На правахъ рукописи.

Пр.-доц. А. Маковельскій.

Введеніе въ философію.

Часть вторая

III. Проблема бытія.

IV. Проблема оцѣнки.

КАЗАНЬ
Изданіе книжнаго магазина М. А. Голубева
1916



На правахъ рукописи.

Пр.-доц. **А. Маковельскій.**

Введеніе въ философію.

Часть вторая

III. Проблема бытія.

IV. Проблема оцѣнки.

КАЗАНЬ
Изданіе книжнаго магазина **М. А. Голубева**
1916.

В

Пров 38

ПРОВ. 1957

Пр.

В
69

БИБЛИОТЕКА
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ
4044
2А

Казань. Типо-литографія Императорскаго Университета. 1916 г.

Оглавленіе второй части.

Глава III. Проблема бытія.

Стр.

§ 47. Метафизика . . . . . 1—2
§ 48. Онтологія. Вопросъ о качествѣ наивысшихъ принциповъ всего существующаго . . . . . 2—10
§ 49. Вопросъ о количествѣ началъ сущаго. . 10—12
§ 50. Космологія. . . . . 12—15
§ 51. Проблема свободы воли . . . . . 15—18
§ 52. Философія математики . . . . . 18—20
§ 53. Философія природы . . . . . 20—23
§ 54. Философія духа . . . . . 23—29
§ 55. Соціальная философія . . . . . 29—31

Глава IV. Проблема оцѣнки.

§ 56. Общая теорія цѣнности . . . . . 32—33
§ 57. Этика. . . . . 33—40
§ 57a. Философія права . . . . . 40—41
§ 58. Практическая соціологія . . . . . 41—44
§ 59. Философія исторіи. . . . . 44—47
§ 60. Эстетика . . . . . 47—52
§ 61. Философія религіи. . . . . 52—60
§ 62. Педагогика. . . . . 60—62

ЗАКЛЮЧЕНІЕ . . . . 63—64

Литература по „Введенію въ философію“ . . . 65—67

Глава III.

Проблема бытія.

§ 47. Ученіе о наивысшихъ принципахъ всего существующаго называется метафизикой. Она должна слѣдовать за теоріей познанія, а не предварять ее, такъ какъ въ противномъ случаѣ положенія метафизики будутъ *безсознательно* покоиться на опредѣленныхъ гносеологическихъ и логическихъ основаніяхъ. Локкъ впервые указалъ на необходимость предварительнаго испытанія нашей познавательной способности. Противъ этого мнѣнія Лейбницъ возразилъ, что приступать къ изслѣдованію познавательной способности возможно лишь послѣ того, какъ мы имѣемъ уже какое-нибудь вполнѣ установленное положеніе. Кантъ хочетъ слѣдовать мнѣнію Локка, но на дѣлѣ скорѣе примыкаетъ къ Лейбницу, поскольку исходитъ отъ признанія истинъ математическаго естествознанія. Гегель находитъ у Канта противорѣчивое требованіе „познанія *передъ* познаніемъ“ и сравниваетъ его со схоластикомъ, который говорилъ, что не войдетъ въ воду раньше, чѣмъ научится плавать. Мнѣніе Гегеля принимаетъ Юркевичъ: „Для того, чтобы знать, (говоритъ онъ) нѣтъ нужды имѣть знаніе о самомъ знаніи“. Но если эта формула и справедлива до нѣкоторой степени по отношенію къ отдѣльнымъ частнымъ наукамъ, то къ философіи она совершенно неприложима, такъ какъ философскую истину болѣе всего характеризуетъ стремленіе къ возможно большему прояснѣнію своихъ основаній.

Отрицаніе метафизики встрѣчается въ двухъ формахъ: 1) сверхъ-опытное, абсолютное, „вещь въ себѣ“ существуетъ, но эта реальность непознаваема (признается ограниченность нашихъ познавательныхъ средствъ, первая и конечная причина міра—начало и назначеніе его—объявляется непознаваемой);

2) сверхъопытнаго, абсолютнаго не существуетъ, міръ нашего опыта есть единственный, подлинно-существующій міръ (проблемы сущности бытія не существуетъ, „сверхъопытное“—иллюзія, абсолютъ—фикція нашего ума). Возможность метафизики въ новое время впервые отрицалъ Юмъ, который совѣтуетъ всякую книгу научнаго содержанія, которая не содержитъ математическихъ изслѣдованій или основанныхъ на опытѣ разсужденій о фактахъ, „бросить въ огонь, ибо въ ней не можетъ быть ничего, кромѣ софистики и заблужденій“. Всѣ три основателя позитивизма—Юмъ, Кантъ и Контъ признавали существованіе непознаваемаго сверхопытнаго міра. Отрицаніе послѣдняго развилось позже въ школѣ Огюста Конта (Литтре, де-Роберти и др.) Отрицаніе познаваемости сущности вещей, т. е. отрицаніе приложимости къ ней категорій нашего ума, на самомъ дѣлѣ есть уже опредѣленная метафизическая теорія (если намъ говорятъ, что сущность вещей внѣпространственна, внѣвременна, безкачественна и т. д., то даютъ о ней вполнѣ опредѣленное ученіе). Равнымъ образомъ отрицаніе существованія сверхъопытнаго міра есть метафизическое ученіе; различіе его отъ другихъ метафизическихъ ученій заключается лишь въ томъ, что оно объявляетъ послѣдней реальностью то, что дано намъ въ опытѣ. Въ частности, противъ отрицанія метафизики, основаннаго на положеніи: „міръ есть мое представленіе“ (все существуетъ только для воспринимающаго субъекта), можно возразить: „Я самъ, какъ субъектъ всѣхъ моихъ представленій, существую не только въ моемъ представленіи, но мнѣ присуще подлинное реальное существованіе.“

Лейбницъ первый указалъ, что методомъ метафизики является *аналогія*. Мы сами—*часть реальности* и по этой данной части мы должны понять цѣлое. Уже въ древности было высказано положеніе: „Подобное познается подобнымъ“, и на человѣка смотрѣли, какъ на микрокосмъ. Такъ, уже Анаксименъ и Гераклитъ проводили параллель между человѣкомъ и міромъ. Въ новое время Николай Кузанскій учитъ, что всякій индивидъ есть зеркало вселенной, человѣкъ отражаетъ въ себѣ всю вселенную (онъ—parvus mundus), въ немъ своеобразно заключено все содержаніе жизни вселенной, и чѣмъ полнѣе и выше жизнь человѣка, тѣмъ совершеннѣе отраженіе въ немъ вселенной. Позже эти мысли въ болѣе зрѣлой формѣ повторилъ Лейбницъ.

§ 48. Основная часть метафизики—*онтологія* занимается вопросомъ *о сущности бытія*, о качествѣ и количествѣ наивысшихъ принциповъ всего существующаго.

Изъ рѣшеній онтологической проблемы отмѣтимъ прежде всего взглядъ, по которому первооснова всего сущаго *безкачественна*. Первосущность непостижима для нашего разума (она—выше всѣхъ категорій нашего ума), несказуема (выше всѣхъ предикатовъ), неизреченна. Таково въ древности ученіе Плотина: о высшей первопричинѣ всего сущаго нельзя даже сказать, что она существуетъ, такъ какъ она лежитъ по ту сторону всего мыслимаго, она—„сверхсущее". Подобнымъ же образомъ учитъ Николай Кузанскій о Богѣ. Его существо непостижимо, Богъ не есть ни сущее, ни духъ, такъ какъ онъ превосходитъ и то и другое (онъ—сверхсущее, сверхдухъ). *Символически* можно понимать Бога, какъ единство противоположностей (oppositorum coincidentia); такъ, напримѣръ, Богъ—абсолютное maximum (величайшее), ибо онъ все объемлетъ, и Онъ—абсолютное minimum (самое малое), ибо онъ находится во всемъ (даже въ весьма маломъ). И въ христіанскомъ богословіи мы встрѣчаемъ понятіе о Богѣ, какъ о непостижимой основѣ всего сущаго (такъ называемое „апофатическое" богословіе). Къ божественному Существу даже такія наименованія, какъ сущность, благость, мудрость и т. п., приложимы лишь въ метафорическомъ смыслѣ (поэтому, мы называемъ Его „преблагимъ", „премудрымъ" и т. д.). „Богъ выше всякой сущности и всякаго человѣческаго пониманія", говоритъ св. Аѳанасій. Богъ сверхъ-невыразимъ и сверхъ-непознаваемъ, учитъ Діонисій Ареопагитъ.

Таково ученіе о первоосновѣ всего существующаго, какъ объ абсолютной реальности, лишенной всякихъ качествъ. Эта абсолютная реальность, говорятъ приверженцы разсматриваемаго ученія, извѣстна намъ черезъ непосредственную интуицію (мистическое созерцаніе, въ которомъ человѣкъ погружается въ божество) или посредствомъ особой способности, такъ наз. „сверхразума".

Матеріализмомъ называется ученіе, которое принимаетъ въ качествѣ основы всего существующаго *мертвое вещество*, лишенное всякой органической и психической жизни. Въ основѣ всего, по этому ученію, лежитъ тѣлесное бытіе, всякое событіе во вселенной есть по существу физическій процессъ. Жизнь и сознаніе—нѣчто несущественное, вторичное, производное, они не имѣютъ самостоятельнаго существованія, но суть позднѣйшіе продукты мертваго вещества. Духъ относится къ матеріи, какъ явленіе къ сущности. Въ древности впервые Гиппонъ высказалъ мысль, что жизнь возникла со временемъ изъ первоначально мертваго вещества. Главнѣйшими представителями матеріализма

въ древности были Левкиппъ и Демокритъ. Они учили, что нѣтъ ничего, кромѣ мельчайшихъ тѣлецъ (атомовъ) и пустого пространства. Атомы различаются по величинѣ, формѣ и положенію. Есть два вида матеріи: 1) болѣе грубая и инертная и 2) болѣе тонкая и подвижная. Изъ матеріи второго рода—изъ тонкихъ, гладкихъ и круглыхъ атомовъ состоитъ душа.

Весьма рѣшительно проводятъ матеріалистическую точку зрѣнія Тертулліанъ и Гоббсъ, которые прямо отожествляютъ понятіе тѣла съ понятіемъ субстанціи. Все, что существуетъ, матеріально (учитъ Тертулліанъ), и духъ есть не что иное, какъ особаго рода тѣло, а именно, тонкая матерія. По Гоббсу, который вмѣстѣ съ Гассенди возобновилъ матеріалистическое ученіе въ началѣ новаго времени, все, что существуетъ само по себѣ, есть тѣло. Духи суть тѣла, подобныя воздуху, и отличаются отъ другихъ тѣлъ большей тонкостью. Сознаніе есть не что иное, какъ движеніе матеріи.

Въ новое время матеріализмъ дважды достигалъ господства и расцвѣта: въ 18-омъ вѣкѣ во Франціи и въ серединѣ 19-аго вѣка въ Германіи. Наиболѣе видными представителями матеріализма въ 18-омъ вѣкѣ во Франціи были Ламетри, Гольбахъ и Кабани. По ученію Ламетри, человѣкъ есть машина, а душа часть мозга. По ученію Кабани, мысль есть выдѣленіе мозга (мозгъ выдѣляетъ мысль совершенно такъ же, какъ печень выдѣляетъ желчь, а подъязычная железа—слюну). Главнымъ сочиненіемъ французскаго матеріализма 18-аго вѣка является „Система природы“ Гольбаха. Здѣсь проводится мысль, что весь міръ есть ничто иное, какъ большой механизмъ. Въ мірѣ нѣтъ ничего, кромѣ матеріи и закономѣрнаго движенія ея. Образовавъ организмъ, матерія получаетъ способность ощущенія и мышленія. Душа есть тѣло, поскольку послѣднее разсматривается со стороны нѣкоторыхъ его функцій.

Новый расцвѣтъ матеріализма наступаетъ въ серединѣ XIX вѣка. Въ 1854 г. на съѣздѣ естествоиспытателей въ Геттингенѣ возникъ знаменитый споръ объ индивидуальномъ безсмертіи. Фохтъ заявилъ, что физіологія „опредѣленно и категорически“ высказывается противъ индивидуальнаго безсмертія, такъ какъ въ душевныхъ дѣятельностяхъ она видитъ лишь функціи мозга. Съ матеріалистическими ученіями, кромѣ Фохта (сочиненіе: „Слѣпая вѣра и наука“) выступили Молешоттъ (его сочиненіе: „Круговоротъ жизни“ является главнымъ произведеніемъ нѣмецкаго матеріализма XIX вѣка), Бюхнеръ (сочиненіе

„Сила и матерія," гдѣ душа опредѣляется, какъ совокупность дѣятельностей мозга) и другіе.

Въ общемъ, были высказаны слѣдующія матеріалистическія формулы: 1) духъ есть нѣкоторая матерія, 2) мысль есть движеніе матеріальныхъ частицъ, 3) мысль есть продуктъ движенія матеріальныхъ частицъ, 4) мысль—выдѣленіе мозга 5) мысль—функція мозга (мысль есть такой же физіологическій процессъ въ мозгу, какъ сокращеніе въ мышцѣ).

Общая слабость матеріализма—въ невозможности вывести изъ движенія мертвой матеріи даже самаго простого ощущенія, не говоря уже о болѣе высокихъ проявленіяхъ духовной жизни (этическихъ, логическихъ и т. д.). Недаромъ Фохтъ говорилъ, что ѣда и питье—высшая функція человѣка. Другая слабость матеріализма—въ отсутствіи объясненія, *откуда движеніе*. Матеріалистамъ остается утверждать, что движеніе неразрывно связано съ матеріей, такъ что покой есть лишь частный случай движенія. Однако, изъ понятія матеріи вовсе не слѣдуетъ вѣчное движеніе его и данная намъ въ опытѣ мертвая матерія является сама по себѣ косной, инертной. Отъ этого недостатка матеріализма свободно *динамическое* міровоззрѣніе, которое на мѣсто „матеріи" ставитъ „силу". Вселенная есть система силъ и матерія есть частный продуктъ силъ. О матеріи мы не знаемъ ничего, кромѣ силъ, ее образующихъ. Атомы—просто центры силъ. Послѣднимъ словомъ динамизма является *энергетическое* міровоззрѣніе, основанное Оствальдомъ. Матерія есть фикція, мы не должны приписывать ей реальности. Только энергія дѣйствительно реальна. Матеріальныя массы—это комплексы энергій, расположенныя въ пространственномъ порядкѣ. Оствальдъ хочетъ элиминировать матерію, какъ „носительницу" энергіи.

Матерія, сила, энергія суть лишь вспомогательныя понятія, въ которыхъ полезно мыслить дѣйствительность для нѣкоторыхъ цѣлей. Но возводить ихъ въ метафизическіе принципы, считать ихъ сущностью всего существующаго, это—фетишизмъ.

Гилозоизмомъ называется міровоззрѣніе, по которому жизнь и сознаніе съ самаго начала неразрывно связаны съ матеріей, составляя существенное, необходимое свойство ея. Предтечей гилозоизма былъ наивный „анимизмъ" первобытнаго человѣка. Эта старѣйшая точка зрѣнія на міръ принимала всеобщность одушевленія природы, приписывала личную одаренную сознаніемъ жизнь всѣмъ вещамъ въ мірѣ. Гилозоисты—первые греческіе мыслители (Ѳалесъ, Анаксимандръ, Анаксименъ, Гераклитъ и др.), стоики, Гассенди, Дидро, Целльнеръ, Геккель и др. Ученіе

стоиковъ интересно въ томъ отношеніи, что они все существующее считали тѣломъ (даже добродѣтели, аффекты и тому подобное). Такъ напримѣръ, они учили, что человѣкъ справедливъ, если имѣетъ въ своемъ тѣлѣ *вещество справедливости*. Однимъ словомъ, все психическое представляется имъ въ наглядной, вещественной формѣ. Но самое вещество они мыслятъ не чисто матеріальнымъ, но вкладываютъ въ него духовное содержаніе, и такимъ образомъ они являются гилозоистами. Послѣднимъ словомъ гилозоизма можно считать ученіе Геккеля, по которому духъ и тѣло нераздѣльны: все существующее тѣлесно, оживотворено и одушевлено. Самые атомы ощущаютъ, они испытываютъ удовольствіе при сгущеніи и неудовольствіе при разрѣженіи. То тяготѣніе другъ къ другу, которое выступаетъ во взаимныхъ отношеніяхъ половъ, проявляется уже въ простомъ химическомъ процессѣ. Уже въ древности послѣдователь Эпикура поэтъ Лукрецій осмѣивалъ подобный взглядъ, исходя изъ матеріалистической точки зрѣнія: смѣшно (говоритъ онъ) предполагать, чтобы атомы, изъ которыхъ состоитъ человѣкъ, въ свою очередь могли бы смѣяться, плакать, разсуждать и т. д.

Спиритуалистическимъ называется міровоззрѣніе, которое считаетъ сущность бытія *духовной*. Абсолютная реальность (учитъ спиритуализмъ) принадлежитъ только духовному началу. Что касается матеріи, то она есть лишь кажущееся явленіе или продуктъ дѣятельности духовной субстанціи. Главнѣйшими представителями спиритуализма являются Беркли, Лейбницъ, Гегель, Гербартъ, Лотце и др. Спиритуалистическія системы отличаются другъ отъ друга опредѣленіемъ духовнаго начала. Существуетъ точка зрѣнія (сенсуализмъ), по которой истинная субстанція всего духовнаго—*ощущенія*. Такъ, по Фейербаху, ощущенія имѣютъ метафизическое значеніе, они не просто процессы въ человѣкѣ, но послѣдняя реальность. Также, по мнѣнію Маха, въ основѣ всего лежатъ ощущенія. Другая точка зрѣнія (интеллектуализмъ или панлогизмъ) считаетъ сущностью духа *разумъ*. Таково ученіе Гегеля, по которому все существующее въ своей глубочайшей внутренней основѣ есть мышленіе, и внѣшняя природа есть также идея, только являющаяся иначе (извнѣ). Третья точка зрѣнія признаетъ наивысшимъ принципомъ *волю* (волюнтаризмъ): таково ученіе Шопенгауэра, который подъ понятіемъ воли объединяетъ какъ сознательное желаніе, такъ и безсознательное влеченіе. Фрошаммеръ считаетъ основной дѣятельностью нашего духа *фантазію* и, объясняя по аналогіи съ нами весь міръ, объявляетъ наивысшимъ принципомъ всего существующа-

го фантазію. Съ этимъ мнѣніемъ можно сопоставить взглядъ Бергсона, который, являясь спиритуалистомъ, считаетъ наиболѣе существеннымъ для духа „свободное творчество самого себя". Фельдеггъ основу всей дѣйствительности находитъ въ эмоціональной сторонѣ духа, онъ считаетъ наивысшимъ метафизическимъ принципомъ *чувство*. Лейбницъ признавалъ сущностью духа *воспріятіе и стремленіе*, Гартманъ приписываетъ абсолютному духу два аттрибута—*волю и представленіе*. Наконецъ, отмѣтимъ точку зрѣнія *раціоналистическаго волюнтаризма* (Эйслеръ): „воля—форма духовнаго бытія, разумъ—его содержаніе; воля безъ интеллектуальнаго содержанія пуста, разумъ безъ волевой активности безсиленъ". То, что въ качествѣ живой актуальности (силы) является волей, можетъ быть названо также разумомъ, поскольку оно дѣйствуетъ гармонически-цѣлестремительно.

Такъ какъ непосредственно мы имѣемъ ощущеніе, а не матерію, то у насъ можетъ быть только *символическое* знаніе о внѣшнемъ мірѣ. Если же наши ощущенія—только символы дѣйствительности, то намъ предоставляется просторъ въ истолкованіи той дѣйствительности, знаками которой являются ощущенія. А такъ какъ въ самихъ себѣ мы имѣемъ духовную реальность, то естественно предположить, что внѣшній міръ является оболочкой, подъ которой скрыта духовная реальность. Сущность духа Бергсонъ справедливо усматриваетъ въ томъ, что духъ „творитъ самого себя". Въ духовномъ творчествѣ воля и разумъ даны въ неразрывномъ единствѣ. Такимъ образомъ наилучшее выраженіе абсолютной дѣйствительности мы находимъ въ синтезѣ формулы Бергсона съ раціоналистическимъ волюнтаризмомъ.

Метафизическій *дуализмъ* принимаетъ два независимыхъ и несводимыхъ другъ на друга начала. Дуализмъ древнихъ отличается отъ дуализма новаго времени тѣмъ, что въ древности усматривали основную противоположность между *формой и матеріей*, тогда какъ въ новое время принимаютъ основное метафизическое различіе между *духомъ и матеріей*. Античный дуализмъ былъ основанъ пиѳагорейцами (ихъ наивысшіе принципы—„предѣлъ" и „безпредѣльное") и считаетъ въ числѣ своихъ приверженцевъ величайшихъ философовъ древности Платона (міръ идей и матерія) и Аристотеля (форма и матерія). Родоначальникъ дуализма новаго времени Декартъ признаетъ духъ и матерію двумя субстанціями, совершенно различными качественно (*матерія* характеризуется *протяженіемъ, духъ—мышленіемъ*, res extensa и res cogitans—два самостоятельныхъ

вида бытія). Изъ другихъ дуалистовъ упомянемъ средневѣкового мыслителя Ѳому Аквинскаго и послѣдователя Декарта—Мальбранша.

Дѣйствительно, существуетъ эмпирическое различіе между физическими и психическими явленіями. Это данное намъ въ опытѣ различіе духовнаго и тѣлеснаго метафизическій дуализмъ считаетъ первоначальнымъ фактомъ, отражающимъ подлинную дѣйствительность. Придавая абсолютное значеніе факту различія духовнаго и матеріальнаго, дуалисты не въ состояніи объяснить взаимодѣйствія между этими совершенно разнородными принципами.

Метафизическій *тріализмъ* принимаетъ три самостоятельныхъ разнородныхъ начала, которыя, являясь основами всего существующаго, сами не могутъ быть сведены ни къ чему-либо иному, ни другъ къ другу. Эти принципы—1) матерія, 2) душа (начало движенія и жизни) и 3) духъ (высшее разумное начало). Тріализмъ мы встрѣчаемъ у гностиковъ и Оригена.

Своеобразную метафизическую позицію занимаетъ Евгеній Дюрингъ. Онъ считаетъ *первичное бытіе* матеріальнымъ, безпроцесснымъ, чуждымъ всякаго измѣненія. Позже возникло *движеніе* первичной матеріальной массы и такимъ образомъ начался міровой процессъ. Движеніе есть нѣчто новое по сравненію съ матеріей, невыводимое изъ нея. Послѣ физическаго движенія возникло въ міровомъ процессѣ новое начало—жизнь, и еще позже сознаніе. Такимъ образомъ *матерія, движеніе, жизнь и сознаніе* суть *абсолютно первыя начала*, которыхъ нельзя выводить одно изъ другого. Въ міровомъ процессѣ могутъ возникать абсолютно новыя начала, новыя первопричины. И въ будущемъ могутъ проявиться еще неизвѣстныя намъ новыя начала.

