В
181

ФИЛОСОФІЯ

въ

СОВРЕМЕННОЙ ГЕРМАНІИ.

П. П. Соколова.

МОСКВА.
Университетская типографія, Страстной бульваръ.
1890.

Прот. 39

Изъ №№ 2, 3 и 4 Православнаго Обозрѣнія за 1890 г.





ФИЛОСОФІЯ ВЪ СОВРЕМЕННОЙ ГЕРМАНІИ.

Германія издавна пользуется своею философской репутаціей. Болѣе вѣка стояла она во главѣ философскихъ движеній новѣйшаго времени и послѣдній періодъ исторіи философіи неразрывно связанъ съ именами великихъ нѣмецкихъ мыслителей. Со второй половины прошлаго столѣтія мы видимъ на почвѣ Германіи цѣлое поколѣніе блестящихъ геніальностей, цѣлый рядъ величественныхъ философскихъ системъ и самую оживленную философскую работу. Кантъ, Фихте, Шеллингъ, Гегель, Гербартъ, Шопенгауэръ слѣдуютъ другъ за другомъ, распространяя свое вліяніе далеко за предѣлы своей страны. Ихъ многочисленные послѣдователи удивляютъ своею продуктивностью и создаютъ богатѣйшую въ свѣтѣ философскую литературу. Правда, результаты этой усиленной вѣковой философской дѣятельности оказались гораздо ниже того, что можно было бы желать и ожидать, но это обстоятельство, зависѣвшее лишь отъ ложнаго пути, по которому шли нѣмецкіе мыслители прошлаго, не мѣшаетъ намъ дивиться ихъ генію и не отнимаетъ у Германіи славу философской страны. Теперь многое измѣнилось въ Германіи сравнительно съ прежними временами. Тѣ политическія и общественныя условія, среди которыхъ развились прежніе нѣмецкіе мыслители, стали существенно иными. Практическіе интересы, политическая борьба и общій реалистическій духъ нашего времени охватили „страну мыслителей“ и стерли тотъ нѣмецкій идеализмъ,

который клалъ свою печать на прежнюю германскую философію. Но философская слава Германіи до сихъ поръ не измѣнилась и мы по прежнему слѣдимъ за умственными теченіями въ этой странѣ всякій разъ, когда насъ интересуетъ вопросъ о прогрессѣ философіи. Въ этомъ смыслѣ можетъ-быть не будетъ лишенъ интереса этотъ очеркъ, написанный мною по личнымъ впечатлѣніямъ еще полгода тому назадъ, заграницей. Какіе успѣхи сдѣлала философія въ Германіи, въ какомъ положеніи находится она въ настоящее время, и каковы ея будущія перспективы,—вотъ вопросы, которымъ посвящена эта статья.

Современное состояніе нѣмецкой философіи является наблюдателю въ двоякомъ свѣтѣ: оно показываетъ ему дурное настоящее и симптомы лучшаго будущаго. Есть немало явленій, указывающихъ на предстоящее, быть-можетъ даже скорое возрожденіе нѣмецкой философской мысли. Есть данныя внушающія убѣжденіе, что будущая нѣмецкая философія пойдетъ по новому пути, болѣе плодотворному, чѣмъ тотъ, на которомъ потерпѣли крушеніе геніальные мыслители прошлаго. Но то, что представставляетъ эта философія въ настоящее время, не можетъ быть названо блестящимъ. Нельзя сказать, чтобы современные нѣмцы потеряли склонность къ философскимъ изслѣдованіямъ и мало работали по философіи. Совсѣмъ напротивъ: быть-можетъ никогда въ Германіи не писалось такъ много философскихъ произведеній по разнымъ вопросамъ, какъ теперь. Правда, враждебность къ „метафизикѣ“, созданная паденіемъ метафизическихъ системъ первой половины настоящаго столѣтія и успѣхами естествознанія, въ общемъ еще и до сихъ поръ продолжается; но эта враждебность направлена главнымъ образомъ не противъ метафизической философіи самой по себѣ, а противъ метафизики прошлаго и особенно противъ самого этого, такъ сильно скомпрометтированнаго имени. То, что дѣлаетъ современное положеніе нѣмецкой философіи неудовлетворительнымъ, это ея безсиліе, ея раздробленность и несамостоятельность. Современное состояніе нѣмецкой философіи характеризуютъ три явленія: во первыхъ, ея переходъ изъ университетовъ въ общество и популярная форма, которую она здѣсь по большой части принимаетъ; во-вторыхъ, ея зависимость отъ естествознанія, доходящая иногда до рабства и полнаго самоуничтоженія, — фактъ,

рядомъ съ которымъ стоитъ другой, болѣе отрадный,—сближеніе съ метафизической спекуляціей и философское направленіе естествознанія; втретьихъ, необыкновенное разнообразіе и хаотическая путаница ея направленій. Я попытаюсь описать эти три явленія въ томъ порядкѣ, какъ я ихъ отмѣтилъ.

