическомъ мышленіи всегда можно различить слово или замѣняющій его значекъ, психологическій процессъ, идеальное содержаніе и реальность, на которую направляется мышленіе. Различіе направленій въ логикѣ создается тѣмъ, что на первый планъ выдвигается тотъ или иной изъ перечисленныхъ элементовъ.

Особенное значеніе словамъ въ логическомъ мышленіи придаетъ ультраноминализмъ Гоббса и Кондильяка. Сущность разсужденія—въ языкѣ. Въ основѣ разсужденія лежатъ имена. „Первыя истины были произвольно установлены тѣми, кто впервые придалъ вещамъ названія“ (Гоббсъ). „Наука есть не что иное, какъ вполнѣ выработанный языкъ“ (Кондильякъ). Наше мышленіе въ сущности занимается, по этому взгляду, названіемъ.

Къ этому направленію тѣсно примыкаетъ *математическая* логика. Ихъ вмѣстѣ можно объединить подъ названіемъ символической логики. Математическая логика представила двѣ главныхъ системы: *алгебраическую* и *геометрическую*. Первая (логика количественнаго замѣщенія) была намѣчена де-Морганомъ, разработана Булемъ и Джевонсомъ. Геометрическая же логика была намѣчена еще Эйлеромъ и разработана Альбертомъ Ланге. Какъ характеризуетъ И. И. Лапшинъ, методъ количественной логики отличается искусственностью, чрезмѣрно далекъ отъ обычнаго житейскаго языка, за то поражаетъ стройностью и симметріей. Методъ же пространственной логики отличается прозрачной ясностью, онъ „интуитивируетъ логическія сужденія“.

Идея математической логики впервые была высказана Лейбницемъ (ars combinatoria). Онъ ставитъ задачу изъ самыхъ

простыхъ понятій и сужденій методически сложить знаніе. Этой идеей комбинаторики онъ положилъ начало математической логикѣ. По взглядамъ представителей математической логики, „логика есть часть математики“ (Russel). Были даже попытки построить логическія машины (Джевонсъ, Пасторе и др.).

Психологическій процессъ при изслѣдованіи познанія выдвигаетъ *психологистическая логика*. По этому взгляду, логика есть часть психологіи, а именно тотъ отдѣлъ ея, который изучаетъ процессы мышленія. При этомъ одни строятъ логику на основѣ чистой психологіи (Липпсъ), другіе—на основѣ генетической психологіи (Балдвинъ), третьи—на основѣ біологической психологіи (за психо-біологическое обоснованіе логики стоитъ напр. Іерузалемъ).

Въ качествѣ особой вѣтви психологистической логики можно отмѣтить *инструментальную* логику, которая выдвигаетъ на первый планъ въ познаніи волевой элементъ (Дьюи, Шиллеръ, Ройсъ, Бутру, Бергсонъ, Мюнстербергъ и др.). Она подчеркиваетъ волевую основу мышленія, указываетъ, что всякое мышленіе опредѣляется волей и обусловлено практической цѣлью. Всякая истина релативна и зависитъ отъ интересовъ субъекта. Это—логика *динамическая*: она считаетъ логическую истину измѣнчивой. Мышленіе это только орудіе для достиженія практическихъ цѣлей.

Идеальное содержаніе познанія выдвигаетъ на первый планъ *чистая логика*. Она настаиваетъ на необходимости отвлекаться въ логикѣ отъ субъективныхъ функцій мышленія. При этомъ или изслѣдованіе направляется на тѣ факторы, которые созидаютъ идеальное содержаніе познанія, или на идеи, составляющія самое содержаніе научнаго познанія. Образцомъ перваго направленія можетъ служить формалистическая логика Канта, которая абстрагируетъ отъ всѣхъ объектовъ познанія и изслѣдуетъ лишь чистыя формы познанія. Образцомъ второго направленія можетъ служить логика Гуссерля, которая изслѣдуетъ идеальныя формы содержанія научнаго познанія. Первое направленіе выясняетъ идеальные акты мышленія (методы), второе—идеальное содержаніе мышленія (идеи).

Наконецъ, можно назвать *матеріальной или реальной логикой* ту, которая въ познаніи подчеркиваетъ реальность, являющуюся предметомъ научнаго изученія. Здѣсь или просто задачей логики считается указать, какъ вещи становятся достояніемъ мышленія (Бэконъ, Корвинъ Ридъ), или задачу логики

видятъ въ томъ, чтобы схватить самую сущность вещей (метафизическая логика Гегеля, средневѣковая діалектика).

Общая схема логическихъ направленій.