На особой точкѣ зрѣнія стоитъ *В. Джемсъ*, который выступаетъ противъ сведенія бытія къ одному или немногимъ принципамъ. Бытіе *множественно* и *качественно разнородно*. Незаконно упрощать его качественное разнообразіе, придавая нѣкоторымъ качествамъ абсолютное значеніе, относя ихъ къ сущности бытія и считая прочія качества по сравненію съ ними вторичными и производными. Идея безконечно-качественной разнородности бытія въ иной формѣ была высказана въ древности Анаксагоромъ, который принималъ безконечное число изначала отличныхъ другъ отъ друга сущностей. „Сколько бы разнообразныхъ формъ ни являли намъ наши чувства, вплоть

до тончайшихъ и едва уловимыхъ оттѣнковъ, и сколько бы комбинацій ихъ ни встрѣчалось въ отдѣльныхъ тѣлахъ,—столь же неисчислимы должны быть и сами основные элементы". Въ каждой частичкѣ матеріи, какъ бы мала она ни была, заключаются тѣ же качества, что и въ цѣломъ. Слѣдовательно, „каждая частичка матеріи будетъ обладать извѣстнымъ коэффиціентомъ каждаго качества". Полнаго отсутствія какого бы то ни было качества нѣтъ нигдѣ („все во всемъ").

Метафизическій *монизмъ* признаетъ матерію и духъ въ основѣ тожественными и это нераздѣльное единство или безразличіе матеріи и духа, объекта и субъекта полагаетъ въ основу всего существующаго. По этому міровоззрѣнію, матерія и духъ—двѣ различныя стороны или двѣ разныя формы проявленія единой сущности. Тожество духа и матеріи въ абсолютѣ различныя монистическія ученія понимаютъ неодинаково. Родоначальникъ монистическаго міровоззрѣнія Спиноза учитъ, что существуетъ лишь единая субстанція—Богъ съ безконечнымъ множествомъ аттрибутовъ, изъ которыхъ намъ извѣстны только два—мышленіе и протяженіе. „Философія тождества" Шеллинга считаетъ мышленіе и матерію двумя способами проявленія абсолюта. Это—два „полюса" абсолюта, предполагающіе и обусловливающіе другъ друга. Первоначальное единство духа и матеріи расходится въ полярныя противоположности положительнаго и отрицательнаго бытія; отрицательный полюсъ—природа, положительный—духъ. По ученію Фехнера, матерія и духъ—единая сущность, которая можетъ разсматриваться двумя способами. Онъ прибѣгаетъ къ сравненію съ кругомъ: для стоящаго внутри круга окружность будетъ казаться вогнутой линіей, для стоящаго внѣ круга она будетъ казаться выпуклой линіей. Подобнымъ же образомъ единая дѣйствительность является то матеріей, то духомъ, смотря по точкѣ зрѣнія, съ которой на нее смотрятъ. Различіе духа и матеріи есть лишь различіе точекъ зрѣнія, съ которыхъ смотрятъ на единую сущность: тѣло есть внѣшняя сторона этой сущности, духъ—внутренняя.

Поскольку монизмъ наряду съ духомъ и матеріей постулируетъ лежащую въ основѣ ихъ *третью* сущность, онъ допускаетъ *непознаваемую* сущность. Поэтому самымъ послѣдовательнымъ монизмомъ является агностическое ученіе Спенсера, по которому въ основѣ міра лежитъ „Непознаваемое", которое проявляется, съ одной стороны, въ матеріальной, съ другой, въ духовной формѣ. Если же монизмъ не принимаетъ третьей, непознаваемой сущности, то для него естественно возникаетъ во-

просъ: какой же способъ разсмотрѣнія (внутренній или внѣшній) болѣе обнаруживаетъ подлинную природу единой дѣйствительности? Поэтому въ стремленіи избѣжать того вывода, который сдѣлалъ Спенсеръ, монистическія системы дѣлаютъ въ концѣ концовъ уклонъ или въ сторону матеріализма (Авенаріусъ) или въ сторону спиритуализма (Шеллингъ, Фехнеръ). Такимъ образомъ провести послѣдовательно монистическую точку зрѣнія не удается и монизмъ сбивается то на теорію непознаваемости сущаго, то на матеріализмъ, то на спиритуализмъ.

Въ качествѣ главнѣйшихъ рѣшеній онтологической проблемы качества бытія мы отмѣтили слѣдующія точки зрѣнія: 1) теорію непознаваемости, или ученіе о безкачественности бытія, 2) матеріализмъ, 3) энергетизмъ, 4) гилозоизмъ, 5) спиритуализмъ, 6) дуализмъ, 7) тріализмъ, 8) ученіе о неопредѣленномъ числѣ качественно разнородныхъ началъ сущаго, 9) ученіе о безконечной качественной разнородности бытія и 10) монизмъ.

Къ вопросу о качествѣ бытія относится также споръ о томъ, слѣдуетъ ли опредѣлять сущность вещей какъ *субстанцію* или какъ *процессъ*. *Статитическая* метафизика считаетъ сущностью вещей субстанцію, т. е. признаетъ вѣчную, неизмѣнную, неподвижную первооснову бытія. *Динамическая* метафизика считаетъ сущность міра процессомъ, а не косной субстанціей. Различіе этихъ двухъ точекъ зрѣнія выразилось уже въ противоположности ученій древнегреческихъ школъ—элеатской и гераклитовской. Элеаты учили, что истинное бытіе неизмѣнно, неподвижно, внѣвременно. Въ гераклитовской же школѣ учили, что нѣтъ пребывающаго, неизмѣннаго бытія, что всѣ вещи находятся въ постоянномъ теченіи и что эта измѣнчивость и есть основа всего сущаго. Въ новое время статитической метафизикой является система Спинозы, устраняющая изъ области подлинно сущаго время, жизнь и развитіе. Наиболѣе яркимъ представителемъ динамической метафизики является въ настоящее время Анри Бергсонъ, по ученію котораго подлинная дѣйствительность есть *чистая длительность*.

§ 49. Вторая онтологическая проблема—вопросъ *о количествѣ* началъ сущаго. Въ рѣшеніи этого вопроса мы встрѣчаемъ противоположность сингуляристическихъ и плюралистическихъ системъ. *Сингуляризмъ* есть ученіе объ единствѣ субстанціи или мірового процесса. Въ древности элеаты учили, что единство есть *необходимый* признакъ бытія. Сингуляристическая форма матеріализма признаетъ въ основѣ міра *единую непрерывную матерію*. Сингуляристическая форма спиритуа-

лизма учитъ объ единомъ абсолютномъ Духѣ, какъ источникѣ всего бытія. Послѣдовательными сингуляристами являются Спиноза (единая безконечная субстанція), Фихте (абсолютная идея), Шопенгауеръ, Гартманнъ и др. Гартманнъ называетъ абсолютъ *однимъ единственнымъ индивидомъ*, въ которомъ содержатся всѣ безчисленные отдѣльные индивиды нашего міра явленій. *Плюрализмъ* считаетъ необходимымъ для объясненія неисчерпаемаго богатства явленій допустить существованіе множества самостоятельныхъ принциповъ (хотя бы и качественно однородныхъ). Плюралистическая форма матеріализма извѣстна подъ названіемъ *атомизма*. По этому ученію, въ основѣ міра лежатъ недѣлимыя матеріальныя частицы—атомы. Въ древности принимали у атомовъ разнообразныя формы для объясненія сцѣпленія ихъ, но послѣ того какъ Ньютонъ открылъ законъ всеобщаго притяженія матеріальныхъ частицъ, допущеніе разнообразныхъ формъ атомовъ стало излишнимъ, и Дальтонъ далъ новую атомистическую теорію, по которой всѣ мельчайшія частицы вещества одинаковы по формѣ. Спиритуалистическій плюрализмъ называется *монадологіей*. Это ученіе, основанное Лейбницемъ, принимаетъ безконечное множество духовныхъ субстанцій. По мнѣнію Лейбница, всякое тѣло, какъ бы мало оно ни было, есть нѣчто сложное и дѣлимое, истинной же единицей можетъ быть только простое, имматеріальное существо. Абсолютно простыя единицы—духовны, ихъ Лейбницъ называетъ монадами. Каждая монада отличается отъ всякой другой, въ мірѣ нѣтъ ничего абсолютно тожественнаго: нѣтъ двухъ листьевъ на деревьяхъ, которые были бы совершенно одинаковы. Плюралистъ также Гербартъ, который принимаетъ множество конечныхъ принциповъ. По его ученію, понятіе вещи заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, ибо вещь мыслится единой и въ то же время множественной (обладающей многими свойствами). Не можетъ быть единой вещи со многими признаками; на самомъ дѣлѣ, существуютъ лишь совершенно простыя и неизмѣняемыя сущности—*„реалы“*, изъ которыхъ каждому принадлежитъ лишь одно простое качество. Такимъ образомъ каждая подлинно существующая вещь (т. е. реалъ) проста въ качественномъ отношеніи, но такихъ реаловъ множество.

Вопросъ о количествѣ началъ сущаго принялъ въ средніе вѣка форму *спора объ универсаліяхъ* (общихъ понятіяхъ). Въ древности Платонъ, исходя изъ мысли, что всѣ отдѣльные индивиды, всѣ единичныя вещи—измѣнчивы и преходящи, общіе

же виды, формы, типы—неизмѣнны, вѣчны и постоянно проявляются въ безчисленныхъ преходящихъ экземплярахъ, призналъ существованіе *міра идей*—общихъ, вѣчныхъ, неизмѣнныхъ образцовъ, блѣдными отраженіями которыхъ являются предметы чувственнаго міра. Все индивидуальное случайно и преходяще; метафизическая реальность принадлежитъ только идеямъ, которыя образуютъ сущность всего. Противъ Платона, приписывавшаго подлинное существованіе идеямъ (общимъ понятіямъ), выступилъ его ученикъ Аристотель, который сталъ учить, что дѣйствительно существуютъ только единичныя вещи. Постановку метафизической проблемы въ средніе вѣка можно охарактеризовать слѣдующимъ образомъ. Вопросъ: „что такое бытіе?“ ставили въ такой формѣ: „подлинно существуетъ *самое общее или наименьше общее*?“ *Реалистами* называли тѣхъ, которые субстанціальную основу всего существующаго полагали въ самомъ общемъ. Логическое обобщеніе переходитъ отъ индивидовъ къ видамъ, отъ видовъ къ родовымъ понятіямъ, отъ послѣднихъ къ категоріямъ (высшимъ родовымъ понятіямъ) и, наконецъ, доходитъ до одного самаго высшаго понятія, которое заключаетъ въ своемъ объемѣ всѣ остальныя. Это—понятіе *бытія*. Реалисты учили, что эта первая реальность (единое бытіе) содержитъ въ себѣ сущность родовыхъ понятій, послѣднія содержатъ въ себѣ сущность видовъ и, наконецъ, виды содержатъ въ себѣ сущность индивидовъ. Напротивъ, *номиналисты* учили, что универсаліи (общія понятія) не существуютъ въ качествѣ сущностей, подлинно существуютъ только отдѣльныя вещи (индивиды); что же касается общихъ понятій, то это—просто слова.

Всѣ сингуляристы въ метафизикѣ близки къ реализму въ средневѣковомъ смыслѣ этого слова.

§ 50. Мы разсмотрѣли главнѣйшія онтологическія направленія. Вторая часть метафизики—*космологія* занимается вопросомъ о строѣ вселенной, о природѣ мірового процесса и о характерѣ связи всего происходящаго въ мірѣ. Статическая метафизика признаетъ вселенную въ своей основѣ неизмѣнной и неподвижной (элеаты, Спиноза). Метафизическія системы, признающія міровой процессъ, различаются между собой пониманіемъ характера его измѣненій во времени. Въ древности господствовало ученіе о вѣчномъ круговоротѣ, о безконечномъ повтореніи всѣхъ вещей (движеніе *по типу круга*). Идея періодическихъ до безконечности повтореній мірового процесса (включая человѣческую жизнь до мельчайшихъ подробностей ея) была особенно развита пиѳагорейцами. „Если вѣрить пиѳагорей-

цамъ (говорилъ Эвдемъ, ученикъ Аристотеля, своимъ слушателямъ), то по прошествіи нѣкотораго времени, я опять съ этой палочкой въ рукахъ буду вамъ читать, а вы всѣ также, какъ теперь, будете сидѣть передо мною, и не иначе будетъ обстоять дѣло со всѣмъ остальнымъ", и это будетъ повторяться нескончаемое число разъ. Идею цикличности мірового процесса въ новое время съ особенной силой повторилъ Ницше: такъ какъ количество силъ во вселенной постоянно и конечно, не уменьшается и не возрастаетъ, то естественнымъ слѣдствіемъ отсюда при безконечности времени является то, что всѣ возможныя комбинаціи силъ будутъ исчерпаны и тогда начнется новое повтореніе всего пройденнаго міромъ пути; такимъ образомъ вселенная безконечное число разъ будетъ повторять одинъ и тотъ же кругъ саморазвитія. *Эволюціонизмъ* признаетъ постоянное измѣненіе вселенной въ одномъ направленіи, (по типу прямой линіи) причемъ постоянное медленное накопленіе незамѣтныхъ измѣненій приводитъ къ большимъ перемѣнамъ. Всеобъемлющую формулу эволюціи далъ Спенсеръ; по этой формулѣ, эволюція есть переходъ отъ однороднаго къ разнородному, отъ безсвязнаго къ связному и отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному. Противъ теоріи постепеннаго развитія возражаютъ, что міровой процессъ идетъ *скачками*, что переходъ отъ одной стадіи его къ новой совершается не по прямой линіи развитія (а по ломанной). Сюда относится также катастрофическая теорія мірового процесса, по которой въ развитіи жизни вселенной существуютъ перерывы, міровой процессъ есть движеніе *прерывное*. Гегель, понимавшій вселенную, какъ саморазвитіе абсолютнаго духа, видѣлъ въ діалектическомъ методѣ законъ развитія міра. Діалектическій методъ есть самодвиженіе понятій и заключается въ томъ, что каждое понятіе вслѣдствіе своей односторонности ведетъ къ другому противоположному понятію, послѣднее тоже оказывается одностороннимъ и ведетъ къ высшему третьему понятію, которое содержитъ и объединяетъ въ себѣ два первыхъ. Это третье понятіе, въ свою очередь, ведетъ къ своему отрицанію, послѣднее же приводитъ къ новому высшему единству. Такимъ образомъ *тезисъ*, *антитезисъ и синтезъ* характеризуютъ ритмъ развитія мысли и бытія.

Переходимъ ко второй космологической проблемѣ—къ вопросу о характерѣ связи всего происходящаго въ мірѣ. Въ рѣшеніи этой проблемы основную противоположность образуютъ механическое и телеологическое міровоззрѣнія. По механическому воззрѣнію, все происходящее во вселенной подчинено закону

причинности: всякое явленіе есть результатъ опредѣленныхъ причинъ, дѣйствующихъ со строгою необходимостью и неизбѣжностью. Этотъ законъ универсаленъ, онъ господствуетъ надъ всѣми процессами въ мірѣ и не знаетъ исключеній. Механическое міровоззрѣніе считаетъ всякое явленіе (не только чисто физическіе процессы, но также біологическіе и психическіе) безъ остатка опредѣляемымъ закономѣрно дѣйствующими причинами, исключающими всякій иной родъ дѣятельности. Механическое міровоззрѣніе было развито въ древности Демокритомъ, который признавалъ только одну причинность—механическій ударъ атомовъ. Всеобщее значеніе механизма для матеріальнаго міра признавалъ Декартъ, который училъ, что животныя суть автоматы, или машины. Однако, подведеніе явленій жизни подъ механическое воззрѣніе становится на твердую почву лишь со времени Ч. Дарвина. Дарвинизмъ объясняетъ возникновеніе органической цѣлесообразности сохраненіемъ случайныхъ образованій. Въ психическую область механическое воззрѣніе вводитъ Гербартъ, который сдѣлалъ попытку построить *механику духа*. Основную идею механическаго міровоззрѣнія наиболѣе ярко выразилъ Лаплассъ: онъ говоритъ, что умъ, которому было бы извѣстно положеніе и движеніе всѣхъ атомовъ вселенной въ данное время, могъ бы по правиламъ механики вывести отсюда все будущее и прошлое состояніе міра. Онъ обладалъ бы такой всеобъемлющей формулой, что могъ бы изъ нея вывести даже отдѣльные историческіе факты (напримѣръ сказать, кто былъ Желѣзная Маска или Димитрій Самозванецъ). *Телеологія* есть ученіе, по которому въ мірѣ господствуетъ не слѣпая причинность, а цѣлесообразность. Ученіе, что во вселенной осуществляются извѣстныя цѣли, принимали въ древности Сократъ, Платонъ и Аристотель. По мнѣнію Сократа все въ мірѣ существуетъ ради человѣка, цѣль природы—удовлетвореніе потребностей человѣка. Кромѣ этой *антропоцентрической* телеологіи въ исторіи мысли мы встрѣчаемъ телеологію *трансцендентную* и *имманентную*. Трансцендентная телеологія полагаетъ цѣли, осуществляемыя въ мірѣ, въ лежащихъ надъ міромъ идеяхъ, которыя иногда мыслятся какъ содержаніе божественнаго разума. Имманентная телеологія считаетъ цѣлестремительную дѣятельность заложенной въ самой природѣ или въ самихъ вещахъ (понимаетъ природу какъ систему цѣлей, и признаетъ самоцѣль вещей). Телеологія Платона была трансцендентной, телеологія Аристотеля имманентной. Христіанское міровоззрѣніе есть точка зрѣнія трансцендент-

ной телеологіи: ходомъ мірового процесса управляетъ Богъ и всюду видна рука Провидѣнія.

Попытку соединить механизмъ и телеологію дѣлаетъ Лейбницъ, по ученію котораго все обусловлено заразъ механически и телеологически: механическая закономѣрность является средствомъ для осуществленія цѣли вселенной. Такого же воззрѣнія держится Лотце: съ одной стороны, онъ признаетъ всеобщее, не знающее никакихъ исключеній, господство механизма во вселенной, съ другой стороны, утверждаетъ, что этотъ механизмъ имѣетъ лишь подчиненное значеніе, являясь средствомъ для осуществленія цѣли вселенной. Надъ противоположностью механизма и телеологіи возвышается точка зрѣнія *либертизма* (Бергсонъ); либертизмъ учитъ, что все въ мірѣ совершается *по типу свободнаго творчества*, не преслѣдующаго заранѣе поставленныхъ цѣлей. По мнѣнію Бергсона, ни механическая причинность, ни разумная цѣлесообразность не выражаютъ общаго развитія жизни вселенной. Каждый моментъ имѣетъ нѣчто свое, новое, непредвидѣнное и непредусмотримое. Жизнь— недоступное предвидѣнію творчество формъ, „непрерывно бьющій родникъ новаго". Телеологія полагаетъ, что жизнь вселенной есть осуществленіе нѣкотораго заранѣе даннаго плана. „Планъ, рисуя формы будущаго, замыкаетъ его въ опредѣленныя рамки. Напротивъ, передъ жизненнымъ развитіемъ двери будущаго широко открыты. Это — безконечное творчество и иниціатива".

Своеобразную позицію въ разсматриваемомъ нами вопросѣ занимаетъ Спиноза. По его ученію, въ мірѣ господствуетъ *математическій* порядокъ: какъ въ математикѣ все стоитъ другъ къ другу въ отношеніи основанія и слѣдствія, такъ и въ мірѣ вещей. Въ математикѣ нѣтъ мѣста ни механической причинности, ни цѣлямъ. Такъ и въ природѣ нѣтъ ни цѣлей, ни отношеній механической причинности, но повсюду господствуетъ логическое отношеніе основанія и слѣдствія.

§ 51. Въ тѣсной связи съ вопросомъ о характерѣ связи всего происходящаго въ мірѣ стоитъ проблема *свободы воли*. *Детерминизмъ* учитъ объ универсальномъ, не допускающемъ исключеній господствѣ неизмѣннаго порядка вещей (механической причинности, законовъ природы, цѣлесообразности, математическаго порядка). Свобода воли одинаково исключается какъ универсальнымъ механизмомъ, такъ и строгой телеологіей. Детерминисты—бл. Августинъ, Спиноза, Гоббсъ, Юмъ, Гольбахъ, Фохтъ, Молешоттъ, Бюхнеръ, Ницше и др. Можно различать три главныхъ вида детерминизма: религіозный, натуралистиче-

скій и психологическій. *Религіозный* детерминизмъ, или *фатализмъ*, есть ученіе о божественномъ предопредѣленіи: всѣ наши поступки предрѣшены высшею волей, человѣкъ лишь слѣпое орудіе въ рукахъ божества. Такова вѣра древнихъ въ господство Рока (все установлено заранѣе судьбой, ея постановленій нельзя ни избѣжать, ни измѣнить), такова вѣра мусульманъ, что человѣкъ во всѣхъ своихъ поступкахъ есть лишь слѣпое орудіе въ рукахъ Аллаха, дѣйствующаго съ абсолютнымъ произволомъ. *Натуралистическій* детерминизмъ считаетъ волю человѣка механическимъ результатомъ внѣшнихъ причинъ и внутреннихъ импульсовъ. Человѣкъ—какъ бы мячъ, которымъ играютъ внѣшнія и внутреннія силы. Такъ Молешоттъ говоритъ, что человѣкъ есть „итогъ родителей и кормилицы, мѣста и времени, воздуха и погоды, звука и свѣта, пищи и одежды". *Психологическій* детерминизмъ учитъ, что каждое наше дѣйствіе наступаетъ съ закономѣрной необходимостью. Иначе, чѣмъ мы поступили при данныхъ внѣшнихъ и внутреннихъ обстоятельствахъ, поступить мы не могли. Душа человѣка—какъ бы *вѣсы*, которые наклоняются всегда въ сторону сильнѣйшаго мотива.