I.

Переходъ философіи изъ университетовъ въ общество.—Неакадемическая философія.—Академическая философія.—Метафизика въ нѣмецкихъ университетахъ.—Теорія познанія и ея постановка.—Суррогаты метафизики.—Исторія философіи.—Философскія упражненія и философскія ферейны.

Если мы сравнимъ отношеніе германскихъ университетовъ и общества къ философіи въ первой половинѣ настоящаго столѣтія и теперь, то мы встрѣтимся съ любопытной перемѣной. До 50-хъ годовъ философія въ Германіи была дѣломъ ученаго круга и почти вполнѣ сосредоточивалась въ университетахъ. Съ университетскихъ каѳедръ преподавали свою философію Фихте, Шеллингъ, Гегель, Гербартъ; въ университетахъ же дѣйствовали ихъ ученики и послѣдователи. Общество почти не участвовало въ этомъ философскомъ движеніи. Съ одной стороны оно было недостаточно развито и подготовлено для этого; съ другой—даже при высшемъ возможномъ для общественной массы развитіи такое участіе было бы не легкимъ дѣломъ. Философія того времени, въ высшей степени туманная уже по своему содержанію, облекалась въ такую форму, которая дѣлала ее почти недоступною для обыкновенныхъ образованныхъ людей. Ея абстрактныя тонкости и ея своеобразный языкъ были понятны только для посвященныхъ. Въ настоящее время мы видимъ какъ разъ обратное явленіе: между тѣмъ какъ интересъ общества къ философіи постоянно растетъ, въ университетахъ она отступила на задній планъ.

Начало такой перемѣны положенія дѣлъ восходитъ къ концу сороковыхъ, началу пятидесятыхъ годовъ и совпадаетъ съ одной стороны съ возврастающимъ вліяніемъ философіи Шопенгауэра и съ развитіемъ матеріализма, съ другой,—съ блестящимъ разцвѣтомъ естественныхъ наукъ. Шопенгауэра можно назвать

отцомъ неакадемической и популярной философіи въ Германіи. Извѣстно, какую ожесточенную борьбу онъ велъ противъ такъ-называемой имъ профессорской или цеховой философіи, противъ ея абстрактности, замкнутости и отрѣшенности отъ жизни. Эта борьба была вызвана чисто личными мотивами, но она заключала въ себѣ слишкомъ много объективной правды и потому не могла рано или поздно не достигнуть своей цѣли Необходимость сдѣлать философію общепонятною и общедоступною была почувствована не только въ обществѣ, къ которому собственно обращался Шопенгауэръ, но и въ университетскихъ кругахъ. Какъ можно было исполнить задачу популяризаціи философіи, это показалъ Шопенгауэръ своимъ собственнымъ примѣромъ. Его блестящій стиль и простота выраженія дѣлается образцомъ, которому съ тѣхъ поръ подражаютъ популярные философскіе писатели Германіи. Эти же свойства, вмѣстѣ съ пессимизмомъ Шопенгаура, такъ глубоко совпадающимъ съ настроеніемъ времени, дѣлаютъ его самымъ любимымъ философомъ обыкновенной развитой публики. Съ 1844 года (года втораго изданія Welt als Wille und Vorstellung) вліяніе Шопенгауэра среди публики быстро растетъ и въ настоящее время едва ли какой нибудь другой нѣмецкой философъ, за исключеніемъ развѣ Канта, такъ много читается, какъ онъ. Впрочемъ, сказанное относится именно только къ публикѣ, къ дилетантамъ въ философіи. Между университетскими представителями философіи Шопенгауэръ имѣетъ очень мало успѣха. Въ Шопенгауэровомъ духѣ пишутъ большею частью журналисты и беллетристы (напр. Готшалькъ, Давидъ Ашеръ, Іеронимъ Лорисъ). Изъ философскихъ писателей въ собственномъ смыслѣ слова принадлежатъ къ школѣ Шопенгауэра—Юлій Фрауэнштэдтъ, издатель сочиненій Шопенгауэра, Банзенъ, Гелленбахъ, Бильгарцъ и др. Все это люди, никогда не занимавшіе философскихъ каѳедръ. Вліяніе Шопенгауэра на общество дѣлитъ другой неакадемическій и популярный философъ, примыкающій къ Шопенгауэру, Эдуардъ фонъ Гартманнъ. Гартманнъ не имѣетъ ни одного послѣдователя въ университетахъ, но очень немало въ публикѣ. Одни изъ его приверженцевъ принимаютъ его философію безъ измѣненія напр. *Тауберт*ъ и пожалуй, *Карлъ дю Прель*; другіе стараются слить ее съ филосо-

фіей Шопенгауэра (напр. Морицъ Венеціанеръ); наконецъ третьи комбинируютъ Гартманнову философію съ другими доктринами.