I. Символическая логика

языкъ	количество
алгебраическая логика	геометрическая логика

II. Психологистическая логика

основанная на аналитической психологіи	генетическая логика	психо-біологическая логика

IIa. Инструментальная логика

III. Чистая логика

формы актовъ	формы содержанія

IV. Реальная логика

вещи	сущность вещей

Иногда даютъ такую классификацію логическихъ направленій: 1) логика формальная, цѣль которой научить, какъ согласовать мысли между собой, 2) логика индуктивная, которая ставитъ своей задачей научить согласовать мысли съ вещами и 3) примирительныя попытки Зигварта, Минто, Каринскаго и др. Эта схема прекрасно указываетъ на ту заслугу, которая принадлежитъ въ исторіи логики Зигварту, Каринскому, Минто и др., но она не считается съ современнымъ движеніемъ логической мысли, главное русло котораго характеризуется скорѣе споромъ о томъ, какой элементъ является наиболѣе существеннымъ для логическаго мышленія.

§ 46. Ученіе о познаніи (теорія познанія и логика) должно быть *первой* частью философіи, ибо, въ противномъ случаѣ, мы рискуемъ, начавъ съ какихъ-либо предвзятыхъ взглядовъ, продѣлать безполезную работу мысли, такъ какъ ошибка будетъ находиться въ исходномъ пунктѣ и въ пріемахъ мысли. Мы не должны пользоваться никакими пріемами мысли, не стараясь по возможности подвергнуть ихъ предварительной критикѣ. Поэтому философія начинаетъ со всеобщаго методическаго сомнѣнія, при этомъ она какъ бы противъ желанія *принуждается* принять извѣстныя положенія, понятія и пріемы. Принципъ всеохватывающей и всепроникающей критики познаніе должно прежде всего примѣнить къ самому себѣ, чтобы очистить себя отъ всѣхъ посторонніхъ ему элементовъ. И это *познаніе познанія*, естественно, въ своихъ положительныхъ результатахъ достовѣрнѣе самаго достовѣрнаго знанія, положительнѣе самой положительной науки. Это—вопросы, относящіеся къ такъ наз. теоріи познанія „безъ предпосылокъ“. Но изученіемъ познанія занимаются и частныя науки: біологія, психологія и исторія. Такъ, Авенаріусъ требуетъ отъ біологіи рѣшенія такой задачи: какъ возникаютъ у людей „вопросы“, для чего они возникаютъ и какъ рѣшаются, какіе біологическіе законы господствуютъ въ возникновеніи у человѣчества „проблемъ“ и рѣшеніи ихъ? Равнымъ образомъ частный отдѣлъ психологіи ставитъ вопросъ о реальныхъ процессахъ мышленія, законахъ, по которымъ естественно протекаютъ у людей познавательные процессы, ихъ отношеніи къ другимъ сторонамъ психической жизни. Къ философіи исторіи относится вопросъ, въ какой зависимости стоитъ умственная жизнь отъ экономическаго, политическаго, правового и т. д. состоянія обществъ. Всѣ эти вопросы о реальныхъ причинахъ возникновенія научныхъ теорій относятся къ области частныхъ наукъ, которыя стоятъ уже на извѣстныхъ предпосылкахъ. Эти „зависимые“ вопросы не могутъ быть рѣшены съ той достовѣрностью, которая характеризуетъ „независимую“ теорію познанія.

БИБЛІОТЕКА
СОЦІАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ

Сотонинъ, К. Словарь терминовъ Канта. (Къ тремъ критикамъ). Каз. 1913 г. Ц. 50 к.

Его-же. Таблицы по исторіи философіи. Каз. 1914 г. Ц. въ перепл. 1 р. 05 к.

Троицкій, С. Краткая методика исторіи съ приложеніемъ программы по исторіи, для пріобрѣтенія званія учителя высшаго начальнаго училища и программъ преподаванія исторіи въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ М. П. Пр. и вѣдомства Св. Синода. Изд. 2-е испр. и дополнен. Каз. 1914 г. Ц. 50 к.

Шестаковъ. Лекціи по исторіи Византіи. Изд. 2-е дополненное. Каз. 1915 г. Ц. 3 р.

СКЛАДЪ ИЗДАНІЯ:

КАЗАНЬ, ВЪ КНИЖНОМЪ МАГАЗИНѢ

М. А. Голубева.

Воскресенская ул., д. Матвѣевскаго.

ПЕТРОГРАДЪ, въ книжномъ магазинѣ **Н. Я. Оглоблина** (влад. **И. П. Мазурецъ**). Екатерининская ул. № 2.

МОСКВА, въ книжныхъ магазинахъ Т-ва „**Н. П. Карбасниковъ**“, Моховая ул., д. № 24 и „**Наука**“, б. Никитская, 10.

Продается во всѣхъ лучшихъ столичныхъ и провинціальныхъ книжныхъ магазинахъ.

ЦѢНА 40 КОП.