Сторонники детерминизма ссылаются на моральную статистику, доказывающую постоянство чиселъ, касающихся волевыхъ дѣйствій (число браковъ, самоубійствъ, кражъ, отправленія писемъ безъ адреса и т. д.) Если мы чувствуемъ себя свободными поступать такъ или иначе, то—говорятъ они—это потому, что мы не сознаемъ причинъ своихъ поступковъ. Такъ считалъ бы себя свободнымъ падающій камень, сознающій свое паденіе и не сознающій свою тяжесть (примѣръ Спинозы), флюгеръ, сознающій свое движеніе и не имѣющій сознанія о вѣтрѣ (примѣръ Бейля), магнитная стрѣлка, которая сознавала бы свое направленіе къ полюсу, не сознавая магнитнаго притяженія (примѣръ Лейбница). Детерминисты говорятъ, что, если человѣческая воля не опредѣлена мотивами, то не имѣютъ смысла ни воспитаніе, ни наказаніе преступниковъ. Все въ психической области будетъ тогда произвольнымъ и случайнымъ. Угроза наказаніемъ въ этомъ случаѣ не имѣетъ смысла, такъ какъ все значеніе ея—вліять на волю въ качествѣ могучаго мотива.

Индетерминизмъ учитъ, что воля свободна, независима не только отъ внѣшнихъ силъ, но и отъ внутреннихъ импульсовъ. Она не подчинена закону причинности, но сама начинаетъ новые причинные ряды. Каждый есть творецъ своихъ дѣлъ. Воля стоитъ надъ мотивами и можетъ рѣшить какъ въ

пользу одного, такъ и въ пользу другого, противоположнаго мотива. Индетерминисты говорятъ, что при отрицаніи свободы воли нѣтъ мѣста для морали, отвѣтственности, вины. Вѣдь въ этомъ случаѣ „порокъ и добродѣтель суть такіе же продукты, какъ купоросъ и сахаръ“ (Тэнъ). Абсолютный индетерминизмъ мы встрѣчаемъ въ средніе вѣка у Дунса Скота: по его ученію, воля выноситъ свои рѣшенія, вовсе не считаясь съ мотивами: она имѣетъ силу сама по себѣ совершать противоположные акты; ея активность свободна, ничѣмъ не связана. Умѣренный индетерминизмъ учитъ, что воля до нѣкоторой степени обусловлена мотивами и иногда совершенно подавляется страстями и склонностями, но воля можетъ господствовать надъ желаніями благодаря присущей ей функціи задержки. Воля есть способность откладывать рѣшеніе, подавлять одни мотивы, усиливать другіе, вызывать третьи (путемъ обдумыванія). Однимъ словомъ, воля есть особая сила наряду съ мотивами.

Посредствующую позицію между детерминизмомъ и индетерминизмомъ занимаетъ *автодетерминизмъ*. Сюда принадлежитъ ученіе, что воля опредѣляется всей личностью даннаго человѣка. Всѣ дѣйствія человѣка детерминированы мотивами, на сами мотивы зависятъ отъ характера данной личности. Характеръ отчасти врожденъ, отчасти пріобрѣтенъ; онъ измѣняемъ, напримѣръ, черезъ воспитаніе. Характеръ есть истинный виновникъ каждаго отдѣльнаго поступка. Если извѣстный характеръ поставленъ въ опредѣленныя внѣшнія и внутреннія условія, то результатъ (дѣйствіе) можетъ быть только одинъ. Истинной свободы человѣкъ достигаетъ тогда, когда его характеръ настолько образуется, что человѣкъ руководится въ своихъ поступкахъ правильнымъ сужденіемъ о цѣнности вещей. Другую форму автодетерминизма основалъ Кантъ. Онъ учитъ, что человѣкъ, какъ ноуменъ („вещь въ себѣ“), свободенъ, но какъ явленіе, онъ детерминированъ закономѣрностью природы. Въ мірѣ явленій господствуетъ необходимость, въ мірѣ ноуменовъ—свобода. Такимъ образомъ воля заразъ и свободна и детерминирована. Свободный выборъ характера есть „дѣйствіе, предшествующее всякому опыту“. Свободѣ довременнаго „самополаганія“ собственнаго характера противопоставляется эмпирическая жизнь человѣка, въ которой все подчинено естественной необходимости. Ученіе Канта развилъ Шопенгауэръ, по которому всѣ дѣйствія человѣка съ психологическою необходимостью вытекаютъ изъ эмпирическаго характера человѣка. Каковъ человѣкъ, такъ онъ и поступаетъ („operari sequitur esse“). Но эмпирическій харак-

теръ человѣка есть проявленіе его умопостигаемаго характера, который есть свободный первобытный внѣвременный актъ воли.

Отмѣтимъ еще рѣшеніе разбираемой проблемы, предложенное В. Н. Ивановскимъ.—„Теоріи свободы воли и детерминизма (психологическаго)—говоритъ онъ—связаны съ двумя основными и несводимыми всецѣло другъ на друга точками зрѣнія на дѣйствительность. Теорія свободы воли связана съ точкой зрѣнія непосредственнаго переживанія дѣятельности, пребыванія въ самомъ жизненномъ потокѣ; теорія детерминизма есть точка зрѣнія объясняющаго созерцанія, теоретическаго истолкованія. Первая есть точка зрѣнія практики, жизни; вторая—точка зрѣнія теоріи, науки... Характерная и основная черта „свободы воли“... кроется въ постоянной, непредусмотримой и неограниченной (потенціально) возможности возникновенія новыхъ мотивовъ, могущихъ совершенно измѣнить то рѣшеніе, которое намѣчалось подъ вліяніемъ мотивовъ прежнихъ. А эта возможность возникновенія новыхъ мотивовъ коренится въ *творческомъ*, постоянно преобразующемъ, постоянно растущемъ и нарастающемъ характерѣ дѣятельности сознанія“.

§ 52. Метафизика въ своихъ двухъ частяхъ: онтологіи и космологіи имѣетъ своимъ предметомъ самые общіе вопросы бытія. Вопросы менѣе общаго характера составляютъ содержаніе *философіи наукъ*. Въ послѣдней можно различать четыре главныхъ части: 1) философію математики, 2) философію природы, 3) философію духа и 4) соціальную философію.

Философія математики имѣетъ своимъ предметомъ основныя идеи математики. Прежде главнымъ вопросомъ философіи математики былъ вопросъ о происхожденіи основныхъ понятій математики—числа и пространства. *Эмпирическая теорія* выводила понятіе числа изъ опыта внѣшняго или внутренняго и пространство считала продуктомъ опыта (осязательнаго, двигательнаго и зрительнаго). Эмпирическую теорію происхожденія пространства основалъ Беркли, эмпирическое происхожденіе всѣхъ математическихъ истинъ доказываетъ Джонъ Стюартъ Милль (для котораго математика есть лишь вѣтвь естествознанія и математическія аксіомы суть, подобно закону причинности, лишь наиболѣе широкія обобщенія опытныхъ данныхъ).

Апріористы считали истины математики не зависящими отъ опыта. Въ новое время главнымъ представителемъ этого ученія былъ Кантъ, который доказывалъ, что пространство и время суть апріорныя формы нашего созерцанія, и что на этомъ покоится строгая всеобщность и аподиктическая достовѣрность

положеній математики. Новѣйшее развитіе математическаго знанія показало неправильность какъ эмпирической, такъ и апріористической теоріи. Дѣло въ томъ, что та и другая, хотя съ различныхъ точекъ зрѣнія, полагали ненадлежащія границы математикѣ. Эмпиристы не могли оцѣнить значенія понятія о безконечномъ для математики. Такъ, Беркли выступаетъ съ ученіемъ о minima sensibilia (наименьшихъ ощутимыхъ точкахъ пространства) и считаетъ безконечно-малыя величины пустой выдумкой. Также Юмъ считаетъ нелѣпостью безконечную дѣлимость конечнаго протяженія. Такимъ образомъ уже дифференціальное исчисленіе не укладывается въ рамки эмпирической теоріи. Апріористы придавали частнымъ математическимъ истинамъ абсолютный характеръ. По Канту, наше пространство трехъ измѣреній есть единственное возможное пространство. Однако, Лобачевскій, Риманъ и др. показали мыслимость иныхъ пространствъ, отличныхъ отъ пространства Эвклидовой геометріи. Современная математика считаетъ наше пространство трехъ измѣреній частнымъ видомъ общаго понятія о пространствѣ, какъ n—кратно протяженнаго разнообразія. И въ области науки о числахъ произошло подобное же явленіе: на традиціонную числовую систему стали смотрѣть, какъ на частный видъ общаго понятія (отрицательныя, ирраціональныя и трансфинитныя числа, „комплексныя числовыя системы“) „Наши обычныя ариѳметика и геометрія оказались частными случаями въ безчисленномъ ряду другихъ, столь же возможныхъ логически, системъ“. Такимъ образомъ расширяются наши понятія о числахъ, пространствѣ и т. д., и, идя по пути все болѣе широкаго обобщенія, мы приходимъ къ идеѣ чистаго ученія о многообразіи (формальной математикѣ въ самомъ общемъ смыслѣ). „Только тотъ, кто не знаетъ современной, въ особенности формальной математики (пишетъ Гуссерль), можетъ сохранить общій предразсудокъ, будто сущность математическаго содержится въ числѣ и количествѣ“. Отъ понятія о числѣ и пространствѣ математика перешла *къ чистому понятію о формѣ*. Математика есть наука о формахъ отношеній, которыя констатируютъ какъ содержаніе всего мыслимаго, такъ и самый способъ нашей дѣятельности мышленія. Эти формы нельзя считать ни эмпирическими, ни апріорными въ смыслѣ Канта, такъ какъ формы нашего опыта суть лишь частный видъ ихъ. Можно ли считать ихъ *свободнымъ твореніемъ человѣческаго духа*? Этому противорѣчитъ то, что истины математики общезначимы, объективно необходимы, и дѣятельность нашего духа въ математикѣ строго

регулирована и связана. Остается признать, что есть міръ идей, или система истинъ сверхличнаго характера, содержаніе которой — не продуктъ, но объектъ мышленія.

§ 53. *Философія природы, или натурфилософія*, имѣетъ своимъ предметомъ предпосылки и конечные результаты естественныхъ наукъ. Вначалѣ естествознаніе и натурфилософія не были разграничены. Первую систему философіи природы далъ Аристотель. Христіанская философія относилась съ пренебреженіемъ къ изученію природы и поэтому въ средніе вѣка наблюдается упадокъ естествознанія вообще. Расцвѣтъ натурфилософіи наступаетъ въ эпоху Возрожденія (Джордано Бруно, Николай Кузанскій, Кеплеръ, Коперникъ, Галилей, Леонардо-де-Винчи). Въ Германіи натурфилософія развилась въ школѣ Шеллинга. Эта спекулятивная натурфилософія оказалась научно несостоятельной и вызвала всеобщее отвращеніе къ философіи природы вообще; лишь въ наше время положеніе вещей начинаетъ измѣняться.

Въ философіи неорганической природы главную противоположность образуютъ квалитативная (качественная) и квантитативная (количественная) точка зрѣнія на природу. *Квалитативнымъ* называется такой способъ объясненія природы, при которомъ многообразіе вещей и ихъ свойствъ выводится *изъ качественно различныхъ веществъ или силъ*. Квалитативное ученіе объ элементахъ находимъ у Эмпедокла (четыре элемента: земля, вода, воздухъ и огонь), у Анаксагора (гомеомеріи) и др. Ученіе о качественно различныхъ *силахъ* (квалитативный динамизмъ) находимъ у Аристотеля, схоластиковъ и философовъ Ренессанса. *Квантитативное* пониманіе природы сводитъ все разнообразіе качествъ на количественныя различія. По этому ученію, вещество (или сила), лежащее въ основѣ всѣхъ явленій природы, качественно однородно и количественно измѣримо. Конечная задача науки—выразить въ числахъ всѣ качественно различныя явленія природы (теплоту, свѣтъ, электричество и т. д.). Квантитативное пониманіе природы было подготовлено пиѳагорейцами и впервые развито Демокритомъ. Въ новое время эту точку зрѣнія возобновляютъ Галилей, Ньютонъ, Декартъ и др. Галилей говоритъ, что постоянно раскрытая передъ нами книга природы написана треугольниками, квадратами, кругами, шарами и другими математическими фигурами; ключъ къ чтенію ея—математика; познаніе возможно только посредствомъ количествъ. Своими великими успѣхами естествознаніе новаго вре-

мени въ значительной мѣрѣ обязано квантитативному пониманію природы.

Въ послѣднее время возникла идея „описывающей физики". Задача естествознанія, по этому воззрѣнію, въ описаніи (а не въ объясненіи) фактически даннаго. Матерія, сила, энергія, это—лишь умственные символы. Сторонники „описывающей физики"—Кирхгофъ, Клиффордъ, Сталло, Пирсонъ, Махъ, Фолькманъ, Корнеліусъ, Клейнпетеръ и др. „Описывающая физика" есть реабилитація квалитативной точки зрѣнія на природу.

Въ философіи органической природы центральную проблему образуетъ вопросъ: можно ли и организмы объяснить чисто механически или здѣсь выступаютъ силы особаго рода? *Біологическій механизмъ* учитъ, что явленія жизни представляютъ собой лишь спеціальную комбинацію общихъ закономѣрностей, органическая природа отличается отъ неорганической только большей сложностью элементовъ; нѣтъ специфической жизненной силы, всѣ функціи организма въ конечномъ счетѣ суть физически-химическіе процессы. Механическое пониманіе жизни встрѣчаемъ у Лукреція, Декарта, Гоббса, Даметри, Гольбаха, Лейбница и др. Противоположное направленіе называется виталистическимъ. *Витализмъ* учитъ, что явленіямъ жизни нельзя дать чисто механическаго объясненія, организмъ не есть простой продуктъ механическихъ законовъ, но здѣсь къ послѣднимъ привходитъ нѣчто новое—жизненная сила (vis vitalis). Въ органическомъ мірѣ дѣйствуютъ цѣлестремительныя силы, вслѣдствіе чего развитіе организмовъ происходитъ такимъ образомъ, что части опредѣляются идеей цѣлаго. На вопросъ о сущности органической жизни виталистами даются различные отвѣты. Аристотель считаетъ принципомъ жизни *душу*. Душу онъ опредѣляетъ, какъ „первую энтелехію" физическаго организованнаго тѣла. По Аристотелю, душа есть животворческая сила, которая проявляется въ естественномъ стремленіи зародыша образовать тотъ или другой видъ и которая развиваетъ въ опредѣленномъ направленіи организмъ отъ самаго зародыша до конца жизни. Въ средніе вѣка господствовалъ Аристотелевскій взглядъ на душу, какъ на строительницу организма. Особыя силы, присущія только живому, принимаютъ въ новое время Бюффонъ, Вольфъ, Шталь, Блуменбахъ и другіе представители стараго витализма.

Современный *неовитализмъ* отмѣчаетъ въ живыхъ организмахъ такіе процессы, которые не могутъ быть сведены къ явленіямъ неорганической природы. Такіе факты органической жизни, которые не могутъ быть объяснены никакой комбина-

ціей неорганическихъ законовъ, доказываютъ автономный характеръ жизненныхъ явленій. Представители неовитализма—Бунге, Рейнке, Дришъ и др. Бунге считаетъ необходимымъ допущеніе особой жизненной силы для объясненія послѣдовательности стадій развитія организма и того загадочнаго явленія, что тѣлесныя и духовныя особенности передаются по наслѣдству черезъ посредство одного сѣменного животнаго (столь маленькой клѣточки, что въ одной кубической линіи ихъ можетъ заключаться 500 милліоновъ): здѣсь загадка жизни, въ которой достигаетъ своей границы механическое изслѣдованіе природы. Рейнке для объясненія явленій жизни принимаетъ „доминанты“, дѣйствующія наряду съ энергіями цѣлестремительныя силы: въ организмахъ принципъ причинности подчиненъ принципу цѣли. По Дришу, въ организмѣ наряду съ физически-химическими процессами выступаетъ новая элементарная своеобразность—„энтелехія“. Энтелехія не есть видъ энергіи, она есть лишь факторъ, регулирующій разнообразіе въ распредѣленіи элементовъ. Жизнь понимается при посредствѣ понятія „энтелехіи“, въ которомъ заключено представленіе о нераздѣльно, хотя и наряду со своими частями существующемъ „цѣломъ“.

Другая проблема философіи органической природы—*вопросъ о происхожденіи и развитіи организмовъ*. На вопросъ о происхожденіи органической природы даются слѣдующіе отвѣты: 1) Органическая природа—первична, неорганическая развилась изъ нея; мертвое вещество есть продуктъ отложенія органической массы („первичнаго организма“). Представителями этой *космогонической гипотезы* были Чольбе, Фехнеръ и др. По Фехнеру, органическія молекулы—старѣйшія по сравненію съ неорганическими, послѣднія развились изъ первыхъ „по принципу увеличивающейся устойчивости“. 2) Организмы столь же первоначальны, какъ и мертвое вещество. Сюда относится ученіе о сотвореніи міра Богомъ и ученіе о вѣчности органической природы наряду съ неорганической. 3) Ученіе о самопроизвольномъ зарожденіи (generatio aequivoca): нѣкогда на землѣ при благопріятныхъ условіяхъ изъ неорганическихъ соединеній возникли органическія, которыя затѣмъ развились въ живыя существа. 4) Посредствующая точка зрѣнія, которая за исходный пунктъ дифференціаціи органическаго и неорганическаго принимаетъ *проторганическое*, которое носило въ себѣ потенцію стать органическимъ вслѣдствіе неустойчивости своего равновѣсія и подвижности.

Долгое время господствовала вѣра *въ неизмѣнность видовъ* (Ноевъ ковчегъ, теорія идей Платона), хотя уже въ древности Анаксимандръ высказалъ мысль о приспособленіи организмовъ къ средѣ и Эмпедоклъ предвосхитилъ селекціонную теорію, а въ средніе вѣка у арабовъ была высказана мысль, что обезьяна есть посредствующее звено между человѣкомъ и животными. Въ новое время Линней защищаетъ идею постоянства видовъ (современныя живыя существа обладаютъ тѣми формами, какія были при началѣ міра). Мысль объ измѣняемости видовъ была впервые высказана Бюффономъ, который причинами измѣненій считалъ климатъ, пищу и (для домашнихъ животныхъ) порабощеніе. Въ XVIII вѣкѣ Эразмъ Дарвинъ высказалъ мысль, что всѣ виды произошли отъ одной или нѣсколькихъ прародительскихъ формъ; причинами измѣненій организмовъ онъ считалъ врожденное стремленіе ихъ къ совершенствованію и климатическія условія. Безграничную измѣняемость видовъ отстаиваетъ Ламаркъ, который считаетъ первопричиной этого измѣненіе внѣшнихъ условій жизни, вслѣдствіе чего пріобрѣтаются новыя привычки, которыя измѣняютъ органы (извѣстнымъ ихъ употребленіемъ или неупотребленіемъ), и такимъ образомъ въ теченіе продолжительнаго времени нечувствительно происходятъ измѣненія видовъ. Наконецъ, Чарльзъ Дарвинъ и Уоллесъ открыли одновременно законъ естественнаго отбора (селекціонная теорія). Ч. Дарвинъ находитъ, что живыя существа размножаются быстрѣе, чѣмъ возрастаютъ средства къ жизни. Отсюда возникаетъ борьба за существованіе, въ которой сохраняются наиболѣе приспособленныя. Дарвинизмъ (селекціонная теорія) долгое время былъ господствующимъ ученіемъ. Теперь возникла реакція противъ него. Ученіе о постепенномъ развитіи разнообразныхъ организмовъ (біологическій эволюціонизмъ) утвердилось окончательно: организмы возникли изъ немногихъ первичныхъ видовъ или, можетъ быть, только изъ одного.

§ 54. Переходимъ *къ философіи духа*. Науки о духѣ отличаются отъ естествознанія точкой зрѣнія на дѣйствительность, а именно, онѣ разсматриваютъ дѣйствительность такъ, какъ она непосредственно дана въ нашемъ внутреннемъ опытѣ. Главной проблемой философіи духа является *понятіе о душѣ*. Первое разногласіе въ рѣшеніи этой проблемы — споръ между сторонниками теоріи субстанціальности души и представителями актуалистическаго воззрѣнія на душу. Теорія актуальности опредѣляетъ душу, какъ процессъ или рядъ процессовъ. По мнѣнію сторонниковъ этой теоріи, субстанція есть понятіе, которое приложимо

лишь къ физическимъ объектамъ; душа же есть не вещь, но процессъ. Первое въ исторіи мысли актуалистическое понятіе о душѣ было дано Протагоромъ. По его ученію, душа есть не что иное, какъ рядъ ощущеній, слѣдующихъ другъ за другомъ. Для него душа есть терминъ, обозначающій совокупность фактовъ сознанія, сознаніе же, по его мнѣнію, слагается изъ ощущеній. По Протагору, душа—рядъ процессовъ, а не носительница фактовъ сознанія. Въ новое время актуалистическое понятіе о душѣ съ метафизическимъ обоснованіемъ даютъ Спиноза, Гегель и Бергсонъ. По ученію Бергсона, душа есть „та непрерывная измѣнчивость, которую каждый изъ насъ называетъ „я“. Субъектъ („я“) измѣнчивъ; однако, это не значитъ, что онъ реально состоитъ изъ ряда состояній, ибо измѣнчивость его непрерывна. „Трудности и противорѣчія всякаго рода (говоритъ Бергсонъ), къ которымъ привели теоріи личности, происходятъ отъ того, что, съ одной стороны, представляютъ себѣ серію различныхъ неизмѣнныхъ психологическихъ состояній, производящихъ измѣненія внутренняго „я“ самой своей послѣдовательностью, съ другой—это „я“, не менѣе неизмѣнное, служащее опорой для этихъ состояній... Истина же заключается въ томъ, что нѣтъ ни окоченѣлаго, неподвижнаго субстрата, ни различныхъ состояній, которыя бы проходили по немъ, какъ актеры по сценѣ. Есть просто *непрерывная мелодія нашей внутренней жизни*, мелодія, которая тянется, какъ недѣлимое, отъ начала до конца нашего сознательнаго существованія. Это и есть наша личность.“

Эмпирическая актуальность души утверждается, съ одной стороны, Юмомъ, Джономъ Стюартомъ Миллемъ, Махомъ, съ другой, Вундтомъ и Паульсеномъ. Для тѣхъ и другихъ душа есть рядъ эмпирическихъ процессовъ, но различіе между ними въ томъ, что, по Вундту и Паульсену, явленія сознанія сами дѣятельны, психическіе процессы сами обладаютъ творческой силой, тогда какъ Юмъ, Джонъ Стюартъ Милль и Махъ характеризуютъ ихъ скорѣе какъ пассивные процессы, и поэтому у нихъ отдѣльные процессы выступаютъ болѣе независимыми другъ отъ друга. По Джону Стюарту Миллю, наша душа есть рядъ состояній сознанія. По Маху, наше я столь же мало постоянно, какъ и наше тѣло. „Я“ и „тѣло“—это мнимыя единицы, это—построенія для практической оріентировки. Паульсенъ презрительно называетъ психическую субстанцію „деревяннымъ душевнымъ атомомъ“, „изолированнымъ инертнымъ комочкомъ дѣйствительности“. Вундтъ говоритъ: „Психологическій опытъ,

независимо отъ чуждыхъ ему метафизическихъ мотивовъ, никогда не привелъ бы къ образованію субстанціальнаго понятія о душѣ". По его мнѣнію, субстанціальное понятіе души стоитъ въ тѣсной связи съ понятіемъ матеріальной субстанціи, есть неправомѣрное перенесеніе на внутренній опытъ формъ внѣшняго міра.