Не менѣе содѣйствовалъ популяризаціи философіи матеріализмъ. Исходныя точки новѣйшаго матеріализма лежатъ, какъ извѣстно, въ естествознаніи и въ философіи Людвига Фейербаха. Самого Фейербаха нельзя назвать въ строгомъ смыслѣ матеріалистомъ, но тѣмъ не менѣе именно онъ оказалъ наиболѣе сильное вліяніе на перваго представителя современнаго матеріализма, Якова Молешотта. Въ тѣсной связи съ Молешоттомъ слѣдуютъ далѣе Людвигъ Бюхнеръ и Карлъ Фохтъ, къ которымъ въ извѣстной степени примыкаетъ Гейнрихъ Кцольбе, эксцентрически соединяющій въ своей философіи крайній матеріализмъ съ крайнимъ, Берклеевскимъ идеализмомъ. Почти ни одинъ изъ этихъ вождей матеріализма никогда не занималъ университетской каѳедры: и по свойству ихъ метафизики, и по внѣшнему характеру ихъ сочиненій,—это популярные писатели въ самомъ обыкновенномъ смыслѣ. Въ университскихъ кругахъ матеріализмъ въ свое время имѣлъ значительный успѣхъ,—но скорѣе между представителями естествознанія, чѣмъ между представителями философіи. Въ настоящее время послѣ критики Лотце и Лянге, онъ, какъ философское ученіе, не пользуются никакимъ вліяніемъ среди ученыхъ и въ этомъ смыслѣ можетъ быть разсматриваемъ какъ одно изъ отошедшихъ въ область исторіи наивныхъ заблужденій. Главною сферой вліянія матеріализма была и остается именно средняя образованная публика. Знаменитая книга Бюхнера „Kraft und Stoff“, вышедшая въ прошломъ году 16-мъ изданіемъ, принадлежатъ къ наиболѣе читаемымъ произведеніямъ популярной философіи.

Такимъ образомъ наиболѣе распространенная и въ точномъ смыслѣ слова популярная неакадемическая философія въ Германіи есть пессимизмъ и матеріализмъ. Однако этими двумя направленіями она не исчерпывается. Неакадемической философіи принадлежитъ рядъ болѣе или менѣе выдающихся и оригинальныхъ философскихъ писателей, сочиненія которыхъ не относясь прямо или совершенно не относясь къ категоріи пессимистическихъ и матеріалистическихъ, должны быть по ихъ характеру и отчасти даже по ихъ тенденціи причислены къ типу популярныхъ произведеній. Таковы, напр., Нуарэ, который въ своей

философіи опирается отчасти на Шопенгауэра, и Кирхманнъ (извѣстный издатель „Философской Библіотеки“) авторъ довольно своеобразной формы гносеологическаго „реализма“. Сюда же нужно отнести Дюринга, съ его „философіей дѣйствительности“, потому-что хотя Дюрингъ и былъ нѣкоторое время приватъ-доцентомъ берлинскаго университета, но онъ дѣйствовалъ здѣсь недолго, и какъ ожесточенный противникъ академической философіи, не можетъ быть причисленъ къ академическимъ философамъ. Наконецъ между представителями неакадемической философіи есть люди старыхъ направленій, особенно Гербартова. Такъ, напр. сюда принадлежитъ Отто Флюгель, одинъ изъ видныхъ современныхъ гербартіянцевъ, теперешній редакторъ гербартіянскаго журнала Zeitschrift fur exacte Philosophie. Впрочемъ всѣ эти писатели не имѣютъ и доля того вліянія среди публики, какимъ пользуются Шопенгауэръ и матеріализмъ.

Въ то время, когда философія Шопенгауэдра и матеріализмъ пробудили въ обществѣ философскій интересъ и создали современную популярную философію въ Германіи, успѣхи естественныхъ наукъ оттѣснили метафизику въ университетахъ на задній планъ. Вліяніе естественныхъ наукъ было здѣсь двоякое,—непосредственное и посредственное. Съ одной стороны поразительныя естественно-научныя открытія рядомъ съ безплодностью и неудачами преждей метафизки породили у многихъ университетскихъ представителей философіи мысль, что метафизика, какъ наука, вообще невозможна и даже ненужна, что ея задачи слѣдуетъ передать естествознанію, что предметомъ полезнаго изслѣдованія и преподаванія остаются только науки о духѣ: образовался взглядъ, что если стоитъ изучать метафизику, то лишь исторически, какъ памятники геройскихъ, но ложно направленныхъ усилій человѣческаго ума, пытавшагося рѣшить такія проблемы, которыя при его наличныхъ средствахъ рѣшены быть не могутъ. Что этотъ взглядъ былъ недоразумѣніемъ, вытекавшимъ изъ неяснаго пониманія какъ истиннаго значенія метафизики, такъ и задачъ естественныхъ наукъ, это безспорно,—но онъ существовалъ и отчасти существуетъ до сихъ поръ, оказывая роковое вліяніе на университетскую философію. Съ другой стороны, такое же впечатлѣніе произвели успѣхи естествознанія на учащуюся молодежь, частью совершенно отклонивъ ее отъ философскихъ за-