По ученію представителей теоріи субстанціальности души, душа есть субстанція, лежащая въ основѣ психическихъ процессовъ, есть носительница душевной жизни, постоянный, неизмѣнный элементъ въ потокѣ душевныхъ явленій. Существованіе актовъ, состояній, процессовъ безъ носителя ихъ невозможно. Взгляда на душу, какъ на субстанцію, придерживаются Декартъ, Беркли, Лейбницъ, Гербартъ, Кюльпе, Эйслеръ. По ученію Лейбница, душевная субстанція дана намъ непосредственно въ нашемъ внутреннемъ опытѣ. Душа—неизмѣнная основа своихъ измѣнчивыхъ переживаній. Она не находится ни въ пространствѣ, ни во времени, но самыя пространство и время суть лишь субъективный способъ ея воззрѣнія на міръ. Какъ внѣвременное существо, душа не имѣетъ ни начала, ни конца во времени.

Въ разбираемомъ нами вопросѣ наиболѣе удачную позицію занимаетъ Лотце, взгляды котораго лежатъ посреди между субстанціалистической и актуалистической теоріями души. Его ученіе сводится къ слѣдующему. Всѣ событія душевной жизни мы относимъ, какъ разныя состоянія, къ одному и тому же я, безсмѣнно лежащему въ основѣ ихъ разнообразія. Однако, душа не есть „твердый и неразрушимый атомъ", но лишь относительно устойчивый центръ возникающихъ и исчезающихъ дѣйствій. Въ послѣднемъ объединяются различныя содержанія внутренняго опыта. И при этомъ, по Лотце, наша вѣра въ единство души основана не на томъ, что мы сами представляемся себѣ чѣмъ-то единымъ, но на томъ, что вообще мы можемъ представляться себѣ. Если бы даже мы представлялись себѣ совсѣмъ иначе, напримѣръ, казались бы себѣ безсвязнымъ множествомъ, то все-таки мы принуждены были бы заключать о необходимомъ единствѣ нашего существа, вслѣдствіе одной уже возможности казаться себѣ тѣмъ или инымъ. Такимъ образомъ даже вопреки тому, что самонаблюденіе показывало бы намъ въ качествѣ нашего собственнаго образа, разумъ заставлялъ бы насъ признать себя единствомъ. Не въ томъ дѣло, чѣмъ сознаніе является себѣ; но если оно вообще можетъ являться себѣ или если ему можетъ являться что-нибудь другое, то это возможно лишь въ томъ случаѣ, если оно по природѣ своей обла-

даетъ совершеннымъ единствомъ, къ которому оно и сводитъ разнообразіе всего являющагося ему.

Декартъ умозаключалъ отъ даннаго въ опытѣ непосредственнаго самосознанія („я“) къ существованію духовной субстанціи. По Лейбницу, духовная субстанція сама дана въ непосредственномъ опытѣ. Лотце же находитъ, что субстанціальность души можно доказать изъ свойства сознанія являться себѣ чѣмъ-либо. Такимъ образомъ у каждаго изъ нихъ особое доказательство субстанціальности души.

При опредѣленіи сущности души съ качественной стороны даются слѣдующіе отвѣты: 1) душа есть особаго рода *тѣло* (Тертулліанъ, по ученію котораго воздухообразная душа по виду совершенно сходна съ тѣломъ человѣка; Арнобій, Гоббсъ) или *совокупность тѣлецъ* (Демокритъ: гладкіе, круглые, подвижные атомы): это—формулы субстанціалистическаго матеріализма; 2) душа есть *движеніе матеріальныхъ частицъ* (формула актуалистически-матеріалистическая); 3) душа есть частный видъ *энергіи* (Оствальдъ); 4) душа—принципъ *жизни* и движенія, *жизненная сила* (Аристотель, виталисты); 5) душа имматеріальное существо духовной природы (формула субстанціалистическаго спиритуализма); 6) душа—единый процессъ или рядъ процессовъ духовной природы (формула актуалистическаго спиритуализма); 7) душа есть группа элементовъ, которые сами по себѣ не являются ни физическими, ни психическими, разсматриваемая съ особой точки зрѣнія (Махъ).

При опредѣленіи сущности души съ количественной точки зрѣнія были высказаны три основныхъ точки зрѣнія: 1) наша душа есть лишь кажущееся единство; на самомъ дѣлѣ, она представляетъ собой множество самостоятельныхъ единицъ—группу элементовъ или рядъ процессовъ (такъ Демокритъ считаетъ душу совокупностью атомовъ; Протагоръ, Юмъ, Махъ—суммой ощущеній, Спиноза понимаетъ душу, какъ рядъ идей, Джонъ Стюартъ Милль—какъ нить состояній сознанія) [1]); 2) наша душа есть подлинная единица, она представляетъ истинную индивидуальность, которую нельзя разложить на части и которая сама не можетъ быть частью другого индивидуальнаго существа (таково ученіе Декарта, Лейбница и др., обычно оно связывается съ признаніемъ множества индивидуальныхъ душъ, хотя въ

[1]) Вспомнимъ здѣсь выраженіе Бюхнера, что Флурансъ вырѣзывалъ у своихъ курицъ „душу“ кусками.

началѣ XVIII вѣка одинъ послѣдователь Мальбранша полагалъ, что онъ—единственное существо въ мірѣ); 3) отдѣльныя души—частныя проявленія одной высшей души (міровую душу признавало большинство греческихъ мыслителей; въ новое время міровую душу признаютъ Шеллингъ и Фехнеръ; послѣдній говоритъ, что только при допущеніи міровой души понятно духовное общеніе человѣчества, самое обширное сознаніе—Богъ, вселенная—его тѣло); сюда же слѣдуетъ отнести ученіе, что отдѣльныя души представляютъ собой лишь моменты въ развитіи мірового первоначала (Гераклитъ, Гегель).

Отмѣтимъ еще ученія о душѣ Локка и Канта. Локкъ не имѣетъ опредѣленнаго взгляда на сущность души. Можетъ быть, душа матеріальна; можетъ быть она нематеріальна. Рѣшеніе этого вопроса выходитъ за предѣлы нашей способности познанія. Въ особенности послѣ того, какъ Ньютонъ открылъ силу притяженія матеріи, Локкъ сталъ склоняться къ мысли, что ученіе о матеріальности человѣческой души, можетъ быть, и состоятельно. Подобно тому, какъ нѣтъ никакой необходимой связи между идеею матеріи (т. е. протяженной и плотной субстанціи) и идеею силы притяженія, точно такъ же нѣтъ необходимой связи между идеею матеріи и идеею мышленія. И если тѣмъ не менѣе матерія обладаетъ силою притяженія, то почему бы ей не обладать также способностью мышленія? Итакъ, возможно, что человѣческая душа матеріальна. Но это только гипотеза, которая имѣетъ за себя столько же данныхъ, сколько и противоположное предположеніе о нематеріальности человѣческой души. „Я говорю только (пишетъ Локкъ), что возможно, то-есть не заключаетъ никакого противорѣчія, предположеніе, что всемогущій нематеріальный духъ Богъ могъ, если Ему было благоугодно, дать нѣкоторымъ частицамъ матеріи силу мышленія и движенія. Этимъ я совсѣмъ не хочу ослаблять вѣры въ нематеріальность души. При помощи нашихъ идей можно сдѣлать въ высшей степени вѣроятнымъ, что мыслящая субстанція нематеріальна“.

Кантъ находитъ, что всякое доказательство субстанціальности души сводится къ паралогизму, т. е. къ силлогизму, ложному по формѣ. Этотъ паралогизмъ, по Канту, имѣетъ слѣдующій видъ.

Первая посылка: То, что можетъ быть только субъектомъ нашихъ сужденій (и никогда предикатомъ), есть субстанція.

Вторая посылка: Я, какъ мыслящее существо, составляю субъектъ всѣхъ моихъ возможныхъ сужденій (и никогда не являюсь предикатомъ).

Заключеніе: Слѣдовательно, я, какъ мыслящее существо (душа),—субстанція.

Этотъ силлогизмъ есть паралогизмъ, такъ какъ онъ заключаетъ въ себѣ ошибку, извѣстную въ логикѣ подъ названіемъ quaternio terminorum. Кромѣ „я“ и „субстанція“ въ это умозаключеніе входитъ понятіе „субъектъ“, которое имѣетъ разное значеніе въ первой и второй посылкахъ: въ первой посылкѣ это—субъектъ, *о которомъ* высказывается сужденіе; во второй—субъектъ, *который* высказываетъ сужденіе.

По Канту, душа, Богъ и міръ суть идеи разума, т. е. это такія понятія, которымъ не можетъ быть соотвѣтствія въ опытѣ; это только идеальныя построенія нашего разума, который пользуется ими для того, чтобы придать завершенную форму опыту. Итакъ, по Канту, душа есть понятіе, которому въ опытѣ не соотвѣтствуетъ никакой предметъ.

Изъ другихъ проблемъ философіи духа упомянемъ вопросъ *о первичной функціи души* и вопросъ *о законахъ, по которымъ протекаетъ душевная жизнь*. Въ рѣшеніи вопроса о первичной функціи души главный споръ ведется между *интеллектуалистической* теоріей, которая считаетъ основной познавательную сторону души, и *волюнтаризмомъ*, который усматриваетъ самую существенную дѣятельность души въ волѣ. Интеллектуалисты въ воззрѣніи на душу—Декартъ, Спиноза, Юмъ, Гербартъ и др. Такъ, Декартъ считаетъ мышленіе аттрибутомъ душевной субстанціи; по Гербарту, „чувствованія и воля суть лишь побочные продукты дѣятельности представленій, а не самостоятельные, равноправные элементы наряду съ послѣдними“. Волюнтаристы—Дунсъ Скотъ, Фихте, Шопенгауэръ, Вундтъ, Паульсенъ и др. Надъ противоположностью интеллектуализма и волюнтаризма возвышается точка зрѣнія, которая первичнымъ фактомъ сознанія считаетъ нѣкоторое *недифференцированное цѣлое*. Такъ, по Геффдингу, „одинъ изъ общихъ законовъ развитія—тотъ, что неопредѣленное и однородное предшествуетъ опредѣленому и разнородному“; прилагая этотъ законъ къ душевной жизни, Геффдингъ полагаетъ, что въ начальномъ состояніи сознательной жизни „ощущеніе, чувство удовольствія или неудовольствія и позывъ къ движенію образуютъ неопредѣленное цѣлое“. Также, по мнѣнію Кюльпе, исходный пунктъ душевной жизни—недифференцированное цѣлое, изъ котораго постепенно дифференцируются какъ интеллектуальныя, такъ и волевыя явленія.

Вопросъ о законахъ, по которымъ протекаетъ душевная жизнь, рѣшается различно *ассоціаціонизмомъ и апперцепціонизмомъ*. Ассоціаціонизмъ есть ученіе, которое признаетъ въ сознаніи самостоятельные простые элементы (психологическій атомизмъ) и всю душевную жизнь объясняетъ комбинированіемъ этихъ элементовъ по извѣстнымъ законамъ—смежности и сходства (такимъ образомъ здѣсь „всякое возникновеніе новыхъ продуктовъ объясняется комбинаціей прежде существовавшихъ элементовъ“) Ассоціаціонизмъ признаетъ строгую закономѣрность въ жизни сознанія и понимаетъ душевную жизнь, какъ пассивный процессъ. Апперцепціонная теорія подчеркиваетъ активный и творческій характеръ сознанія и открываетъ въ сознаніи центръ, связующій состоянія его въ единство. Апперцепція характеризуется сознаніемъ собственной произвольной дѣятельности и соединеніемъ многаго въ единство. Ассоціаціонизмъ развился преимущественно въ Англіи (Юмъ, Гертли, Бэнъ, Спенсеръ и др.), апперцепціонизмъ—въ Германіи (Вундтъ). Синтезъ ассоціаціонной и апперцепціонной теорій представляетъ точка зрѣнія, которая смотритъ на ассоціаціи, какъ на проявленія активно-синтезирующей функціи сознанія. Такъ, по Гефдингу, законы ассоціаціи представляютъ собой просто формы, въ которыхъ проявляется единство и активность сознанія.

§ 55. Центральнымъ вопросомъ соціальной философіи (соціологіи) является *понятіе объ обществѣ*. Здѣсь можно отмѣтить три основныхъ точки зрѣнія: 1) общество—простой аггрегатъ индивидовъ, существуютъ только отдѣльныя лица со своими потребностями и интересами (атомистическая теорія общества, господствовавшая въ XVIII вѣкѣ); 2) общество—организмъ; понятіе организма изъ области біологіи перенесъ въ соціологію Спенсеръ, положившій основаніе органической теоріи общества, которая слишкомъ далеко провела аналогію между обществомъ и организмомъ; 3) общество—не организмъ и не аггрегатъ, но *организація*; соціальная жизнь есть жизнь *надъорганическая*. Уже Аристотель высказалъ мысль, что общество „по природѣ существуетъ раньше,“ чѣмъ отдѣльный человѣкъ. Выраженіе „по природѣ раньше“ здѣсь слѣдуетъ понимать не во временномъ смыслѣ (вѣдь человѣкъ и общество сосуществуютъ) а по понятію (въ идеѣ): природа человѣка раскрывается только въ болѣе высокомъ единствѣ—въ обществѣ, человѣкъ сознаетъ себя частью цѣлаго, онъ по природѣ соціальное существо и имѣетъ естественное влеченіе къ жизни въ обществѣ. Дѣйствительно, необходимо признать, что индивидъ существуетъ только

въ обществѣ, отдѣльный индивидъ есть лишь „изолированный путемъ абстракціи субъектъ.“ Человѣчество реальнѣе индивида. Люди умираютъ, но дѣла ихъ живутъ; прошлыя поколѣнія связаны съ будущими; внутренняя связь соединяетъ людей между собой; мы—продуктъ предковъ и общества.

Вторая основная проблема соціальной философіи—вопросъ о факторахъ и законахъ соціальнаго развитія. *Экономическій матеріализмъ* видитъ въ экономическихъ отношеніяхъ „движущія силы“ соціальнаго развитія. По ученію Карла Маркса, экономическая структура общества представляетъ собой широкую основу, надъ которой возвышается юридическая и политическая надстройка и которой соотвѣтствуютъ опредѣленныя общественныя формы сознанія; способомъ производства средствъ для матеріальной жизни обусловливается соціальный, политическій и духовный процессъ жизни вообще; не сознаніе человѣка обуславливаетъ его жизнь, а, наоборотъ, общественная жизнь обуславливаетъ сознаніе. По ученію экономическаго матеріализма, государство есть „направленіе въ объединяющей формѣ экономическихъ потребностей класса, руководящаго производствомъ“; высшія проявленія духовной жизни—мораль, философія и религія также всецѣло зависятъ отъ экономическихъ отношеній. Всѣ соціальныя измѣненія имѣютъ своимъ корнемъ борьбу классовъ на почвѣ экономическихъ интересовъ. Экономическій матеріализмъ есть одинъ изъ видовъ *соціологическаго натурализма*. Послѣднимъ терминомъ обозначается направленіе въ соціальной философіи, которое указываетъ реальный базисъ соціальнаго развитія во вліяніи природы (климатъ, почва, естественныя богатства страны), борьбѣ расъ (ученіе Гумповича) ростѣ населенія и т. п. Противоположное направленіе—*идеологія* основной соціальной эволюціи признаетъ сознаніе, духовную дѣятельность. Такъ, основатель соціологіи Огюстъ Контъ сводитъ соціальную эволюцію къ умственному развитію. Его мысль развиваетъ Кетле слѣдующимъ образомъ: „Внѣ науки не существуетъ ничего дѣйствительно прогрессивнаго. Всѣ способности человѣка, не обоснованныя на наукѣ, по самому существу своему стаціонарны и ихъ законы—законы неподвижности, всѣ другія развиваются только въ зависимости отъ науки. Поэтому наука могла бы дать масштабъ развитія человѣчества“. Гегель со своими послѣдователями видитъ въ исторіи только развитіе идей. По мнѣнію Фуллье, успѣхи промышленности, законы и нравы находятъ свое объясненіе въ научномъ, моральномъ и религіозномъ умозрѣніи данной эпохи. Въ свою очередь, состо-

яніе науки, морали и религіи „опредѣляется высшими метафизическими умозрѣніями". „Высшее движеніе мысли (говоритъ онъ) опережаетъ и увлекаетъ за собой низшее... Высшее умозрѣніе, кажущееся столь отдаленнымъ отъ практической жизни и исторіи, на самомъ дѣлѣ, заключаетъ въ себѣ ихъ объясненіе". Противъ такого интеллектуалистическаго пониманія соціальной эволюціи возражали, указывая на то, что поступками людей руководятъ не столько идеи, сколько чувства и страсти. Киддъ основнымъ факторомъ общественной эволюціи считаетъ религію. *Реалъ-идеалистическое пониманіе* соціальной эволюціи удѣляетъ одинаковое вниманіе какъ внѣшнему, такъ и внутреннему фактору: взаимодѣйствіе природы и человѣка создаетъ культуру и исторію. Первоначально человѣкъ находился въ непосредственномъ подчиненіи природѣ, но изобрѣтеніе средствъ производства дало человѣку власть надъ природой, съ того времени рабство человѣка передъ внѣшней природой замѣнилось экономической зависимостью отъ общества, развитіе производительныхъ силъ дѣлаетъ эту зависимость болѣе тѣсной и менѣе тяжелой. Причина, почему изъ всего животнаго міра только человѣкъ сталъ господствовать надъ природой, лежитъ въ развитіи интеллекта.

Что касается законовъ соціальнаго развитія, то необходимо замѣтить, что соціальная эволюція есть частный видъ космической эволюціи (см. выше § 50).

Глава IV.

Проблема оцѣнки.

§ 56. Детерминистическія философскія системы въ сущности устраняютъ проблему оцѣнки: для нихъ нѣтъ существенной разницы между бытіемъ и долженствованіемъ, нѣтъ различія между закономъ природы и закономъ нравственности. Съ точки зрѣнія детерминизма особая постановка проблемы оцѣнки является излишней, эта проблема есть, по ихъ мнѣнію, проблема „мнимая.“ Все совершается по законамъ природы съ естественной необходимостью; добро и зло, красота и безобразіе — чисто субъективныя мнѣнія.

Въ противоположность отрицанію проблемы оцѣнки встрѣчается взглядъ, что вся задача философіи сводится къ тому, чтобы быть наукой о цѣнностяхъ, имѣющихъ всеобщее значеніе. Таково мнѣніе Виндельбанда, который различаетъ три вида всеобщихъ цѣнностей: истину въ мышленіи, добро въ желаніяхъ и дѣятельности и красоту въ области ощущеній. Философія, по его опредѣленію, есть критическая наука объ истинѣ, добрѣ и красотѣ.

Во главѣ философскихъ дисциплинъ, относящихся къ проблемѣ оцѣнки, должна стоять общая теорія цѣнности, которая изслѣдуетъ сущность цѣнности, виды и степени основныхъ цѣнностей, проводитъ различіе между индивидуально-субъективными и всеобще-значимыми цѣнностями, между цѣнностями истинными и фиктивными, низшими и высшими, устанавливаетъ масштабъ и критерій цѣнности. Впервые идея общаго ученія о цѣнности были высказана Гербартомъ. Въ настоящее время общая теорія цѣнности едва нарождается. Общая теорія цѣнности должна обслуживать этику, философію права, практическую соціологію, философію исторіи, эстетику и философію религіи (нравственно-хорошее есть лишь частный случай „хорошаго“,

перечисленныя дисциплины имѣютъ своимъ содержаніемъ различные виды „хорошаго“).

§ 57. Этика есть наука о нравственныхъ цѣнностяхъ и принципахъ. Она изслѣдуетъ сущность нравственно-цѣнныхъ поступковъ и ихъ развитіе, построяетъ нормы нравственнаго поведенія и указываетъ типическіе способы примѣненія ихъ въ жизни (моральная казуистика). Мы разсмотримъ слѣдующіе основные вопросы этики: 1) предметъ нравственной оцѣнки, 2) происхожденіе нравственности, 3) нравственные мотивы, 4) объектъ нравственнаго велѣнія и 5) нравственныя цѣли.

Предметъ нравственной оцѣнки первоначально полагали въ *результатѣ* дѣйствія, то-есть оцѣнивали поступки по ихъ объективнымъ слѣдствіямъ: отдѣльныя дѣйствія называли хорошими или дурными въ зависимости отъ того, имѣли ли они полезныя или вредныя слѣдствія. Затѣмъ оцѣнка была перенесена *на самые поступки*: независимо отъ мотивовъ, опредѣленные поступки считались хорошими, другіе дурными. Прогрессъ здѣсь заключался въ томъ, что отвѣтственность стали полагать въ томъ, что въ нашей власти. Результатъ дѣйствія есть нѣчто внѣшнее, для дѣйствующаго лица непредусмотримое въ своей конкретной формѣ, между тѣмъ какъ каждый воленъ совершать тѣ или иные поступки. Однако, одинъ и тотъ же поступокъ мы можемъ совершать, руководствуясь различными (до противоположности) мотивами. Дальнѣйшимъ шагомъ было то, что нравственная оцѣнка была перенесена на *намѣреніе*, изъ котораго исходитъ поступокъ: поступокъ хорошъ, если онъ проистекаетъ изъ благого намѣренія (Демокритъ, Платонъ, Аристотель, христіанская этика). Позже приходятъ къ мысли, что въ отдѣльныхъ поступкахъ проявляется *существо* даннаго человѣка. Кантъ и Шопенгауэръ признаютъ для человѣка свободу *быть* такимъ или инымъ, но отрицаютъ возможность для человѣка съ даннымъ характеромъ при данныхъ условіяхъ поступать иначе, чѣмъ онъ поступаетъ. Человѣкъ отвѣтственъ за свой характеръ, за общій строй своей личности, а не за отдѣльные поступки. Наконецъ, высказывается взглядъ, что характеръ каждаго человѣка есть продуктъ предковъ, окружающей среды, общества, воспитателей и т. д. „Человѣкъ поступаетъ всегда хорошо (говоритъ Ницше). Мы не обвиняемъ природу въ безнравственности, когда она посылаетъ намъ грозу и дѣлаетъ насъ мокрыми; почему же мы называемъ безнравственнымъ человѣка, который намъ вредитъ?“ Въ качествѣ возраженія на это мнѣніе мы напомнимъ, что человѣкъ не есть совершенно пассив-

ное орудіе въ рукахъ природы и общества и что для него возможна самодѣятельность въ образованіи своего характера.

Въ рѣшеніи вопроса *о происхожденіи нравственности* существуютъ два главныхъ направленія: авторитарная и автономная этика. *Авторитарная (или гетерономная) этика* возникновеніе нравственности и основаніе ея видитъ *въ волѣ авторитета*. Нравственныя требованія установлены авторитетомъ и въ силу этого сохраняютъ свое обязательное для всѣхъ значеніе. Такими авторитетами признаются или Богъ (церковь) или государство, или общество. Религіозное обоснованіе этики—въ христіанствѣ (у отцовъ церкви и схоластиковъ): существованіе и значимость нравственныхъ требованій покоится на волѣ Бога. Политическую гетерономію этики проводятъ Гоббсъ и Кирхманъ. Своей санкціей нравственныя требованія обязаны государству. Что хорошо и что дурно, устанавливаютъ законодатели. Хорошо то, чего требуетъ законъ, дурно то, что онъ запрещаетъ. Свободѣ совѣсти не должно быть мѣста. По мнѣнію Кирхмана, нравственно то, что повелѣваетъ авторитетъ; нравственность можетъ мѣняться, такъ какъ сама по себѣ она не имѣетъ никакого содержанія: любое предписаніе становится нравственнымъ, какъ скоро его потребуетъ авторитетъ; вся сущность нравственности—въ санкціи авторитета. За гетерономное обоснованіе нравственности высказывается также Циглеръ: нравственная оцѣнка принадлежитъ обществу, а не индивиду; хорошо то, что считаетъ хорошимъ общество. *Автономная этика* учитъ, что нравственность по происхожденію самостоятельна, независима ни отъ воли Бога, ни отъ человѣческихъ учрежденій, и что санкція нравственныхъ поступковъ—не во внѣшнихъ предписаніяхъ. Идея независимости нравственности отъ религіи впервые была высказана французскимъ скептикомъ Шарономъ. По мнѣнію Шефтсбери, религія искажаетъ нравственность заискиваніемъ у Бога, надеждой на награду и страхомъ передъ наказаніемъ. Этическую автономію особенно защищали, съ одной стороны, Кантъ и Фихте, съ другой, Штирнеръ и Ницше. По Канту, нравственный законъ человѣкъ самъ (какъ ноуменъ) даетъ самому себѣ (какъ феномену). Нравственный законъ не можетъ быть закономъ Бога, природы или исторіи, но предполагаетъ человѣка, какъ самозаконодателя. Противъ признанія авторитетовъ въ этикѣ выступаетъ Штирнеръ. По его мнѣнію, не должно служить ни Богу, ни идеѣ, ни человѣчеству, ни обществу, ни другому человѣку: „*я*“ не должно служить „*ты*“; „мнѣ“ нѣтъ никакого дѣла ни до чего иного, кромѣ самого

себя; у меня нѣтъ ничего выше меня; всѣмъ, міромъ и людьми, должно пользоваться для своего наслажденія. Также Ницше не признаетъ никакихъ авторитетовъ въ этикѣ. Автономная этика учитъ, что люди собственными силами, сами по себѣ пришли къ установленію нравственности—благодаря интуиціи или путемъ опыта. *Этическій апріоризмъ (или абсолютизмъ)* считаетъ нравственное самодостовѣрнымъ. Совѣсть, производящая нравственную оцѣнку, первична, непосредственна, абсолютна. Нравственныя сужденія независимы отъ опыта: они имѣютъ свой источникъ въ разумѣ, которому они врождены (*раціонализмъ*), или они выражаютъ законъ самого разума (*формализмъ Канта*), или они непосредственно усматриваются (*интуиціонизмъ*, развившійся главнымъ образомъ въ Англіи). *Этическій эмпиризмъ (или релятивизмъ)* отрицаетъ существованіе врожденныхъ нравственныхъ принциповъ, идей, сужденій, чувствъ и выводитъ все содержаніе нравственности изъ опыта. Эмпиризмъ есть релятивистическое ученіе, поскольку въ немъ признается историческая, соціальная и національная обусловленность нравственности. Онъ часто принимаетъ эволюціонную форму, признавая развитіе этической жизни, измѣненіе нравственныхъ цѣлей и сужденій, различіе содержанія нравственности въ зависимости отъ ступени развитія. Попытку примирить этическій апріоризмъ съ эмпиризмомъ дѣлаетъ Спенсеръ, который, признавая наличность нравственныхъ интуицій у современнаго человѣка, считаетъ ихъ унаслѣдованнымъ нравственнымъ опытомъ предковъ.

Отмѣтимъ еще теорію *этическаго эволюціонизма*, по которой въ нравственной области нѣтъ ничего постояннаго, устойчиваго, существуютъ *лишь законы моральнаго развитія*.

Въ рѣшеніи вопроса *о нравственныхъ мотивахъ*—два главныхъ направленія: *мораль рефлексіи* (или этическій интеллектуализмъ) и *мораль чувства* (или эмоціональная этика). Мораль рефлексіи видитъ побудительныя основы нравственнаго поведенія—въ интеллектѣ (разсудкѣ или разумѣ), мораль чувства—въ эмоціональной жизни. Представители этическаго интеллектуализма—Сократъ, Платонъ, Аристотель, стоики, Гоббсъ (нравственность состоитъ въ правильномъ взвѣшиваніи слѣдствій нашихъ поступковъ, безнравственность—въ ошибкѣ ума, ложномъ умозаключеніи), Лейбницъ (нравственное поведеніе основывается на ясныхъ представленіяхъ, безнравственное—на смутныхъ, къ послѣднимъ принадлежатъ чувствованія), Кантъ (поступокъ, вытекающій изъ естественныхъ склонностей и чувствъ, не мора-

ленъ; всякое чувство патологично), Гегель и др. Къ морали чувства слѣдуетъ отнести христіанскую этику (любовь, какъ движущая сила нравственности), большинство англійскихъ философовъ (по ихъ мнѣнію, идеи сами по себѣ не могутъ стать мотивами воли, источникъ поступковъ—чувство: моральное поведеніе основывается на симпатіи, безкорыстной любви), Вольтеръ, Руссо, Шопенгауэръ (послѣдній выводитъ нравственное поведеніе изъ чувства состраданія) и др. Изъ представителей промежуточной точки зрѣнія, признающей въ области морали какъ эмоціональные, такъ и интеллектуальные мотивы, упомянемъ Локка, Спинозу, Гербарта, Кюльпе.

На вопросъ: „что является объектомъ нравственнаго дѣянія?“ различные отвѣты даютъ *этическій индивидуализмъ* и *этическій универсализмъ*. Этическій индивидуализмъ послѣдней цѣлью нравственнаго дѣйствія считаетъ отдѣльныхъ людей. По этому воззрѣнію, только индивиды подлинно реальны, общество—только продуктъ ихъ и имѣетъ смыслъ лишь какъ средство къ ихъ сохраненію и развитію. Если въ качествѣ главнаго объекта нравственнаго дѣйствія признается самъ дѣйствующій субъектъ, то мы имѣемъ мораль *эгоизма* въ широкомъ смыслѣ слова. Мораль эгоизма можетъ быть связана или съ полнымъ пренебреженіемъ къ чужимъ интересамъ (Штирнеръ) или съ признаніемъ ихъ (ученіе о томъ, что свой собственный „хорошо понятый интересъ“ требуетъ признанія интересовъ другихъ людей). Другую разновидность этическаго индивидуализма представляетъ мораль альтруизма, которая считаетъ объектомъ истинной нравственности только другихъ людей. Сторонники эгоистической теоріи морали—эпикурейцы, Гоббсъ (по его мнѣнію, доброжелательное отношеніе къ другимъ есть лишь средство для осуществленія своего благосостоянія), Спиноза (влеченіе къ самосохраненію, какъ источникъ всей нравственности). Гельвецій (себялюбіе, т. е. стремленіе къ удовольствію и отвращеніе отъ неудовольствія,—единственный мотивъ нашихъ поступковъ), Штирнеръ и Ницше. Ницше считаетъ нелѣпостью, чтобы человѣкъ жилъ ради другихъ людей, а не для самого себя. Жить для другихъ невозможно уже потому, что для того, чтобы существовать, нужно очень много дѣлать для себя; человѣкъ, который ничего не дѣлалъ бы для себя, не могъ бы жить. Сверхъ того, жизнь для другихъ предполагаетъ, что существуютъ безсердечные эгоисты, которые принимаютъ отъ другихъ жертвы; т. е. „высшая нравственность для того, чтобы продолжать существовать, должна была бы прямо требовать существованія

безнравственности". „Человѣкъ, говоритъ Ницше, не любитъ ни отца, ни матери, ни жены, ни дѣтей, а всегда лишь пріятныя ощущенія, которыя они ему доставляютъ". Ницше понимаетъ мораль, какъ самораздѣленіе человѣка: одну часть самого себя (свою мысль, желаніе, созданіе) человѣкъ любитъ больше, чѣмъ другую; онъ раздѣляетъ свое существо и приноситъ одной части себя въ жертву другую. Представители теоріи „хорошо понятаго интереса" говорятъ, что, содѣйствуя благу другихъ, мы создаемъ свое собственное счастіе, подобно тому какъ отъ здоровія всего тѣла зависитъ благосостояніе отдѣльнаго члена его. Хорошо понятый интересъ требуетъ работы на благо другихъ. Но корень послѣдней—въ собственномъ интересѣ дѣйствующаго лица. „Не воображай, говоритъ Бентамъ, что люди пошевелятъ хотя бы своимъ мизинцемъ въ твою пользу, если они не будутъ ясно видѣть въ этомъ своей пользы; но они будутъ хотѣть оказать тебѣ услугу, если замѣтятъ, что этимъ они служатъ сами себѣ". Сторонники теоріи альтруизма—Бэконъ, Шефтсбери, Адамъ Смитъ, Лейбницъ, Огюстъ Контъ, Ч. Дарвинъ, Спенсеръ, Толстой и др. Они указываютъ на существованіе безкорыстной любви. Любить значитъ радоваться счастію другого. Такимъ образомъ въ фактѣ любви источникъ собственнаго удовольствія—въ счастіи другого. Хорошій человѣкъ—тотъ, который разумно любитъ всѣхъ.

Въ противоположность этическому индивидуализму въ различныхъ его видахъ *этическій универсализмъ* видитъ объектъ нравственнаго велѣнія не въ отдѣльныхъ лицахъ, а въ сверхличномъ, универсальномъ началѣ (общество, человѣчество, понимаемыя не какъ аггрегатъ отдѣльныхъ личностей; духовное творчество и т. д.). Этическій универсализмъ подчиняетъ частное общему. Въ древности Гераклитъ училъ, что высшая цѣль заключается въ томъ, чтобы всѣмъ существомъ своимъ предаться Логосу (вселенскому разуму) и всѣмъ пожертвовать этому высшему началу. Кюльпе различаетъ столько видовъ универсализма, сколько существуетъ формъ общенія (универсализмъ соціальный, политическій, національный и гуманитарный). Фактически мы нерѣдко попадаемъ въ такое положеніе, что приходится выбирать между благомъ индивидовъ и благомъ болѣе общаго характера. Кюльпе полагаетъ, что должно отстаивать наиболѣе широкую форму универсализма (гуманитарную, для которой объектъ нравственныхъ стремленій—все человѣчество). „Мнѣніе, что лишь отдѣльныя личности могутъ быть конкретными точками приложенія нравственнаго хотѣнія, непосредственно опровергается

возрастающимъ развитіемъ соціальныхъ, политическихъ, національныхъ и гуманитарныхъ силъ".

Переходимъ къ вопросу о нравственныхъ цѣляхъ. Это — вопросъ о содержаніи нравственности: что такое благо по своему содержанію? что должны мы цѣнить выше всего? какую конечную цѣль преслѣдуютъ добродѣтели? *Этическій формализмъ* учитъ, что нравственное поведеніе не имѣетъ никакого отношенія къ содержанію или цѣлямъ поступка. Не содержаніе, а форма характеризуютъ нравственную волю. Нравственно хороша воля, если она имѣетъ такую форму, что можетъ стать принципомъ всеобщаго поведенія. У нравственной воли нѣтъ никакой цѣли, она есть самоцѣль. Таково ученіе Канта. Различными направленіями въ опредѣленіи нравственной цѣли являются субъективизмъ и объективизмъ. *Субъективизмъ, или эвдемонизмъ*, конечной цѣлью нравственнаго поведенія считаетъ *счастіе*—свое или чужое. Все живое по природѣ стремится къ счастію, счастіе—единственный побудительный мотивъ всего существованія человѣка. Истинный смыслъ жизни—въ счастіи. Идея счастія есть наивысшая норма для нравственной оцѣнки. Такъ, по Дерингу, удовольствіе—послѣдняя цѣнность для каждаго человѣка; объективная же цѣнность моей личности—въ той суммѣ удовольствій, которую получаютъ благодаря мнѣ другія чувствующія существа. На вопросъ, въ чемъ же заключается истинное счастіе, отвѣты расходятся. *Гедонизмъ* видитъ послѣднюю цѣль жизни въ наслажденіи. Та форма гедонизма, которая отдаетъ чувственнымъ наслажденіямъ предпочтеніе передъ остальными удовольствіями, называется этическимъ матеріализмомъ. Таково было въ древности ученіе киренской школы, которая отрицала единую цѣль всей жизни и признавала цѣнность только отдѣльныхъ моментовъ жизни, посвященныхъ чувственнымъ удовольствіямъ. Тѣлесныя наслажденія лучше духовныхъ, тѣлесныя страданія сильнѣе духовныхъ. Въ новое время этическимъ матеріалистомъ является Ламетри, который говоритъ, что цѣль жизни сладострастіе. Вторая форма гедонистическаго ученія—отрицательный гедонизмъ, который, считая страданія сильнѣе наслажденій, видитъ цѣль жизни—въ свободѣ отъ тѣлесныхъ и душевныхъ страданій. Такъ циники, признавая наслажденія мнимыми благами, учили, что цѣль нашей жизни—избѣгать страданій. Третья форма гедонистическаго ученія, признавая благомъ наслажденіе, отдаетъ предпочтеніе наслажденіямъ духовнымъ (какова, напримѣръ, „чистая радость" отъ произведеній искусства, научной работы и т. п.). Вообще гедонистъ—тотъ,

кто во всемъ ищетъ только наслажденія, кто ставитъ наслажденіе послѣдней цѣлью всѣхъ своихъ стремленій; существуютъ разные гедонистическіе типы людей, начиная съ чувственнаго сластолюбца и кончая утонченнымъ эстетомъ. Критика гедонизма исходитъ изъ положенія, что погоня за мимолетными наслажденіями приводитъ къ прямо противоположнымъ слѣдствіямъ. *Эвдемонизмъ въ тѣсномъ смыслѣ* полагаетъ цѣлью нравственныхъ стремленій длительное прочное благополучіе, какъ состояніе полнаго, гармоническаго удовлетворенія всѣхъ потребностей. Такъ, эпикурейцы, исходя изъ мысли, что слѣдуетъ пользоваться всѣми удовольствіями, если они не несутъ въ качествѣ своихъ слѣдствій страданій, приходятъ къ выводу, что главныя условія счастливой жизни—отсутствіе тѣлесныхъ страданій и духовныя радости (требуется умѣренность въ чувственныхъ наслажденіяхъ, такъ какъ только въ этомъ случаѣ удовольствія въ нашей жизни будутъ преобладать надъ неудовольствіями). Эвдемонизмъ называется *утилитаризмомъ*, если цѣлью нравственнаго поведенія считается возможно большая сумма счастія всѣхъ людей. Бентамъ говоритъ, что конечной цѣлью нашихъ стремленій должно быть „наибольшее счастіе наибольшаго числа людей“, причемъ каждый человѣкъ долженъ считаться за единицу. Онъ строитъ „моральную ариѳметику“ для вычисленія суммы удовольствій и страданій, проистекающихъ отъ нашихъ дѣйствій. Въ качествѣ особой формы эвдемонизма можно отмѣтить *трансцендентный эвдемонизмъ* христіанской этики, который цѣлью нашей жизни полагаетъ достиженіе загробнаго блаженства души.

Объективизмъ (*или энергизмъ*) выставляетъ объективныя нравственныя цѣли. Если бы человѣчество всегда руководилось только эвдемонистическими мотивами, то оно не могло бы подняться на болѣе высокую культурную ступень. Созданіе объективныхъ цѣнностей требуетъ отъ людей громаднаго напряженія энергіи, тяжелой работы, страданій и самопожертвованія. Задача нравственности—не удовольствіе и счастіе, но созданіе и увеличеніе объективныхъ цѣнностей. Цѣль нравственнаго стремленія—создать соотвѣтствующій высшей нравственной идеѣ *строй жизни*. Нравственный строй жизни заявляетъ свои права на осуществленіе, независимо отъ того, сопряжена ли эта реализація его со страданіями или удовольствіями отдѣльныхъ субъектовъ. Этическій объективизмъ бываетъ индивидуалистическимъ и универсалистическимъ, натуралистическимъ и идеалистическимъ. *Индивидуалистическій объективизмъ*, *или перфекціонизмъ*, высшее нравственное требованіе полагаетъ въ усовершенствованіи

собственнаго и чужого я (Спиноза, Лейбницъ, Вольфъ), *универсалистическій объективизмъ* цѣлью нравственности считаетъ усовершенствованіе общаго развитія человѣчества и увеличеніе связанныхъ съ этимъ объективныхъ цѣнностей (Гегель, Вундтъ). *Натуралистическій объективизмъ* выступаетъ обыкновенно въ біологической формѣ: мораль есть выраженіе развитія человѣческаго вида. Такъ по Тилле, конечная цѣль нравственности—возвышеніе и господство человѣческой расы. Ницше говоритъ: „Быть можетъ, все человѣчество есть лишь одна ограниченная во времени фаза въ развитіи опредѣленнаго животнаго вида“ и цѣль человѣчества видитъ въ созданіи болѣе высокихъ (съ біологической точки зрѣнія) экземпляровъ. *Идеалистическій объективизмъ* усматриваетъ послѣднюю цѣль нравственности въ поступательномъ духовномъ развитіи человѣчества. Нравственная задача—созданіе духовныхъ цѣнностей сверхличнаго характера. Личное совершенство не можетъ быть послѣдней самоцѣлью. Общество и его организація—государство также нельзя считать самымъ высшимъ. Выше ихъ—*идея универсальнаго человѣческаго общества*. Идея гуманности въ смыслѣ гармоническаго соединенія человѣчества для образованія высшей, чистѣйшей, совершеннѣйшей человѣчности направляетъ моральную эволюцію. Эта идея и есть конечная нравственная цѣль, которую открываетъ намъ самъ историческій процессъ развитія нравственности въ качествѣ господствующаго въ немъ *лейтъ-мотива*. Натуралистически-біологическое опредѣленіе конечной нравственной цѣли несостоятельно. „Жизнь не есть наивысшее изъ всѣхъ благъ“ (Шиллеръ въ „Мессинской невѣстѣ“). Здоровая, сильная, біологически мощная жизнь—не высшая цѣнность, она полна значенія лишь какъ средство для духовно-культурнаго развитія. Выше—духовная жизнь, духовное творчество; притомъ не односторонняя интеллектуальная культура, но духовное совершенство во всей полнотѣ его проявленій. Конечная цѣль—одухотвореніе человѣка.

§ 57. Къ этикѣ тѣсно примыкаютъ *философія права* и *практическая соціологія* (соціальная политика). Между тѣмъ какъ общая теорія права изучаетъ методы, основныя понятія и основныя положенія права, а сравнительная наука о правѣ изучаетъ закономѣрность правового развитія вообще, философія права имѣетъ своей задачей раскрытіе *идеи права*. Философія права изслѣдуетъ сущность, смыслъ и цѣль права, она отыскиваетъ прочный масштабъ для сужденія о цѣнности даннаго позитивнаго права и для руководства къ дальнѣйшему развитію его. Философія права начинаетъ съ вопроса: существуетъ ли

общезначимое абсолютное право („неписанный законъ"), основывающееся на человѣческой природѣ и разумѣ или право возникаетъ со временемъ и всецѣло зависитъ отъ народа и эпохи? есть ли естественное право или только позитивное? Въ древности софисты развивали мысль объ условности права; ими была выставлена „теорія силы": по природѣ болѣе сильный властвуетъ надъ болѣе слабымъ, справедливость есть польза власть имущихъ, каждое правительство съ полнымъ правомъ дѣлаетъ закономъ то, что служитъ его собственной выгодѣ. Идею универсальнаго естественнаго права впервые выдвинули стоики: разумъ составляетъ основу человѣка, всѣ люди рождаются съ нимъ; этотъ разумъ есть неписанный законъ, общезначимый для всего человѣчества; онъ есть источникъ права. Ученіе стоиковъ о правѣ, какъ проявленіи мірового разума, перешло въ римскую юриспруденцію, гдѣ естественное право опредѣлялось, какъ „совокупность нормъ, установленныхъ естественнымъ разумомъ между людьми." Въ настоящее время установился взглядъ, что право, какъ особый способъ регулированія общественной жизни, не есть нѣчто первоначальное, но продуктъ историческаго развитія. Но нравственная идея, на которой должно основываться право, есть сверхъ-эмпирическій принципъ, направляющій развитіе права. Право тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ болѣе оно служитъ средствомъ для осуществленія нравственной идеи (созданію объективныхъ цѣнностей, одухотворенію человѣка). Право создаетъ внѣшнія условія для реализаціи нравственной идеи. Право есть соціальная воля, направленная на регулированіе жизни общества. Идея права есть идея гармоническаго порядка, это—сверхъисторическая идеальная цѣль, направляющая историческое развитіе права.