нятій въ сторону естественныхъ наукъ, частью вооруживъ и спеціально противъ метафизики. Кто знакомъ съ организаціей нѣмецкихъ университетовъ, кто знаетъ, что дѣло преподаванія здѣсь поставлено на коммерческомъ принципѣ спроса и предложенія, что профессоръ получающій отъ своихъ студентовъ опредѣленный гонораръ, обыкновенно читаетъ то, что у него всего болѣе слушаютъ,—тотъ легко пойметъ, какое гибельное вліяніе должно было имѣть послѣднее обстоятельство на положеніе университетской философіи въ Германіи: нужно было бы предполагать у нѣмецкихъ профессоровъ философіи неестественное самоотверженіе и безкорыстіе, если бы они стали при такихъ условіяхъ читать метафизику въ прежнихъ размѣрахъ. На печальное положеніе метафизики въ нѣмецкихъ университетахъ, созданное этимъ двойнымъ вліяніемъ естественно-научнаго прогресса, неоднократно указывалось какъ въ самой Германіи, такъ и у насъ, въ Россіи. Изъ нашихъ писателей я упомяну покойнаго Милославскаго, который описалъ это положеніе 10—15 лѣтъ тому назадъ, описалъ въ общемъ правильно, хотя не безъ нѣкоторой утрировки и при неправильномъ освѣщеніи факта. Съ тѣхъ поръ это положеніе почти не измѣнилось: метафизика остается попрежнему однимъ изъ наименѣе читаемыхъ въ университетахъ предметовъ. Число лекцій по метафизикѣ, читанныхъ въ 19 нѣмецкихъ университетахъ въ зимній и лѣтній семестры 1888—89 г. не составляло и 5% въ общей суммѣ философскихъ курсовъ и упражненій. Какъ поставлена собственно такъ-называемая метафизика въ нѣмецкихъ университетахъ, объ этомъ я, къ сожалѣнію, по своему опыту не могу судить: въ Берлинѣ и въ Лейпцигѣ, гдѣ я былъ въ теченіе указанныхъ семестровъ, метафизика не читалась.

Вмѣсто метафизики въ ея полномъ объемѣ въ современныхъ нѣмецкихъ университетахъ читается только ученіе о познаніи, или какъ оно обыкновенно называется, „теорія познанія“. Современную нѣмецкую теорію познанія и ея постановку въ германскихъ университетахъ у насъ мало знаютъ и потому не лишнее будетъ сказать о ней нѣсколько словъ.

Сама по себѣ „теорія познанія“ не есть что-либо новое ни въ философіи вообще, ни въ университетской философіи Германіи въ частности. Ея вопросовъ касался въ той или другой мѣрѣ каждый

мыслитель древняго и новаго времени. Въ новой философіи особенно много сдѣлали для нея Локкъ и Кантъ, которые считаются основателями ея новѣйшей формы. Въ прежнихъ университетскихъ курсахъ Германіи „теорія познанія“ обыкновенно входила въ составъ „метафизики“ подъ именемъ гносеологіи. Но значеніе особенной науки и ея теперешнее имя—теорія познанія получила сравнительно недавно,—именно въ началѣ 60-хъ годахъ, въ эпоху возвращенія нѣмецкой философіи къ Канту и образованія неокантіанизма Тотъ, кому она прежде всего обязана своимъ теперешнимъ значеніемъ, былъ знаменитый историкъ философіи Эдуардъ Целлеръ, который въ своей очень извѣстной вступительной лекціи, читанной въ 1862 году въ Гейдельбергѣ и потомъ вышедшей отдѣльной брошюрой: „Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss—theorie“ впервые назвалъ теорію познанія этимъ именемъ и попытался формулировать ея задачи. Съ тѣхъ поръ теорія познанія заняла особенное мѣсто въ ряду философскихъ дисциплинъ и вскорѣ стали модною наукою. Въ 70-хъ годахъ едвали какой другой философской наукѣ, за исключеніемъ исторіи философіи, посвящалось столько печатныхъ работъ и столько лекцій въ университетахъ, какъ теоріи познанія. И въ настоящее время работы по теоріи познанія занимаютъ одно изъ самыхъ видныхъ мѣстъ въ философской литературѣ, хотя въ университетахъ она читается гораздо рѣже прежняго. О результатахъ новѣйшей нѣмецкой теоріи познанія и о наиболѣе выдающихся явленіяхъ въ ея области я скажу ниже; здѣсь же я долженъ сдѣлать нѣсколько замѣчаній о ея постановкѣ въ германскихъ университетахъ. Целлеръ въ только-что упомянутой брошюрѣ ставитъ теорію познанія въ непосредственную связь съ логикой. Высказываясь въ общемъ въ пользу старой формальной логики, онъ не хочетъ однако, чтобы она была—какъ онъ выражается—*формалистическою* (formalistisch), т.-е. была наукой исключительно о формахъ мышленія безъ всякаго отношенія къ ихъ реальному значенію. Логика, по его мнѣнію, только тогда будетъ вполнѣ служить дѣлу познанія дѣйствительности, когда она будетъ знать дѣйствительный смыслъ этихъ формъ, ихъ происхожденіе и ихъ объективную цѣнность. о это возможно только въ томъ случаѣ, если она будетъ непосредственно опираться на теорію познанія. Такимъ образомъ