§ 58. *Въ практической соціологіи* существуютъ два главныхъ направленія: индивидуалистическое и соціалистическое. *Индивидуализмъ* учитъ, что правильный строй народно-хозяйственной жизни основывается на самодѣятельности индивидовъ и на свободѣ труда: борьба личныхъ интересовъ приводитъ къ наилучшимъ результатамъ (къ полной гармоніи) и наиболѣе способствуетъ выгодамъ общества, какъ цѣлаго; государство не должно вмѣшиваться въ хозяйственную жизнь (laisser faire, laisser passer), оно должно предоставить неограниченную свободу индивидамъ въ экономической сферѣ (Давидъ Юмъ, физіократы, Адамъ Смитъ, манчестерская школа). Крайній индивидуализмъ есть *анархизмъ*, то-есть полное отрицаніе государства и принудительнаго права, признаніе только свободныхъ ассоціацій и

требованіе уничтоженія господства человѣка надъ человѣкомъ (анархисты Крапоткинъ, Толстой, Штирнеръ и др.). Анархизмъ бываетъ различнымъ, смотря по тому, исходитъ ли онъ изъ крайняго утвержденія интересовъ отдѣльной личности (Штирнеръ) или изъ крайняго отрицанія ихъ (Толстой). „Если бы всѣ были истинными христіанами (пишетъ Лютеръ), то не нужно было бы ни князя, ни царя, ни господина, ни меча, ни права, и не было бы пользы отъ всего этого". Въ этихъ словахъ Лютера мы находимъ критику анархизма, какъ положительнаго ученія. *Соціализмъ* требуетъ принудительной общей работы индивидовъ (всеобщая рабочая повинность) и планомѣрнаго общественнаго распредѣленія благъ. Крайній соціализмъ есть *коммунизмъ*, который требуетъ не только обобществленія средствъ производства (нераздѣльнаго владѣнія землей и капиталомъ) и общественной организаціи производства, но и совмѣстнаго потребленія благъ. Коммунистическую утопію предлагаетъ Платонъ въ своемъ „Государствѣ", гдѣ проводится взглядъ на человѣка, какъ на собственность государства: государство указываетъ каждому индивиду его мѣсто въ общей работѣ, оно не терпитъ соціальныхъ паразитовъ и тунеядцевъ, каждый долженъ работать, никто не имѣетъ права уклоняться отъ назначеннаго ему труда; болѣе того, государственное руководство и контроль охватываютъ всю жизнь человѣка. Высшій идеалъ общественной жизни для Платона—полный и совершенный коммунизмъ; у гражданъ должно быть „все общее", не должно быть никакой собственности; должны быть общими не только средства производства, но также продукты труда, жены и дѣти. Въ Россіи соціализмъ выступалъ въ двухъ главныхъ формахъ: въ народническомъ и марксистскомъ движеніи. *Народничество* есть культъ мужика и идеализація общины, прославленіе общинно-земледѣльческихъ устоевъ жизни русскаго крестьянства; народническое движеніе ставило своей задачей „развить нашу общину въ смыслѣ общинной разработки земли и общиннаго пользованія ея продуктами; сдѣлать изъ „міра" основной элементъ русскаго общественнаго строя, поглотить въ общинной собственности частную" (Лавровъ). Марксизмъ (или ученіе соціаль-демократіи) требуетъ перехода политической власти въ руки рабочей партіи для уничтоженія частной собственности на средства производства и ставитъ своей цѣлью общественную организацію труда и предоставленіе участія въ хозяйственныхъ благахъ только трудящимся. Болѣе умѣренными видами соціализма являются государственный соціализмъ (или катэдеръ-соціализмъ), правовой и этическій соціа-

лизмъ. Представителемъ государственнаго соціализма является Фихте, который считаетъ первой задачей государства обезпеченіе каждому возможности жить своимъ трудомъ. Въ государствѣ не должно быть ни праздныхъ, ни нуждающихся; государство должно наблюдать, чтобы никто не велъ праздной жизни; съ другой стороны, оно должно не допускать нужды, должно заботиться, чтобы каждый своимъ трудомъ могъ пріобрѣсти все необходимое для жизни. Правовой соціализмъ требуетъ только признанія обязанностей общества ко всѣмъ своимъ сочленамъ на основѣ правового порядка. Этическій соціализмъ требуетъ, чтобы производство матеріальныхъ благъ подчинялось нравственной идеѣ. Организація производства должна быть такой, чтобы населеніе имѣло возможность удовлетворять свои матеріальныя и духовныя потребности и чтобы была ограничена роскошь, которая приноситъ физическій и моральный вредъ самому высшему классу.

Конечная цѣль соціальной эволюціи—достиженіе возможно большей гармоніи между индивидомъ и обществомъ. Идеальнымъ состояніемъ было бы, какъ говоритъ Спенсеръ, такое положеніе вещей, чтобы личныя потребности и нужды индивида совпадали съ общественными; чтобы индивидъ, удовлетворяя запросы своей природы, вмѣстѣ съ тѣмъ самопроизвольно выполнялъ соціальныя функціи. Какъ сказалъ уже Аристотель, общественная жизнь имѣетъ своимъ основаніемъ самосохраненіе человѣка, удовлетвореніе его самыхъ насущныхъ потребностей, но въ своемъ развитіи она все болѣе становится средствомъ къ возвышенію жизни человѣка, къ усовершенствованію внѣшнихъ условій ея и возвышенію внутренняго содержанія ея. Соціальная идея, какъ и идея права, имѣетъ своей основой конечную нравственную идею.

Формы соціальнаго общенія, все расширяясь, охватили, наконецъ, все человѣчество. Послѣднимъ словомъ соціальнаго развитія является культурный космополитизмъ. Хотя культурный космополитизмъ сверхнаціоналенъ, однако, онъ не заключаетъ въ себѣ отрицанія національнаго самосознанія. Онъ, говоря образно, не ставитъ человѣка на мѣсто гражданина, но лишь возвышаетъ человѣка надъ гражданиномъ. Наша задача—„служить человѣчеству въ народѣ“. Въ качествѣ идеала, направляющаго историческую жизнь народа, цѣненъ мессіанизмъ, поскольку онъ ставитъ задачей національной жизни служеніе всему человѣчеству. Таковъ былъ русскій мессіанизмъ, который

видѣлъ призваніе Россіи въ томъ, чтобы водворить на землѣ царство правды и добра.

§ 59. *Философія исторіи* изслѣдуетъ сущность и смыслъ историческаго процесса. Ея предметъ—общій характеръ, значеніе и идеальная цѣль историческаго процесса. Поскольку исторія человѣчества есть часть общаго мірового процесса, философское ученіе о ней есть часть космологіи. Поскольку она есть наука объ измѣненіяхъ во времени человѣческаго общества, она совпадаетъ съ динамической соціологіей (въ соціологіи различаютъ статику и динамику: статика изучаетъ соціальную структуру и элементы общества, динамика—общіе законы соціальнаго развитія) Однако, космологія и соціальная философія не устраняютъ спеціальной философско-исторической проблемы. Послѣдняя исходитъ изъ вопроса: есть ли исторія наука индивидуализирующая или генерализирующая? устанавливаетъ ли исторія вѣчные законы природы въ спеціальной области (жизни человѣческихъ обществъ) или она имѣетъ дѣло съ неповторяющимся, индивидуальнымъ, которое имѣетъ для насъ самостоятельное значеніе и не можетъ быть всецѣло сведено къ общимъ законамъ? Если мы будемъ видѣть задачу историческаго знанія только въ исканіи общихъ законовъ, то исторія человѣчества, какъ продуктъ общихъ законовъ природы, будетъ лишь частью естественной исторіи и въ этомъ случаѣ космологія и соціальная философія будутъ заключать въ себѣ все философское ученіе объ историческомъ процессѣ. Но если мы признаемъ, что въ исторіи мы имѣемъ дѣло съ единичнымъ и неповторяемымъ или что въ историческихъ фактахъ имѣютъ значеніе для насъ не только общіе законы, въ нихъ проявляющіеся, но и своеобразныя единичныя явленія, то въ этомъ случаѣ возникаетъ рядъ вопросовъ, которые необходимо выдѣлить въ особую дисциплину—философію исторіи. Генерализирующее направленіе въ исторической наукѣ обезличиваетъ историческую дѣйствительность и не исчерпываетъ всей глубины ея. Мы должны подчеркнуть своеобразную индивидуальность каждаго историческаго явленія, его неповторяемость, его единичный, разовой характеръ. Въ исторіи господствуетъ принципъ творчества и законъ „роста духовной энергіи“, и слѣдствіемъ этого является возникновеніе постоянно новаго, болѣе богатаго, не предусмотримаго и не поддающагося вычисленію. Фактовъ прошлаго—безчисленное множество, но не всѣ они въ одинаковой степени имѣютъ историческое значеніе. Историкъ производитъ отборъ фактовъ, выдѣляя факты значительные, существенные. Чѣмъ же онъ руко-

водствуется при этомъ? Философскимъ міросозерцаніемъ эпохи или школы, къ которой онъ принадлежитъ. Поэтому одинъ историкъ удѣляетъ особое вниманіе дѣяніямъ великихъ людей, другой экономическимъ отношеніямъ и т. д. Въ основѣ историческаго отбора фактовъ лежитъ *отнесеніе къ цѣнности*. Необходимо, чтобы критеріемъ служили объективныя общезначимыя цѣнности, а не чисто субъективныя и мнимыя (какъ, напримѣръ, анекдотическій матеріалъ, если въ немъ нѣтъ ничего характернаго). Итакъ, философской основой исторіи является система цѣнностей. Какъ справедливо говоритъ Эйкенъ, исторія есть „не слѣдованіе по теченію времени, а борьба со временемъ“: возстановляя цѣнныя явленія прошлаго, исторія какъ бы вырываетъ ихъ изъ власти времени, дѣлаетъ ихъ достояніемъ настоящаго и будущаго; такимъ образомъ цѣнное содержаніе прошлаго входитъ въ нашу жизнь и получаетъ подобающее ему непреходящее значеніе. Поэтому исторія расширяетъ и обогащаетъ нашу жизнь: мы усвоиваемъ себѣ все цѣнное, созданное иными эпохами.

Такимъ образомъ философія исторіи есть ученіе объ историческомъ фактѣ (существенную черту послѣдняго она видитъ въ отнесеніи къ цѣнности). Сверхъ того, философія исторіи имѣетъ своимъ предметомъ оцѣнку историческаго процесса, какъ цѣлаго. Можно отмѣтить три главныхъ рѣшенія этого вопроса: 1) Историческій процессъ есть переходъ отъ лучшаго къ худшему (теорія регресса); такой взглядъ проводится у Гезіода въ миѳѣ о пяти вѣкахъ: золотомъ, серебряномъ, мѣдномъ, героическомъ и желѣзномъ; Гермотимъ и Ферекидъ ставятъ въ началѣ мірового развитія совершеннѣйшее начало, изъ котораго возникли менѣе совершенныя вещи; въ новое время Руссо и Толстой находятъ, что жизнь общества становится все хуже и хуже, въ этомъ повинны культура и цивилизація. 2) Историческій процессъ есть переходъ отъ худшаго къ лучшему (теорія прогресса); идею прогресса принесло съ собой христіанство; теорію прогресса принимаетъ Огюстъ Контъ въ своемъ законѣ трехъ стадій развитія человѣчества (человѣчество въ своемъ развитіи проходитъ теологическую, метафизическую и положительную стадіи интеллектуальнаго состоянія, причемъ каждой изъ нихъ соотвѣтствуетъ опредѣленная ступень соціальнаго развитія; послѣднее характеризуется переходомъ отъ военнаго государственнаго строя къ промышленному); на почвѣ теоріи прогресса стоитъ Фихте въ своемъ ученіи о пяти историческихъ періодахъ, изъ которыхъ первый характеризуется господствомъ въ человѣ-

ческихъ отношеніяхъ инстинкта разума, второй—принудительнымъ внѣшнимъ авторитетомъ, въ третьемъ этотъ авторитетъ отвергается, въ четвертомъ разумъ выступаетъ въ формѣ науки и, наконецъ, въ пятомъ на основѣ науки возникаетъ искусство руководства жизнью; когда это искусство будетъ свободно устраивать человѣческія отношенія на основаніи разума, тогда будетъ достигнута цѣль земной жизни. 3) Жизнь общества не становится ни хуже, ни лучше; съ точки зрѣнія оцѣнки перемѣнъ нѣтъ, все остается по-старому. Въ послѣднее время эта мысль проводится въ такой формѣ: прогрессъ въ одномъ отношеніи сопровождается всегда регрессомъ въ другомъ отношеніи; всякая эволюція бываетъ въ одно и то же время прогрессивной и регрессивной. Подведеніе общихъ итоговъ жизни человѣчества съ точки зрѣнія оцѣнки создаетъ противоположность двухъ ученій: пессимизма и оптимизма. Главными представителями пессимистическаго міровоззрѣнія являются Шопенгауэръ, Гартманъ, Банзенъ и др. Шопенгауэръ учитъ, что въ жизни всегда страданіе преобладаетъ надъ счастіемъ. Жизнь людей подобно маятнику, качается между нуждой и скукой; съ возрастаніемъ интеллигенціи увеличивается страданіе. Нашъ міръ есть самый худшій изъ всѣхъ міровъ, какіе только можно представить себѣ. Жить не стоитъ, должно отречься отъ воли къ жизни. Гартманъ также признаетъ необходимость преобладанія страданія въ мірѣ и предпочтительность небытія передъ бытіемъ. Но онъ думаетъ, что нашъ міръ есть наилучшій изъ возможныхъ міровъ. По Гартману, возникновеніе міра было ошибкой слѣпой воли. Пессимизмъ вырасталъ также изъ ученія о непознаваемости сущности міра. Такъ, по Ландесману, міръ долженъ быть дурнымъ уже потому, что лежащая въ основѣ его „вещь въ себѣ" непознаваема. Также Банзенъ изъ сознанія безсилія человѣческаго разума постигнуть подлинную дѣйствительность приходитъ къ пессимизму. Оптимизмъ есть ученіе, что нашъ міръ есть наилучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Этого взгляда придерживаются Гераклитъ, бл. Августинъ, Ѳома Аквинскій, Лейбницъ и др. Въ оправданіе существованія въ мірѣ зла физическаго (т. е. страданій) и моральнаго (т. е. заблужденій) эти мыслители говорятъ, что зло есть необходимый фонъ для блага и средство для его осуществленія; то, что съ нашей ограниченной человѣческой точки зрѣнія кажется дурнымъ, оказывается хорошимъ, если смотрѣть на всю вселенную, какъ на единое цѣлое.

Исторія человѣчества имѣетъ смыслъ, который вкладываетъ въ него само человѣчество. Человѣчество не довольствуется дан-

нымъ, но постоянно ставитъ себѣ новыя культурныя задачи; несмотря на страданія и жертвы, которыя сопровождаютъ культурную работу, человѣчество стремится къ созданію объективныхъ цѣнностей. Такимъ образомъ историческій процессъ носитъ въ себѣ опредѣленную цѣль. Однако, *непрерывнаго* прогресса въ развитіи человѣчества признать невозможно.

§ 60. Эстетика (или философія искусства) изслѣдуетъ особую область цѣнностей—царство „прекраснаго". Эстетика есть наука о сущности прекраснаго, объ эстетическомъ наслажденіи и художественномъ творчествѣ. Наряду съ теоретическими (познавательными) и практическими (нравственными) цѣнностями существуютъ цѣнности эстетическія, которыя также должны быть отнесены къ объективнымъ цѣнностямъ, т. е. къ такимъ, которыя заложены въ самой сущности сознанія, въ его закономѣрности, и не зависятъ отъ частныхъ и случайныхъ интересовъ отдѣльныхъ субъектовъ. Эстетическая оцѣнка должна быть чистой и объективной. „Красота не зависитъ отъ случайности моей оцѣнки. Она не измѣряется глубиной моего чувства или моей способностью чувствовать. Она неотдѣлима отъ прекраснаго объекта, она—его право, его собственность. Она—вынужденная объектомъ и значимая для него оцѣнка" (Липпсъ). Своеобразіе эстетическихъ цѣнностей заключается въ томъ, что, вызывая въ насъ чувства удовольствія или неудовольствія, они не возбуждаютъ нашихъ желаній. Кантъ открылъ сущность эстетическаго во всеобщемъ и необходимомъ *безкорыстномъ* чувствѣ.

Въ рѣшеніи вопроса о сущности прекраснаго обозначилось различіе, во-первыхъ, между эстетическимъ интеллектуализмомъ и эстетикой чувства, во-вторыхъ, между эстетическимъ формализмомъ и эстетикой содержанія. Начало эстетическому интеллектуализму положилъ Декартъ. Онъ раціонализируетъ прекрасное, отожествляя красоту съ истиной. Сущность прекраснаго онъ полагаетъ въ математическихъ отношеніяхъ, въ законахъ числа и протяженія. Если насъ очаровываетъ пейзажъ или восхищаетъ музыка, то это потому, что здѣсь формы, цвѣта, звуки подчинены опредѣленнымъ математическимъ отношеніямъ; чувство удовольствія есть „смутная" идея скрытыхъ математическихъ отношеній; высшая красота—логическій порядокъ, отвлеченная поэзія математики и метафизики. Декарту слѣдуетъ Буало, который принципомъ эстетики дѣлаетъ „ясное и раздѣльное воспріятіе" (claire et distincte percipere). Прекрасно—то, что представляется ясно и отчетливо; прекрасна только истина (rien n'est

beau que le vrai). Интеллектуалисты въ эстетикѣ также Лейбницъ, Вольфъ, Баумгартенъ, Гегель. Эстетика чувства усматриваетъ сущность прекраснаго въ эмоціяхъ, имъ вызываемыхъ. Это направленіе возникло въ Англіи и считаетъ своимъ основателемъ Шефтсбери, который сводитъ прекрасное къ чувству гармоніи. Въ настоящее время эстетика чувства является господствующей, причемъ со времени Канта сущность прекраснаго усматриваютъ въ чистомъ чувствѣ, свободномъ отъ желанія. Липпсъ основаніемъ чувства прекраснаго считаетъ эстетическую симпатію.

Эстетическій формализмъ (или формальная эстетика) существенный моментъ прекраснаго усматриваетъ въ формѣ, въ способѣ соединенія элементовъ. Основатель формальной эстетики — Гербартъ (его послѣдователи—Циммерманъ, Фолькманъ, и др.). По ученію Гербарта, содержаніе предмета съ эстетической точки зрѣнія безразлично; важны лишь формы отношенія (созвучіе тоновъ, гармонія красокъ, ритмъ и т. п.). Эстетика содержанія учитъ, что сущность прекраснаго предмета—въ самомъ *качествѣ* его; формальныя отношенія (симметрія, ритмъ, гармонія и т. д.)—только средство, служащее для представленія эстетическаго содержанія. Уже у Платона мы встрѣчаемъ взглядъ на прекрасное, какъ на отраженіе идей. Пониманіе прекраснаго, какъ идеи въ явленіи, находимъ у Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра и др. По Гегелю, прекрасное есть нераздѣльное единство мысли и вещества: вещество выражаетъ просвѣчивающую въ немъ мысль. По Шопенгауэру, идея проявляется въ матеріи, какъ ея качество; въ отличіе отъ прочихъ изящныхъ искусствъ, которыя являются подражаніями идей, музыка даетъ „глубочайшее зерно или сердцевину вещей“. Взглядъ на прекрасное, какъ на богатое содержаніемъ, приводится и съ другой точки зрѣнія. Такъ, голландскій философъ Гемстергуисъ опредѣляетъ прекрасное, какъ то, что въ кратчайшее время порождаетъ наибольшее количество представленій. Это опредѣленіе прекраснаго, какъ наибольшей силы представленія въ кратчайшее время, принимаетъ Гете.

Попытку примирить эстетику формы и эстетику содержанія представляетъ ученіе, которое сущность прекраснаго видитъ въ „соразмѣрности формы и содержанія“ и смотритъ на форму и содержаніе, какъ на двѣ стороны единаго нераздѣльнаго цѣлаго. Среднюю позицію занимаетъ Кестлинъ, который требуетъ отъ прекраснаго надлежащей формы, интереснаго содержанія и богатства образовъ; также Фехнеръ, который считаетъ, что для объясненія прекраснаго недостаточно одного принципа, необходимъ цѣлый рядъ ихъ.

Переходимъ къ проблемѣ эстетическаго наслажденія. Прекрасно—то, что нравится безъ всякаго интереса. Прекрасное дано намъ въ эстетическомъ содержаніи. Это состояніе характеризуется тѣмъ, что мы не желаемъ обладанія объектомъ, который насъ радуетъ или возвышаетъ. Здѣсь воля дѣйствуетъ въ другомъ направленіи, чѣмъ въ практическомъ поведеніи: она хочетъ не объекта, но созерцанія объекта, которое приноситъ ей удовлетвореніе. Въ этомъ успокоеніи воли и заключается эстетическое наслажденіе. Міръ практическихъ интересовъ забытъ, чувственныя желанія молчатъ, субъектъ прикованъ къ эстетическому объекту, какъ бы сливается съ нимъ въ одно. Въ основѣ эстетическаго наслажденія лежатъ функціональныя потребности нашего психо-физическаго организма. Всѣ органы и функціи нашего организма требуютъ свойственной имъ дѣятельности, какъ условія своего сохраненія и развитія. Это—такъ называемыя функціональныя потребности. Глазъ хочетъ видѣть, ухо слышать, мускулы двигаться, фантазія нуждается въ пищѣ, жизнь чувства—въ возбужденіи и т. д. Каждый органъ стремится къ дѣятельности. Дѣятельность, не имѣющая отношенія къ практическимъ цѣлямъ, называется игрой. „Животное работаетъ, когда причиной его дѣятельности является нужда, и оно играетъ, если пружиной дѣятельности является богатство силы "(Шиллеръ). Удовольствіе отъ игры происходитъ отъ удовлетворенія функціональной потребности. Эстетическое наслажденіе есть *особый видъ функціональнаго удовольствія*. Это—игра психическихъ силъ, проявленіе дѣятельности чувственно-духовныхъ функцій, соединенное со своеобразнымъ удовольствіемъ. По опредѣленію Іерузалема, „эстетическое наслажденіе есть особаго рода функціональное удовольствіе, вызываемое созерцаніемъ." „Мы проникнемъ (говоритъ онъ) въ глубочайшую сущность радости о прекрасномъ въ искусствѣ и природѣ, только если вспомнимъ, что чувствованіе является также основной функціей сознанія, требующей также своего проявленія въ дѣятельности... Эмоціональное функціональное удовольствіе гораздо глубже захватываетъ душевную жизнь, чѣмъ чувственное и интеллектуальное." Эстетическое наслажденіе состоитъ въ томъ, что мы, забывъ про окружающую насъ дѣйствительность, отдаемся смѣнѣ чувствъ, рѣдко проявляющихся въ повседневной жизни. „Гдѣ нѣтъ эмоціональнаго функціональнаго удовольствія, эстетическое наслажденіе остается поверхностнымъ, ему недостаетъ внутренняго тепла." Особенностью эстетическаго созерцанія

является то, что въ немъ мы находимся въ такомъ отношеніи къ міру, что онъ кажется намъ живымъ, одушевленнымъ. Мы объективируемъ или проектируемъ въ предметы себя, свои настроенія. Это „вчувствованіе настроенія“ характеризуетъ эстетическое созерцаніе. „Наслажденіе прекраснымъ (пишетъ Т. Липпсъ) есть объективированное самонаслажденіе. Я наслаждаюсь въ созерцаніи могучаго утеса своей собственной, но объективированной силой; я наслаждаюсь могучимъ внутреннимъ напряженіемъ, интенсивностью внутренней активности, которая вызывается во мнѣ видомъ утеса и которая именно поэтому вмѣстѣ съ тѣмъ кажется мнѣ его силой и могуществомъ. Я наслаждаюсь въ этомъ утесѣ собой, преображеннымъ въ этотъ утесъ, т. е. собой, какимъ я дѣйствительно становлюсь, созерцая утесъ и сливаясь въ созерцаніи съ нимъ. Всякое эстетическое наслажденіе есть наслажденіе своимъ собственнымъ я, объективированнымъ, обогащеннымъ созерцаніемъ, поднятымъ надъ самимъ собой, т. е. надъ повседневнымъ или реальнымъ я.“ Итакъ, эстетическое созерцаніе характеризуется объективированіемъ, или вчувствованіемъ, т. е. отраженіемъ моего я во внѣшнемъ мірѣ. К. Ланге главнымъ признакомъ эстетическаго наслажденія считаетъ „сознательный самообманъ“: мы переживаемъ иллюзію, но не можемъ отрѣшиться отъ мысли, что это— только иллюзія; эстетическое наслажденіе состоитъ въ смѣнѣ кажущагося и дѣйствительнаго. Сущность эстетическаго наслажденія усматриваютъ также во „внутреннемъ подражаніи.“ Наконецъ, отмѣтимъ взглядъ Гюйо, который сущность эстетическаго наслажденія видитъ въ пріятномъ сознаніи нашей связи съ жизнью вселенной (искусство есть расширеніе нашей жизни).