теорія познанія должна быть, по взгляду Целлера, основой логики. Задачи теоріи познанія Целлеръ полагаетъ въ томъ, чтобы 1) изслѣдовать *источники и субъективныя условія* нашего познанія, 2) опредѣлить его *реальную цѣнность*. Современная постановка этой науки въ нѣмецкихъ университетахъ вполнѣ соотвѣтствуетъ точкѣ зрѣнія Целлера: теорія разсматривается или какъ основаніе, или какъ необходимое дополненіе логики и обыкновенно соединяется съ послѣдней; ея задачи также формулируются въ томъ смыслѣ, какъ ихъ намѣтилъ Целлеръ. Мнѣ кажется, что такая постановка теоріи познанія есть плодъ недоразумѣнія: противъ Целлеровой формулировки задачъ этой науки конечно нельзя ничего возразить, она вполнѣ правильна; но ставить теорію познанія въ такую тѣсную связь съ логикой едва ли есть основанія. Въ самомъ дѣлѣ, если имѣютъ въ виду не метафизическую, а формальную логику,—какое непосредственное отношеніе можетъ имѣть къ ней, какъ къ наукѣ, гносеологическая теорія? Формальная логика есть наука о формахъ и методахъ мышленія; она анализируетъ и классифицируетъ понятія, показываетъ, какъ понятія соединяются въ сужденія, устанавливаетъ законы и формы соединенія сужденій въ умозаключенія (силлогизмы), наконецъ разъясняетъ принципы образованія того, что служитъ основой силлогизма, большой посылки,—принципы дедуктивнаго и индуктивнаго метода. Спрашивается, что за дѣло этой наукѣ до того, изъ какихъ источниковъ мы получаемъ въ послѣдней инстанціи эти формы и элементы нашего познанія и какую реальную цѣнность они имѣютъ? Какое значеніе имѣетъ для нея то, что наши понятія заимствуются нами только изъ опыта, или вытекаютъ изъ апріорныхъ условій мышленія, или суть результатъ того и другого фактора вмѣстѣ;—что эти понятія имѣютъ лишь субъективный смыслъ, или не только субъективный, но въ то же время и объективный? Все это вовсе не вопросъ логики, а вопросы метафизики; какъ бы они ни рѣшались, для логики, какъ науки, они вполнѣ безполезны: ея задачи, содержанія и значенія они не могутъ измѣнить ни къ лучшему, ни къ худшему, не могутъ ни прибавить къ нимъ что нибудь, ни отнять. Стоя по отношенію къ гносеологическимъ проблемамъ на совершенно нейтральной почвѣ, анализируя наше мышленіе не по его содержанію, а по его общимъ законамъ и формамъ,