Переходимъ къ вопросу *о задачахъ искусства*. Здѣсь мы встрѣчаемъ три направленія: идеалистическое, натуралистическое и реалъ-идеалистическое. Идеалистическое направленіе въ эстетикѣ видитъ задачу искусства въ возвышеніи надъ повседневной обыденщиной, въ созданіи идеальнаго міра (а не въ изображеніи дѣйствительности). Цѣль искусства—поднимать насъ надъ повседневной жизнью, возвышать и очищать насъ; въ искусствѣ не должно быть мѣста всему пошлому и грязному. По мнѣнію Дюбо, искусство коренится въ потребности такого возбужденія аффектовъ, которое было бы свободно отъ стѣсненій, полагаемыхъ имъ въ дѣйствительной жизни. „Не можетъ ли искусство найти средство отдѣлить все дурное, чѣмъ сопровождается большинство страстей, отъ того, что въ нихъ есть

пріятнаго?“ Если искусство сдѣлаетъ это, то цѣль его достигнута. *Натуралистическое* направленіе въ эстетикѣ учитъ, что искусство должно изображать міръ такимъ, каковъ онъ въ дѣйствительности. Такъ, Чернышевскій говоритъ, что „истинная, высочайшая красота есть именно красота, встрѣчаемая человѣкомъ въ мірѣ дѣйствительности.“ Онъ даетъ обстоятельную критику ученія эстетическаго идеализма, по которому „прекрасное въ объективной дѣйствительности имѣетъ недостатки, уничтожающіе красоту его, и наша фантазія поэтому принуждена прекрасное, находимое въ объективной дѣйствительности, передѣлывать для того, чтобы, освободивъ его отъ недостатковъ, неразлучныхъ съ реальнымъ его существованіемъ, сдѣлать его истинно прекраснымъ“. Сущность искусства Чернышевскій видитъ въ воспроизведеніи жизни. *Реалъ—идеалистическое направленіе* указываетъ, что искусство есть нѣчто большее, чѣмъ простое подражаніе природѣ. Оно стремится жизненно, наглядно, съ захватывающей силой выразить въ реальномъ идеальное, значительное, въ индивидуальномъ общее, типическое. Оно даетъ намъ больше, чѣмъ можетъ дать природа; искусство есть переработка дѣйствительности. „Искусство, заимствуя у дѣйствительности матеріалы, возводитъ ихъ до общаго, родового, типическаго значенія“ (Бѣлинскій).

Сущность искусства—въ возбужденіи эстетическаго чувства. Виды искусства весьма разнообразны (сюда относится не только архитектура, скульптура, живопись, пѣніе, музыка и поэзія, но также красивая одежда и вообще украшеніе человѣческаго тѣла, танцы, садоводство, художественное устройство жилищъ, изящное рѣшеніе научныхъ вопросовъ и т. д.). Задача искусства—не учить, но доставлять наслажденіе. Художникъ испытываетъ внутреннюю потребность выразить себя, свою мысль, свое настроеніе, сообщить намъ свои чувства, передать свои переживанія. Это—объективная цѣль художественнаго творчества. Субъективная же пружина его заключается въ чувствахъ возбужденія и напряженія художника, которыя не имѣютъ никакого отношенія къ другимъ. Художникъ творитъ, чтобы освободиться отъ этого возбужденія, порождающаго въ немъ „полноту видѣній.“ „Художникъ творитъ прежде всего *для себя*.. Всякое художественное произведеніе, хоть сколько-нибудь заслуживающее этого названія, возникаетъ какъ вопросъ, на который хочетъ отвѣтить художникъ, какъ задача, рѣшить которую онъ стремится. Этотъ искомый отвѣтъ, это рѣшеніе составляютъ потребность *его* ума

его души. Созданіемъ произведенія онъ и удовлетворяетъ этой потребности,—онъ, такъ сказать, „отдѣлывается“ отъ нея“ (Овсянико-Куликовскій).

Искусство соединяетъ въ гармонію низшее чувственное и высшее духовное влеченіе человѣка (Шиллеръ). Вмѣстѣ съ тѣмъ оно поднимаетъ насъ надъ ограниченностью нашей обыденной жизни, возвышаетъ и облагораживаетъ насъ, расширяетъ и обогащаетъ наше я. Искусство служитъ средствомъ для людей погрузиться во всеобщую жизнь, войти въ непосредственную связь съ ней, жить съ природой одной жизнью. Такимъ образомъ искусство (подобно наукѣ и религіи) своеобразно устанавливаетъ связь субъекта со всей вселенной.

§ 61. *Философія религіи* имѣетъ своей задачей изслѣдовать сущность религіи, происхожденіе, истинность и цѣнность ея, прослѣдить развитіе религіозныхъ воззрѣній и раскрыть лежащую въ основѣ ихъ идею о Богѣ.

Въ опредѣленіяхъ *сущности религіи* центръ тяжести переносится то на одинъ, то на другой моментъ ея. Съ точки зрѣнія самого религіознаго сознанія религія есть живая вѣра въ господство божественныхъ силъ, Практически дѣятельное убѣжденіе въ существованіи Бога и сверхчувственнаго міра. Съ соціологической точки зрѣнія сущность религіи—понятіе святыни, влекущее за собой извѣстныя воспрещенія и предписанія; религія есть узда, ограничивающая естественныя склонности индивида, совокупность обязанностей и воздержаній, чуждыхъ природѣ индивида, какъ такового. Съ психологической точки зрѣнія сущность религій—вѣра въ сохраненіе цѣнности въ мірѣ; по Геффдингу, идея сохраненія цѣнности—основа всякой религіи (онъ опредѣляетъ Бога, какъ принципъ сохраненія цѣнности въ бытіи), эта идея составляетъ ядро религіозной жизни, которое проявляется въ различныхъ внѣшнихъ формахъ (смѣняющихся религіозныхъ представленіяхъ).

Сущность религіи деизмъ полагалъ въ положеніяхъ *разума*: если отвлечь отъ положительныхъ религій то, что обще имъ всѣмъ, то получимъ „естественную“ религію, содержаніе которой сводится къ двумъ положеніямъ—къ бытію Бога и безсмертію души; эти основные принципы религіи могутъ быть доказаны разумомъ. Въ противоположность раціоналистическому деизму романтизмъ сущность религіи усматриваетъ *въ чувствѣ*. Кантъ находитъ, что въ основѣ религіи лежитъ не интеллектуальная и эстетическая потребность, а *нравственность*. Въ дѣйствитель-

ности, религія есть своеобразная форма духовной жизни, которую нельзя всецѣло свести ни къ познанію, ни къ чувству, ни къ морали. Прежде всего религія покоится на опредѣленныхъ метафизическихъ положеніяхъ, изъ которыхъ главнѣйшими являются убѣжденіе въ существованіи высшей силы и вѣра въ то, что жизнь міра и людей имѣетъ смыслъ и цѣль. Но религія не ограничивается простымъ признаніемъ приведенныхъ положеній, она требуетъ личнаго отношенія къ этой силѣ и цѣли. Джемсъ устанавливаетъ слѣдующія существенныя черты религіозной жизни: 1) видимый міръ является лишь частью иного, духовнаго міра, въ которомъ онъ черпаетъ свой главный смыслъ, 2) истинной цѣлью нашей жизни является гармонія съ этимъ высшимъ міромъ. Религія, какъ сознаніе живой связи человѣка съ высшими силами, есть увѣренность въ ихъ значеніи въ дѣйствительности. Что касается эмоціональной стороны религіи, то „она придаетъ жизни новую прелесть, которая принимаетъ форму лирическаго очарованія или стремленія къ суровости и героизму, она порождаетъ увѣренность въ спасеніи, душевный миръ и вливаетъ силы въ чувство любви.“

Вопросъ *о происхожденіи религіи* различно рѣшается авторитарной и автогенетической теоріями религіи. *Авторитарная* теорія религіи учитъ, что религія приходитъ къ вѣрующему извнѣ. Положительныя религіи такимъ источникомъ признаютъ божественное откровеніе. Въ древнее время Критій и въ новое время Макіавелли считали религію изобрѣтеніемъ умныхъ жрецовъ и государственныхъ мужей. Группе полагаетъ, что религія есть изобрѣтеніе нѣкоторыхъ переднеазіатскихъ народовъ, у которыхъ она была заимствована прочими народами. *Автогенетическая* теорія религіи видитъ въ религіи органическій продуктъ человѣческаго сознанія. Изъ функціи сознанія выводитъ религію цѣлый рядъ разнородныхъ ученій: 1) теорія врожденности или апріорности религіи: корни религіи—въ самой сущности разума, который самъ по себѣ приходитъ къ вѣрѣ въ божество (Цицеронъ, Лессингъ); 2) религія возникаетъ изъ потребности человѣка въ причинномъ объясненіи явленій природы („Kausaltrieb“ Fr. Schultze); 3) грубыя наблюденія надъ внѣшнимъ міромъ—источникъ возникновенія религіи (по Спенсеру, „идея двойника“, преимущественно образы во снѣ, въ реальность которыхъ вѣритъ первобытный человѣкъ); 4) изъ идеи безконечнаго выводитъ религію Максъ Мюллеръ, изъ идеи единства всего Гартманъ: 5) по мнѣнію Гюйо, религія вытекаетъ изъ стремленія

человѣка уяснить себѣ все, что онъ видитъ вокругъ себя; религія—это миѳическая и соціоморфическая физика; она истолковываетъ весь міръ, какъ общество живыхъ тѣлъ; религія, по опредѣленію Гюйо, есть „универсальный соціоморфизмъ“, т. е. толкованіе всего сущаго по аналогіи съ человѣческимъ обществомъ (взаимныя отношенія людей перенесены на всю вселенную); 6) Шлейермахеръ выводитъ религію изъ чувства нашей безусловной зависимости отъ вселенной и ея основы (истинная религія—чувство своего единства съ безконечнымъ); 7) изъ чувства удивленія передъ красотой и цѣлесообразностью вселенной выводитъ религію Шефтсбери; изъ чувства страха—Лукрецій и Гоббсъ; изъ чувствъ надежды, любви, благодарности—Гердеръ и Руссо; изъ чувства своей ограниченности, слабости, потребности въ помощи и спасеніи—Пфлейдереръ, Гербартъ и др.; по ученію Паульсена, религія имѣетъ свои вѣчно живые корни въ трехъ чувствахъ: страхѣ (боязнь смерти), радости (созерцаніе природы, углубленіе въ творенія искусства, въ жизнь великихъ и святыхъ людей) и разочарованіи (усталость отъ міра); 8) по Джемсу, глубочайшій источникъ религіи—чувство, все остальное—вторичная надстройка; всѣ корни религіозной жизни, какъ и центръ ея, слѣдуетъ искать въ мистическихъ состояніяхъ сознанія; 9) Фейербахъ выводитъ религію изъ желаній: религію создало эгоистическое человѣческое сердце; человѣкъ вкладываетъ въ своихъ боговъ то, чѣмъ онъ хотѣлъ бы быть; точно такъ же загробная жизнь есть идеализированная земная жизнь; теологія есть ничто иное, какъ антропологія; 10) изъ нравственныхъ идеаловъ выводятъ религію Кантъ, Фихте, Наторпъ, Вундтъ: религія есть конкретное, чувственное воплощеніе нравственныхъ идеаловъ; 11) по Геффдингу, религія вырастаетъ изъ самой жизни, въ ней отражается основное настроеніе человѣка, ведущаго жизненную борьбу, его желанія при всѣхъ обстоятельствахъ поддерживать господство высшей цѣнности; 12) медицинскій матеріализмъ выводитъ религію изъ функцій организма: такъ,—Старбекъ понимаетъ религіозныя переживанія, какъ отраженіе въ сознаніи процесса перестройки функцій нервной системы; сюда же относится сексуальная теорія, представляющая собой истолкованіе религіи, какъ извращенія полового инстинкта; 13) Мюризье считаетъ основнымъ источникомъ религіи стремленіе къ достиженію внутренняго единства, къ цѣльности душевной жизни.

При обсужденіи вопроса объ истинности религіи (теоретической правомѣрности ея) были высказаны три точки зрѣнія: субъективизмъ, скептицизмъ и объективизмъ. Субъективизмъ, или отрицаніе религіи, учитъ, что всякая религія субъективна, всѣ религіозныя вѣрованія—иллюзіи фантазіи; религіозность—атавистическій пережитокъ примитивной стадіи развитія человѣчества. Такъ, Вашро пишетъ: „Религія соотвѣтствуетъ только преходящему, а не основному и постоянному состоянію человѣческаго духа, такъ какъ она является выраженіемъ ума, въ которомъ сила воображенія преобладаетъ надъ другими способностями.“ *Скептицизмъ* считаетъ существованіе Бога неизвѣстнымъ. Примѣромъ скептическаго образа мыслей можетъ служить Ренанъ: Можетъ быть, Богъ существуетъ; можетъ быть, не существуетъ. „Мы должны такъ устроиться въ жизни, чтобы ни при той, ни при другой гипотезѣ мы не остались въ проигрышѣ... Если міръ дѣйствительно пустая вещь, то люди догмы окажутся легкомысленными, а люди сего міра—тѣ, которыхъ богословы считали грѣшниками, окажутся истинными мудрецами.“ Нужно быть готовымъ и къ тому и къ другому (in utrumque). Объективизмъ признаетъ истинность принциповъ религіозной вѣры, причемъ на различныя позитивныя религіи онъ можетъ смотрѣть, какъ на различныя ступени приближенія къ идеальной религіи.

Отрицаніе теоретической правомѣрности и сомнѣніе въ истинности религіи могутъ сочетаться съ признаніемъ цѣнности и полезности религій. Такъ, нѣкоторые скептики защищали религію во имя эстетической красоты легендъ. Другіе говорили, что религіозныя вѣрованія, будучи абсурдными по своему содержанію, необходимы для функціонированія соціальной жизни. Наконецъ, иногда принципіально отдѣляютъ точку зрѣнія цѣнности отъ точки зрѣнія бытія, какъ это мы видимъ въ ричліанствѣ. Такъ, Ричль говоритъ, что евангеліе истинно, поскольку мы признаемъ его цѣннымъ ученіемъ. Ученикъ его Германъ видитъ въ догматахъ лишь метафоры, который каждый истолковываетъ по-своему; вся суть въ субъективныхъ переживаніяхъ индивида и въ томъ благотворномъ вліяніи (ободреніи, утѣшеніи, успокоеніи и т. п), какое оказываютъ на субъекта религіозныя воззрѣнія. Поэтому для представителей ричліанства вѣра во Христа вовсе не зависитъ отъ результатовъ историческаго изслѣдованія его жизни. Ричліанство стоитъ на точкѣ зрѣнія Саллюстія, ко-

торый сказалъ о религіозныхъ легендахъ: „Пусть этого никогда не было и, все же, это вѣчно остается истиннымъ“.

Какъ бы мы ни оцѣнивали съ точки зрѣнія истинности ту или другую религію, относительно каждой религіи мы должны помнить, что она „есть орудіе жизни, есть нѣчто поддерживающее и увеличивающее силы человѣка въ борьбѣ за жизнь“ (Яроцкій). „Религія дѣлаетъ для человѣка легкимъ и радостнымъ то, что при другихъ обстоятельствахъ для него является игомъ суровой необходимости. Если религія—единственная сила, способная выполнить эту задачу, то цѣнность ея стоитъ внѣ всякихъ сомнѣній. Она получаетъ значеніе такого органа нашей душевной жизни, который выполняетъ функціи, какихъ никакая другая сторона нашей природы не сможетъ выполнить съ такимъ же успѣхомъ“ (Джемсъ). Религія дѣлаетъ жизнь человѣка болѣе широкой, интенсивной, богатой. Религія даетъ человѣку поддержку въ превратностяхъ жизни. Она устанавливаетъ связь человѣка со всей вселенной. Значеніе религіи слѣдующимъ образомъ рисуетъ Геффдингъ: „Религія была нѣкогда тѣмъ огненнымъ столпомъ, который шествовалъ впереди человѣческаго рода, указывалъ ему путь въ его великомъ историческомъ шествіи. Теперь она все болѣе и болѣе превращается въ лазаретъ, слѣдующій за походомъ, подбирающій усталыхъ и раненыхъ. И это—великое дѣло. Но его все-таки недостаточно. Необходимо, чтобы религія освободилась отъ того, что въ ней есть мертваго, и снова стала силой, движущей прогрессъ. Великое соціальное значеніе церкви, которое оно сохраняетъ и нынѣ, заключалось въ томъ, что церковь открыла широкимъ массамъ міръ мысли и поэзіи, и безъ нея эти массы погибли бы въ борьбѣ за жизнь или совершили бы свой жизненный путь въ тупомъ одичаніи, никогда не ощущая въ себѣ присутствія высшихъ идеальныхъ силъ.“

Изъ извѣстныхъ намъ формъ религіи наиболѣе примитивной слѣдуетъ признать *тотемизмъ*. *Тотемъ* есть животное или растеніе, почитаемое въ качествѣ покровителя или друга клана. Это священное животное или растеніе охраняется *табу*, т. е. религіознымъ запрещеніемъ. Запрещеніе можетъ простираться на употребленіе въ пищу, тѣлесное прикосновеніе; можетъ быть запрещено смотрѣть на объектъ, называть его и т. п. Въ тотемическую эпоху человѣкъ не знаетъ боговъ и не приноситъ имъ жертвъ. Это—*„религія безъ боговъ“*. Однако, существуютъ торжественные обряды: кланъ освящается, съѣдая съ соблюде-

ніемъ обрядовъ священное животное; тотемъ съѣдается лишь при торжественной обстановкѣ; вкушаютъ тѣло его, чтобы освятиться, пріобщиться къ таинственной силѣ его. Изъ растительнаго же тотемизма происходитъ флягеллація: сѣченіе священнымъ растеніемъ освящаетъ, черезъ сѣченіе входитъ въ тѣло человѣка сила тотема. По Дюркгейму, въ тотемизмѣ чтятъ тотъ подъемъ силъ, который происходитъ отъ общенія людей между собой. Человѣкъ сознаетъ, что во время собраній и празднествъ въ него входитъ новая сила. Эту силу, исходящую отъ сближенія людей, видятъ въ тотемѣ (эмблемѣ клана, такъ какъ кланъ вѣритъ въ свою связь по происхожденію съ животными—тотемами). Значеніе обрядовъ—поддерживать связь членовъ клана между собой. Слѣдующей за тотемизмомъ стадіей слѣдуетъ признать *фетишизмъ*, который покоится на анимистическомъ міровоззрѣніи (анимизмъ—распространеніе жизни на всю природу, надѣленіе волей—всѣхъ вещей міра, Фетишъ есть предметъ, въ которомъ обитаетъ духъ. Вначалѣ Фетишъ признается мѣстопребываніемъ духа только для даннаго момента, т. е. Фетишъ есть „богъ на мгновеніе“. Такимъ образомъ за *„религіей безъ боговъ“* слѣдуетъ *„религія боговъ на мгновеніе“*. По мѣрѣ развитія мысль человѣка поднимается надъ отдѣльнымъ моментомъ, появляются *„спеціальные боги“*, т. е. боги, которымъ приписываются постоянныя свойства и опредѣленная частная сфера дѣятельности. Особенностью спеціальныхъ боговъ является то, что ихъ имена были *прилагательными*, выражавшими ихъ свойства. Позже боги получаютъ *собственныя* имена и вмѣстѣ съ тѣмъ совершается переходъ отъ „спеціальныхъ боговъ“ къ „личнымъ божествамъ“. Фетишизмъ обожествлялъ отдѣльные предметы (напримѣръ, единичное дерево); развитіе религіозныхъ воззрѣній привело къ тому, что для цѣлаго класса объектовъ стали давать спеціальнаго бога (напримѣръ, богъ лѣса). Сперва божества представлялись, какъ вредоносные духи. Эту стадію можно обозначить греческимъ словомъ *δεισιδαιμονία* (боязнь демоновъ). Отъ этой вѣры въ демоновъ (*полидемонизмъ*, хаосъ демоновъ) перешли къ почитанію личныхъ боговъ (*политеизмъ*): съ нѣкоторыми демонами человѣкъ вступаетъ въ союзъ, чтобы они защищали его отъ другихъ; эти демоны суть его боги; ихъ онъ не только боится, но и чтитъ. Развитіе политеизма приводитъ къ концепціи единаго царства боговъ, причемъ одно божество возвышается надъ прочими. И, наконецъ, признается только одно божество (монотеизмъ).

Гартманъ изображаетъ религіозную эволюцію слѣдующимъ образомъ. Исходный пунктъ—генотеизмъ (смутная концепція единства божества во всѣхъ вещахъ). Здѣсь божество мыслится одновременно единымъ и множественнымъ. Дальнѣйшее развитіе пошло въ двухъ направленіяхъ: 1) утверждаютъ единство въ ущербъ множественности и приходятъ къ абстрактному монотеизму, и 2) утверждаютъ множественность въ ущербъ единству и приходятъ къ политеизму, изъ послѣдняго вырождаются полидемонизмъ и фетишизмъ.