логика стремится дать формальныя правила для изслѣдованія всякихъ научныхъ проблеммъ, въ томъ числѣ и гносеологическихъ. Отсюда не теорія познанія есть основаніе логики, а наоборотъ, логика есть основаніе теоріи познанія, какъ и всякой другой науки. Целлеръ различаетъ формальную и „формалистическую“ логику и упрекаетъ послѣднюю въ томъ, что она порываетъ всякую связь съ дѣйствительностью, съ реальнымъ значеніемъ элементовъ и формъ познанія, что она отсюда безполезна для познанія дѣйствительности. Однако здѣсь трудно понять, какую собственно логику Целлеръ называетъ „формалистическою“. Такая логика, которая не имѣла бы никакого дѣла съ „реальнымъ значеніемъ“ формъ нашего познанія, едва ли существуетъ: логика прекрасно знаетъ это „реальное значеніе“, только логическое, а не метафизическое значеніе; послѣднее ей ненужно. Точно также трудно понять, почему Целлеръ считаетъ формальную логику безъ теоріи познанія менѣе полезною для задачи познанія, чѣмъ гносеологическую логику, или даже совершенно безполезною. Формальную логику часто сравнивали съ математикой, и нельзя не признаться, что между той и другой наукой есть много аналогій. Формальная логика имѣетъ дѣло съ общими (качественными) формами мысли въ такомъ же смыслѣ, какъ математика съ общими количественными формами дѣйствительности. Математика разсматриваетъ эти формы in abstracto, какъ знаки и формулы, но кто же скажетъ, что она безполезна для познанія дѣйствительности? Вполнѣ абстрактно разработанные законы и формы математическихъ отношеній нашли свое приложеніе въ цѣлой группѣ конкретныхъ наукъ и привели къ удивительнымъ открытіямъ. Такое же значеніе должна имѣть и логика; ея законы и нормы составляютъ основу *всякаго истиннаго* познанія, и еслибы каждый познающій умъ строго держался этихъ нормъ и законовъ, тогда исчезли бы всѣ враждующія противоположности философскихъ и научныхъ убѣжденій и человѣчество достигло бы идеала доступной ему истины,—ея единства. Если дѣйствительность не показываетъ намъ такого всеобщаго согласія субъективнаго мышленія съ вѣчными и неизмѣнными законами логики и даже отнимаетъ всякую надежду на то, чтобы это всеобщее и абсолютное согласіе когда-нибудь установилось, то формальная логика въ этомъ не виновата. Это за-

виситъ отъ субъективнаго склада человѣческаго ума, который большею частью способенъ обнять только одну сторону логической истины и такимъ образомъ, къ счастію или несчастію человѣчества, осужденъ, вѣроятно навсегда, мѣшать истину съ заблужденіемъ. Этому субъективному недостатку нельзя уже ничѣмъ помочь; во всякомъ случаѣ гносеологическій элементъ, въ которомъ хотятъ искать здѣсь спасенія, будетъ противъ него совершенно безсиленъ [1]).

Итакъ, мнѣ кажется, было бы гораздо лучшею постановкой дѣла, еслибы логику освободили отъ гносеологическаго элемента, который ей ненуженъ. Что же касается теоріи познанія, то вѣдь ясно, что она метафизическая наука. Отсюда, если читается метафизика, то теорію познанія слѣдовало бы соединить съ нею, такъ, чтобы она въ системѣ метафизики служила введеніемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ фундаментомъ. Если же метафизика не читается, какъ это большею частью фактически бываетъ въ современныхъ нѣмецкихъ университетахъ, то самое лучшее — сдѣлать теорію познанія вполнѣ самостоятельной наукой.

Въ изложеніи теоріи познанія съ университескихъ каѳедръ въ Германіи также мало можно искать принципіальнаго и методологическаго единства, какъ въ изложеніи всякой другой философской науки. Прежде всего, конечно, здѣсь сказывается раз-

---

[1]) Въ настоящее время въ Германіи очень любятъ всегда и всюду ссылаться на Канта. Было бы очень полезно, еслибы современные нѣмецкіе логики и теоретики познанія не забыли тѣхъ словъ Канта, въ которыхъ онъ предостерегаетъ противъ стѣсненія границъ логики и гносеологіи. Напомнить эти слова тѣмъ болѣе кстати, что забывающіе ихъ современные гносеологи—большею частью неокантіане. Кантъ говоритъ: «Если нѣкоторые новѣйшіе писатели думали расширить ее (логику) тѣмъ, что вставляли въ нее частью *психологическія* главы о различныхъ силахъ познанія (воображеніи, остроуміи), частью *метафизическія*—о происхожденіи познанія и о различныхъ видахъ его достовѣрности, смотря по различію объектовъ (объ идеализмѣ, скептицизмѣ и т. д.), то это происходитъ отъ ихъ незнанія настоящаго характера этой науки. Это вовсе не расширеніе, а искаженіе наукъ, если хотятъ смѣшивать ихъ границы. Границы же логики вполнѣ точно опредѣлены тѣмъ, что она есть наука, подробно излагающая и строго доказывающая только формальныя правила всякаго мышленія (будь это мышленіе апріорно или эмпирическій результатъ, имѣй оно происхожденіе или объектъ, какой угодно, встрѣчай оно въ нашемъ чувствѣ случайныя или естественныя препятствія)» Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft.