Относительно „религіи будущаго“ высказываются два мнѣнія: 1) въ будущемъ совершится религіозное объединеніе всего человѣчества; религіозное единство, какъ идеалъ, рисуется Лейбницу, Ог. Конту и др.; 2) множественность вѣрованій, какъ религіозный идеалъ, утверждаютъ Джемсъ, Гюйо и др. (религіозный индивидуализмъ). Огюстъ Контъ построяетъ новую религію, въ которой мѣсто Бога заступаетъ человѣчество, это „Великое Существо“, возвышающееся надъ отдѣльными людьми. Эта религія, по мнѣнію О. Конта, объединитъ все человѣчество, создастъ единство взглядовъ и воль, всеобщую любовь. Джонъ Стюартъ Милль полагаетъ, что религіей будущаго будетъ возвышенная мораль, служеніе благу всего человѣчества и даже всего живого. Противъ вѣры въ конечное объединеніе религій выступаетъ Гюйо: „Будущее не только не обѣщаетъ ничего хорошаго въ смыслѣ единства религій, но, наоборотъ, обѣщаетъ безконечно увеличивающееся разнообразіе въ религіозномъ мышленіи, все увеличивающуюся индивидуализацію его. Такого же мнѣнія держится Джемсъ, который считаетъ недостижимымъ идеалъ разума—объективную истину, свободную отъ темныхъ и неустойчивыхъ личныхъ убѣжденій. Онъ считаетъ даже возможнымъ въ религіи возвратъ къ политеизму. До такого абсурда доводитъ Джемса пренебреженіе къ философской мысли въ религіозной жизни. Безъ признанія участія разума, какъ справедливо указываетъ Кердъ, невозможно религіи стать выше субъективныхъ прихотей и колебаній.

Идею о Богѣ *атеизмъ* считаетъ простой фикціей фантазіи (одни атеисты считаютъ эту фикцію полезной, другіе вредной). По атеистическому ученію, міръ вѣченъ, не имѣетъ ни начала, ни конца во времени, нѣтъ никакой основы міра, все происходитъ по законамъ природы и подчинено строгой необходимости. Такъ учили Лукрецій, Гольбахъ, Бюхнеръ, Штирнеръ, Банзенъ, Дюрингъ, Ницше и др. Лукрецій считаетъ религію источникомъ

величайшихъ золъ. Въ средніе вѣка атеизмъ выступалъ въ видѣ теоріи о трехъ обманщикахъ (Моисей, Магометъ и Христосъ). „Система природы“ Гальбаха нападаетъ на понятіе о Богѣ, въ какой бы формѣ оно ни выступало, и хочетъ изгнать самое имя Бога, хотя бы Бога отожествляли съ природой. Представленіе о Богѣ не только не нужно, но прямо вредно. Ничего не объясняя, не внося ничего благого въ жизнь людей, оно является причиной пустого страха. Къ атеистамъ можно отнести также Геккеля, который предлагаетъ называть Богомъ сумму всѣхъ силъ атомовъ и всѣхъ колебаній эѳира, однимъ словомъ, сумму всѣхъ силъ природы.

Теизмъ признаетъ Бога стоящимъ надъ міромъ сверхъестественнымъ личнымъ существомъ, которое является причиной міра и его руководителемъ. Теизмъ считаетъ Бога трансцендентнымъ міру и въ то же время признаетъ постоянное живое взаимодѣйствіе Бога съ міромъ. Въ древности теистами были Платонъ (идея блага) и Аристотель (форма формъ), въ новое время Декартъ, Лейбницъ, Кантъ и др.

Деизмъ, естественная или разумная религія, отрицая все, что выходитъ за предѣлы разума, оставляетъ неприкосновеннымъ лишь существованіе Бога и безсмертіе души. Съ откровенной религіей деизмъ расходится, отдѣляя Бога и міръ: создавъ міръ, Богъ (учатъ деисты) не вмѣшивается въ жизнь его; установивъ непреложные законы природы, Богъ предоставилъ міръ ихъ власти; не можетъ быть живого отношенія человѣка къ Богу и нѣтъ чудесъ. Деисты—Гербертъ Чербери, Локкъ, Толандъ, Шефтсбери, Вольтеръ и др.

Пантеизмъ считаетъ неприложимымъ къ Богу понятіе личности и индивидуальности и признаетъ единство всѣхъ вещей въ основѣ. Натуралистическій пантеизмъ обожествляетъ безличную субстанцію вселенной, безсознательную первичную силу природы. Идеалистическій пантеизмъ признаетъ единаго Бога, живого субъекта, развитіемъ котораго (эманаціей или эволюціей) является міръ. Пантеисты—элеаты, Дж. Бруно, Спиноза, Гете, Гегель, Шопенгауэръ (пансатанизмъ) и др.

Панентеизмъ (ученіе: „все въ Богѣ“) есть синтезъ теизма и пантеизма. Богъ мыслится одновременно какъ трансцендентная личность и какъ имманентное міру начало. Панентеизмъ есть ученіе о присутствіи всего въ Богѣ, о божествѣ сверхміровомъ, но мірообъемлющемъ. Міръ растворяется въ Богѣ, но Богъ остается надміровымъ. Таково, напримѣръ, ученіе Фихте

о Богѣ, какъ нравственномъ міропорядкѣ, или ученіе Шлейдерера, что Богъ включаетъ въ себѣ міръ, какъ раскрытую систему своихъ мыслей и силъ. Въ панентеизмѣ выражено свойственное религіозному сознанію колебаніе между тенденціей возвысить Бога до безконечности и тенденціей низвести его въ конечный міръ, приблизить его къ себѣ. Поэтому, съ одной стороны, утверждается непостижимость Бога („всякое понятіе Бога есть отрицаніе Бога", попытка формулировать божественную сущность—оскорбленіе божества); съ другой стороны, является стремленіе объединить въ божествѣ всѣ извѣстныя намъ цѣнности.

§ 62. Въ самой тѣсной связи съ тѣми философскими дисциплинами, которыя имѣютъ своимъ объектомъ различные виды цѣнностей, стоитъ *педагогика*. Отсюда черпаетъ она основы для построенія ученія о цѣляхъ воспитанія (для этого недостаточно одной этики, но необходима вся совокупность дисциплинъ, относящихся къ проблемѣ оцѣнки). Только связь съ философіей цѣнности можетъ дать педагогикѣ идеалъ воспитанія, одинаково свободный какъ отъ рабскаго слѣдованія традиціи, такъ и отъ субъективныхъ произвольныхъ построеній. Съ другой стороны, связь съ педагогикой поднимаетъ значеніе философіи, какъ культурной силы. Философія есть „самовозведеніе человѣка къ чистой и полной человѣчности" (Л. Шмидъ). Какъ на цѣль, она указываетъ намъ на созданіе объективныхъ цѣнностей и сохраненіе ихъ. Но носителями цѣнностей являются индивиды. Такимъ образомъ въ самой сущности философіи лежитъ требованіе осуществленія педагогической дѣятельности. Задача народнаго образованія—пріобщеніе массъ къ культурнымъ цѣнностямъ, задача высшаго образованія—подготовить лицъ, которые служили бы дальнѣйшему развитію и распространенію цѣнностей. Задача воспитанія *дѣтей* осложняется новой проблемой, поскольку въ нихъ мы должны видѣть носителей *грядущаго* царства цѣнностей.

Остановимся подробнѣе на задачахъ высшей школы. Начнемъ словами Ницше: „Чѣмъ связанъ у васъ студентъ съ университетомъ?" Мы отвѣчаемъ:„ Ухомъ, такъ какъ онъ слушатель." „Только ухомъ?" „Только ухомъ. Студентъ слушаетъ". Теперь поставимъ вопросъ: зачѣмъ онъ слушаетъ лекціи? Для того, чтобы побольше запомнить,—таковъ обычный отвѣтъ. Такое представленіе объ лекціяхъ является глубоко невѣрнымъ взглядомъ. Значеніе лекцій—не въ запоминаніи, не въ ознакомленіи съ какимъ-либо отдѣльнымъ вопросомъ. Равнымъ образомъ

значеніе ихъ и не въ томъ, чтобы возбуждать самостоятельное отношеніе къ чужимъ мнѣніямъ. Ни запоминаніе, ни самостоятельное отношеніе къ вопросу не являются той цѣлью, которую преслѣдуетъ научная лекція. Итакъ, чего же мы должны искать въ ней? Мы сумѣемъ разобраться въ этомъ вопросѣ, если примемъ во вниманіе трудъ проф. Л. І. Петражицкаго: „Университетъ и наука". Если научныя лекціи читаются не для того, чтобы ихъ запоминать, и не для того, чтобы самостоятельно рѣшать вопросы, въ нихъ затрагиваемыя, то въ чемъ же ихъ назначеніе? Это—выражаясь кратко—преобразованіе нашей психики, интеллектуальной и эмоціональной сторонъ ея. Выработка научнаго склада мышленія, усвоеніе школы мышленія тѣхъ или другихъ наукъ въ ихъ современномъ состояніи,—вотъ къ чему должно сводиться преобразованіе нашего интеллекта. Реформа эмоціональной сферы должна заключаться въ прививкѣ и развитіи особыхъ интеллектуальныхъ чувствъ, въ сообщеніи научнаго настроенія. И волевая сторона не можетъ не подвергнуться измѣненію при этомъ общемъ переустройствѣ психики, уже вслѣдствіе того, что въ сознаніи господствуетъ законъ единства: все происходящее въ одной области отражается на другой. Высшая школа имѣетъ своей задачей сдѣлать изъ насъ новыхъ людей, не тѣхъ, какими мы были раньше, создать иной складъ мышленія, насадить иной строй чувствъ, преобразовать весь укладъ психики. Аудиторія въ своемъ идеалѣ должна стать, выражаясь словами Петражицкаго, такой психологической лабораторіей, въ которой „огнемъ мысли и возвышенныхъ чувствъ" психика студента перерабатывалась бы въ болѣе совершенную. Пріобрѣтеніе же позитивныхъ знаній, критическое отношеніе, самостоятельная работа по первоисточникамъ и т. п. играютъ при этомъ лишь роль средствъ. Особенность ученія въ высшей школѣ заключается въ томъ, что мы здѣсь становимся *участниками научной жизни*. Наука есть психическій процессъ въ людяхъ, преданныхъ научному мышленію (причемъ этотъ психическій процессъ не чисто-интеллектуальной природы). Наука—процессъ, ея положенія находятся въ постоянномъ движеніи. Не только постоянно мѣняются ея построенія, но, что еще важнѣе, измѣняются методы каждой науки, совершенствуются старые пріемы изслѣдованія и провѣрки, создаются новые. „Можно сказать, что наука не только знаетъ сегодня больше, чѣмъ вчера, но и познаетъ и мыслитъ сегодня лучше, чѣмъ вчера". Итакъ, въ интеллектуальной сторонѣ научнаго процесса большее

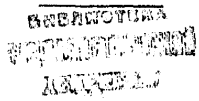
значеніе принадлежитъ выработкѣ научнаго склада мышленія (школы мышленія той или иной науки), а не усвоенію положительныхъ результатовъ, достигнутыхъ научнымъ знаніемъ. Но „интеллектуальнымъ элементомъ не исчерпывается существо научнаго процесса. Въ жизни науки принимаетъ участіе и весьма существенную роль играетъ еще иной элементъ, элементъ чувства". „Существо и природа науки, по моему мнѣнію (говоритъ Петражицкій) собственно вовсе не охватывается и не опредѣляется ходячими формулами, игнорирующими свойственный ей элементъ чувства. А тотъ, кто не испытывалъ и не знаетъ того чувства sui generis, собственно не знаетъ науки и не причастенъ къ ней... Пріобщеніе къ наукѣ путемъ хоть временнаго поднятія существа нашего до высоты ея, до созерцанія и чувствованія ея высоты и красоты, составляетъ такой же необходимый элементъ полной и совершенной жизни, какъ такое же пріобщеніе къ другимъ идеальнымъ сокровищамъ, напримѣръ, къ поэзіи, къ религіозному чувству". Если смотрѣть на лекціи, какъ на устное сообщеніе научныхъ познаній, то придется согласиться съ тѣми критиками лекціонной системы, которые указывали, что лекція „ни даетъ никому изъ слушателей возможности продумать и усвоить постоянно сообщаемыя новыя свѣдѣнія" и что „въ результатѣ слушанія является обыкновенно не знаніе, но только обрывки его". Что касается усвоенія позитивныхъ свѣдѣній, то въ этомъ лекціи не могутъ выдержать конкуренціи съ изученіемъ учебника. Но дѣло въ томъ, что сообщеніе знаній и не является цѣлью лекцій, функція ихъ— поднять мышленіе слушателей на научную ступень, способствовать усовершенствованію мышленія ихъ. Лекціи—„отраженіе научной мысли, вообще научнаго эмоціонально-интеллектуальнаго процесса для пріобщенія къ этому мышленію, вообще къ научной психикѣ слушателей". Лекціи путемъ суггестіи (внушенія) заставляютъ слушателей пережить тотъ же эмоціональный интеллектуальный процессъ, который пережилъ самъ лекторъ; путемъ многократнаго повторенія такихъ переживаній начинаетъ складываться научное мышленіе, слушатель пріобщается къ школѣ мышленія данной науки. Сущность лекцій—въ пріобщеніи къ научному мышленію и къ научному чувствованію. Безъ послѣднихъ студенты „можетъ быть, выучивали бы не мало учебниковъ, но не подозрѣвали бы даже, что такое наука". Итакъ, лекціи не даютъ знаній, зато оставляютъ особые психическіе слѣды „диспозиціи", вырабатываютъ научный складъ мышленія и внѣдряютъ научныя чувства.

Заключеніе.

Конечной философской проблемой является вопросъ о взаимоотношеніи познанія, бытія и оцѣнки. Уже бл. Августинъ усматривалъ въ бытіи, знаніи и хотѣніи (esse, nosse, velle) три основныхъ стороны дѣйствительности; это нераздѣльное тріединство, по ученію Августина, выражаетъ тайну Св. Троицы, субстанцію человѣческой души и вообще сущность всей дѣйствительности. Различныя формы объединенія этихъ трехъ сферъ создаетъ различіе трехъ основныхъ міровоззрѣній, изъ которыхъ одно ставитъ въ центрѣ познаніе, другое—бытіе, третье—понятіе цѣнности. Міровоззрѣніе, которое основывается на признаніи единодержавія принципа познанія, приводитъ къ гносеологическому идеализму, который въ своей крайней формѣ приписываетъ мышленію способность порождать бытіе (Когенъ). Съ этой точки зрѣнія бытіе и цѣнность суть лишь категоріи нашего ума и не имѣютъ самостоятельнаго, независимаго отъ насъ существованія. Проблема познанія здѣсь признается основной и даже единственной философской проблемой, бытіе и міръ цѣнности всецѣло безъ остатка сводится къ дѣятельности ума. Міровоззрѣніе, которое односторонне выдвигаетъ точку зрѣнія бытія въ ущербъ познанію и цѣнности, склонно видѣть въ познавательной дѣятельности и идеалахъ человѣчества простой продуктъ естественнаго развитія (какъ, напримѣръ, матеріализмъ, который на всю жизнь сознанія смотритъ, какъ на *эпифеноменъ*). Въ качествѣ міровоззрѣнія, выдвигающаго исключительно точку зрѣнія цѣнности, можно привести ученіе Ницше, который говоритъ, что слѣдуетъ истинѣ предпочесть заблужденіе, если только послѣднее намъ полезно. Все значеніе сужденій въ томъ, поскольку они способствуютъ сохраненію и возвышенію жизни.

Въ послѣднее время одностороннее превознесеніе точки зрѣнія цѣнности находимъ у прагматистовъ. Прагматизмомъ называется ученіе, что всякая мысль истинна постольку, поскольку вѣра въ нее выгодна для нашей жизни. „Истина—это *разновидность благого*, а не, какъ это обыкновенно думаютъ, отличная отъ благого и соподчиненная съ нимъ категорія“ (говоритъ прагматистъ Джемсъ). Истина—то, во что для насъ наилучше вѣрить. „Всѣ наши теоріи инструментальны, всѣ онѣ—умственные способы приспособленія къ дѣйствительности“. Истинность идей сводится къ ихъ практической цѣнности.

Философія должна стремиться къ созданію такого міровоззрѣнія, въ которомъ точки зрѣнія познанія, бытія и оцѣнки не исключали бы другъ друга, но примирялись бы въ общей гармоніи.



Литература по „Введенію въ философію".

Е. Бобровъ. Историческое введеніе въ психологію II изд. 1913.

В. Ивановскій. Введеніе въ философію 1909.

Н. Лосскій. Введеніе въ философію. Часть I. Введеніе въ теорію знанія 1911.

П. Струве. Энциклопедія философскихъ наукъ и направленій, ч. 1. Введеніе въ философію 1890.

Г. Челпановъ. Мозгъ и душа 1900.

Г. Челпановъ. Введеніе въ философію III изд. 1907.

А. Гиляровъ. Руководство къ изученію философіи (печатается въ „Кіевскихъ университетскихъ Извѣстіяхъ" съ 1913 г).

В. Виндельбандъ. Введеніе въ философію (русскій переводъ печатается).

В. Вундтъ. Введеніе въ философію 1903.

В. Ерузалемъ. Введеніе въ философію 1914.

Г. Корнеліусъ. Введеніе въ философію 1902.

Кюльпе. Введеніе въ философію 1901.

Паульсенъ. Введеніе въ философію 1904 (въ нѣмецк. оригиналѣ выдержало 25 изданій).

Философія въ систематическомъ изложеніи Дильтея, Риля, Оствальда и др. 1909.

Геффдингъ. Философскія проблемы. 1904.

Навиль. Что такое философія 1896.

Eisler. Kritische Einführung in die Philosophie 1905.

Richter. Einführung in die Philosophie 1907 (есть русск. пер.).

По отдѣльнымъ вопросамъ:

Бѣловъ. Что такое философія? 1902.
А. Введенскій. Логика, какъ часть теоріи познанія, 2 изд. 1912 (главы II, XIII, XVI—XVII).
Н. Гротъ. Философія и ея общія задачи. 1904.
А. Гуляевъ. Лекціи по исторіи древней философіи, 2 изд. 1916 (стр. 5—81).
А. Гуревичъ. Задачи и методъ философіи (философскія изслѣдованія и очерки, стр. 176—182).
Козловъ. Философскіе этюды 1876, ч. I.
Козловъ. Философія, какъ наука 1877.
Козловъ. Очерки изъ исторіи философіи 1887 (первый очеркъ —о понятіи философіи).
Кудрявцевъ. Введеніе въ философію, 5 изд., 1901.
Л. Лопатинъ. Положительныя задачи философіи, ч. I 1886 и ч. II 1891.
Маркеловъ. Философія и наука 1912.
Милославскій. Основанія философіи, какъ спеціальной науки 1883.
Струве. Отличительныя черты философіи и ихъ значеніе въ сравненіи съ другими науками 1872.
Кн. С. Трубецкой. Метафизика въ древней Греціи (Собраніе сочиненій, т. III), стр. 1—45.

Статьи въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи".

Иванцовъ. Отношеніе между философіей и наукой, годъ I, кн. 2.
Введенскій. Фулье и метафизика будущаго 1891, кн. 10.
Гиляровъ. Что такое философія и что она можетъ и чего не можетъ дать? 1899, кн. 1.

Статьи въ „Логосѣ":

Г. Риккертъ. О понятіи философіи (кн. I 1910).
Э. Бутру. Наука и философія (тамъ же).
Б. Яковенко. Что такое философія? (II—III кн. 1911—12 г.).

Зиммель. Сущность философіи („Вопросы теоріи и психологіи творчества“, т. VII, 1916).
Кошкевичъ. О сущности философіи („Русскія Записки“ 1915 № 1).
Философія и ея проблемы. (Новыя идеи въ философіи, сборникъ № 1, 1912).

Виндельбандъ. Прелюдіи, стр. 1—45 (Что такое философія?).
Вундтъ. Связь философіи съ жизнью въ послѣднія сто лѣтъ 2 изд. 1894.
Риль. Введеніе въ современную философію 1903.
Riehl. Ueber Begriff und Form der Philosophie 1872.
Статьи Штейна, Гура и Бутру въ „Congrès international de Philosophie. II session“.
Ueberweg—Heinze. Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums X изд. 1909 (§ 1. Der Begriff der Philosophie; нѣмецкая литература по вопросу о понятіи философіи тамъ же Verzeichnis der Arbeiten Neuerer zu § 1).

Того же автора:

Введеніе въ философію. Часть первая. 1) Понятіе о философіи. 2) Проблема познанія. Изданіе второе. 1915 г. Ц. 75 коп.

Мораль Эпиктета 1912 г. Ц. 30 к.

Джорджъ Беркли. Опытъ новой теоріи зрѣнія. Переводъ и вступительная статья 1913 г. Ц. 1 р.

Досократики. Первые греческіе мыслители въ ихъ твореніяхъ, въ свидѣтельствахъ древности и въ свѣтѣ новѣйшихъ изслѣдованій. *Часть первая.* Доэлеатовскій періодъ (1. Оалесъ. 2. Анаксимандръ. 3. Анаксименъ. 4. Пиоагоръ. 5. Керкопсъ. 6. Петронъ. 7. Бротинъ. 8. Гиппасъ. 9. Каллифонъ и Демокедъ. 10. Пармискъ. 11. Ксенофанъ. 12. Гераклитъ. 13. Эпихармъ. 14. Алкмеонъ. 15. Пккосъ. 16. Паронъ) 1914. Ц. 2 рубл. *Часть вторая.* Элеатовскій періодъ (17. Аминій. 18. Парменидъ. 19. Зенонъ. 20. Мелиссъ. 21. Эмпедоклъ). 1915. Ц. 2 р. 50 к. Печатается *часть третья.* (22. Менесторъ. 23. Ксуѳъ. 24. Боидъ. 25. Іонъ Хіосскій. 26. Гиппонъ. 27. Фалей и Гипподамъ. 28. Поликлитъ. 29. Энопидъ. 30. Гиппократъ Хіосскій. Эсхилъ. 31. Ѳеодоръ. 32. Филолай. 33. Эврптъ. 34. Архипъ. Лисисъ. Опсимъ. 35. Архитъ. 35а. Оккелъ. 36. Тимей. 37. Гикетъ. 38. Экфантъ. 39. Ксенофилъ. 40. Діоклъ. Эхекратъ. Полимнастъ. Фантонъ. Аріонъ. 41. Проръ. Амиклъ. Клиній. 42. Дамонъ и Финтій. 43. Симъ. Міонидъ. Эвфраноръ. 44. Ликонъ. 45. Пиѳагорейская школа. 46. Анаксагоръ. 47. Архелай. 48. Метродоръ Лампсакскій. 49. Клидемъ. 50. Идей. 51. Діогенъ Аполлонійскій. 52. Кратилъ. 53. Гераклитовецъ Антисѳенъ). Готовится къ печати *часть четвертая.* Абдеритская школа (Левкипп, Демокритъ и др.).