личіе тѣхъ основныхъ точекъ зрѣнія, съ которыхъ рѣшаются гносеологическія проблеммы. Правда, это различіе далеко не равняется тому невообразимому хаосу принципіальныхъ взглядовъ, который господствуетъ въ современной нѣмецкой метафизикѣ вообще. Точка зрѣнія современной нѣмецкой теоріи познанія есть главнымъ образомъ точка зрѣнія неокантіанскаго критицизма, точно такъ же, какъ самая теорія познанія есть неокантіанское подражаніе Кантовой „Критикѣ чистаго разума". Однако, въ ея изложеніи вполнѣ отражаются тѣ различныя направленія, которыя принимаетъ въ настоящее время неокантіанскій критицизмъ. Рядомъ съ этими принципіальными различіями легко констатировать другія, которыя можно назвать методологическими. При тожествѣ взглядовъ на основныя задачи теоріи познанія, пріемы рѣшеній послѣднихъ не совсѣмъ одинаковы. Въ этомъ отношеніи я отмѣчу двѣ особенности. Первая состоитъ въ томъ, что одни изложенія разсматриваютъ гносеологическія проблеммы съ болѣе общей формальной точки зрѣнія, между тѣмъ другія считаютъ нужнымъ входить въ ихъ детальное изслѣдованіе. Въ первомъ случаѣ дѣло ограничивается тѣмъ, что показывается общая возможность нашего познанія, его общія границы и его общее значеніе; во второмъ, сверхъ всего этого изслѣдуются отдѣльныя категоріи опыта и показывается та или иная ихъ реальная цѣнность. Вторая особенность зависитъ отъ того, какое мѣсто дается въ теоріи познанія психологическому элементу. Въ одномъ случаѣ вводятъ этотъ элементъ лишь настолько, насколько это нужно, чтобы показать общія субъективныя условія нашего опыта; въ другомъ кромѣ этого болѣе или менѣе подробно изслѣдуютъ психологическое происхожденіе основныхъ элементовъ познанія. Для образца я познакомлю въ общихъ чертахъ съ двумя небольшими университескими курсами теоріи познанія: берлинскаго профессора Гижицкаго и лейпцигскаго — Гейнца, читанными въ минувшемъ учебномъ году.

Маленькій курсъ проф. Гейнца, входившій въ составъ его энциклопедическихъ чтеній по „Введенію въ философію и логикѣ", какъ первая часть логики, можетъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ служить примѣромъ формальной теоріи познанія. Давъ общее опредѣленіе логики „или ученія о познаніи", указавъ ея задачи и характеръ, Гейнце раздѣлилъ ее на три отдѣла: на ученіе „о

возможности познанія", на „ученіе о воспріятіи какъ элементѣ познанія" и на логику въ тѣсномъ смыслѣ. Такимъ образомъ, только третій отдѣлъ этой „логики" есть логика; первый и второй суть теорія познанія. Гейнце началъ свою теорію познанія изслѣдованіемъ вопроса объ *истинѣ* и ея возможности. Разсмотрѣвъ обычныя опредѣленія истины и подвергнувъ ихъ критикѣ, онъ пришелъ къ тому общему заключенію, что полная, абсолютная истина въ предѣлахъ нашего познанія невозможна, а возможна лишь относительная истина или вѣроятность. Различивъ затѣмъ два вида относительной истины: *феноменальную* (научную) и *метафизическую*, Гейнце перешелъ къ разбору возраженій скептицизма противъ возможности познанія истины вообще. Взявъ за образецъ такихъ возраженій 10 „тропъ" Секста Эмпирика (въ его соч. „Парменидовы принципы"), сдѣлалъ ихъ анализъ и показалъ ихъ несостоятельность, насколько они касаются познанія относительной истины. Обратившись затѣмъ къ вопросу объ основахъ познанія истины, онъ указалъ эти основы для познанія феноменальной истины въ опытѣ. Для познанія метафизической истины опытъ уже не можетъ служить непосредственной основой, а лишь посредственной. Соотвѣтственно своимъ задачамъ, метафизическое познаніе должно перешагнуть границы субъективнаго опыта и, опираясь въ сущности на то, что подсказываетъ самъ опытъ, перейти въ транссубъективный міръ. Однако существуетъ ли этотъ транссубъективный міръ, и если существуетъ, то какъ мы можемъ въ этомъ убѣдиться? Этимъ Гейнце переходитъ къ вопросу о познаніи „транссубъективнаго или абсолютно-реальнаго міра" и къ проблемамъ „трансцендентной причинности", времени, пространства и цѣли. Изложивъ точку зрѣнія крайняго субъективнаго идеализма и показавъ ея противорѣчія факту нашихъ воспріятій и представленій, онъ констатировалъ существованіе транссубъективной дѣйствительности, какъ постулятъ нашего опыта. Воздѣйствіе на наши чувства того неизвѣстнаго, которое мы называемъ объективною дѣйствительностью, служитъ далѣе Гейнце базисомъ для логическихъ операцій, путемъ которыхъ онъ приходитъ къ убѣжденію въ объективности категорій причины и времени. Анализъ нашихъ ощущеній и представленій даетъ ему основаніе констатировать тоже самое относительно

категоріи пространства. Наконецъ, изслѣдованіе категоріи цѣли приводитъ его къ выводу, что цѣль, эта несомнѣнная и вполнѣ реальная сила въ области нашей духовной и моральной жизни, необходимо должна быть предположена и въ объективномъ мірѣ, какъ коррелятъ дѣйствующей въ немъ причинности. Гейнце закончилъ свою теорію познанія совсѣмъ маленькимъ, состоящимъ всего изъ 3 параграфовъ отдѣломъ „о воспріятіи, какъ элементѣ познанія". Указавъ, что опытъ, служащій непосредственнымъ и посредственнымъ источникомъ нашего познанія, слагается изъ внѣшняго и внутренняго воспріятія, онъ опредѣлилъ здѣсь физіологическія и психологическія условія образованія правильныхъ внѣшнихъ воспріятій и разсмотрѣлъ значеніе внутреннихъ воспріятій съ точки зрѣнія ихъ реальности и истинности.

Теорія познанія берлинскаго профессора Гижицкаго, составлявшая послѣдній отдѣлъ его курса: „Logik und Erkenntnisstheorie", можетъ служить примѣромъ психологической теоріи познанія. Опредѣливъ положеніе этой науки и различивъ возможныя гносеологическія точки зрѣнія, Гижицкій обратился къ вопросу о „сознаніи и опытѣ". Показавъ, что сознаніе съ его апріорными законами есть основной фактъ всякаго опыта, что въ опытѣ объективно-эмпирическій матеріалъ всегда нераздѣльно соединенъ съ субъективно-апріорнымъ элементомъ, онъ перешелъ къ изслѣдованію формъ сознанія. На пространствѣ цѣлыхъ 5 параграфовъ онъ даетъ чисто психологическую характеристику элементовъ сознанія, ученіе объ ощущеніи, воспріятіи, представленіи и ассоціаціи идей, о ихъ формахъ, ихъ развитіи и преобразованіи другъ въ друга. Этотъ психологическій отдѣлъ заканчивается ученіемъ о мышленіи, его основныхъ функціяхъ, законахъ и элементахъ. Затѣмъ Гижицкій перешелъ къ изслѣдованію категорій смысла: времени, пространства, числа, причины и цѣли. Разсматривая категоріи пространства и времени, къ которымъ онъ, по примѣру многихъ кантіанъ, присоединилъ число, Гижицкій нашелъ, что эти три категоріи столько же субъективны, сколько и объективны: въ согласіи съ неокантіанами онъ принялъ, что для этихъ категорій лежатъ извѣстныя апріорныя условія въ нашей мысли, но въ то же время констатировалъ, что онѣ въ той формѣ, какъ мы ихъ имѣемъ, имѣютъ

свой эмпирическій генезисъ, который онъ развилъ въ духѣ современнаго англійскаго эмпиризма. Нѣсколько иначе отнесся онъ къ двумъ остальнымъ категоріямъ причинности и цѣли. Отвергнувъ Кантовскій апріоризмъ и ставъ вполнѣ на точку зрѣнія англійской школы, онъ заявилъ, что эти категоріи имѣютъ чисто эмпирическое происхожденіе, притомъ изъ такихъ элементовъ дѣйствительности, которые не имѣютъ съ ними ничего общаго. Причинность онъ опредѣлилъ, какъ субъективную формулу, эмпирически образованную и выражающую лишь неизмѣнную или привычную послѣдовательность извѣстныхъ явленій. Цѣль онъ назвалъ видомъ той же самой причинности, только разсматриваемой обратно, и опредѣлилъ ее какъ антиципированное дѣйствіе, въ отношеніи къ которому то, что мы иначе называемъ средствомъ, является причиной. Въ связи съ проблемой причинности Гижицкій затронулъ вопросъ о свободѣ воли. Найдя, что свободная воля есть форма трансцендентной причинности и слѣдовательно такая же субъективная фикція какъ всякая трансцендентная причинность вообще, онъ рѣшилъ этотъ вопросъ въ смыслѣ самаго строгаго детерминизма. Говоря о цѣли, онъ коснулся телеологіи и подвергъ ее, а въ связи съ нею вообще телеологическую метафизику, критикѣ Лишь въ заключеніе всего этого Гижицкій обратился къ вопросу о существованіи объективной дѣйствительности. Признавъ извѣстное значеніе за тѣми аргументами, которые приводитъ въ свою пользу субъективный идеализмъ, онъ рѣшилъ однако этотъ вопросъ въ томъ же смыслѣ, какъ и Гейнце: объективная дѣйствительность есть постулятъ опыта.

Я привелъ эти два курса въ видѣ примѣра того, какъ читается въ нѣмецкихъ университетахъ теорія познанія — наука, у насъ или совершенно не читаемая, или имѣющая существенно иную постановку. Входить въ какія-нибудь критическія замѣчанія объ ихъ содержаніи едва ли нужно: эти курсы отражаютъ въ себѣ вѣрные и ошибочные взгляды тѣхъ направленій, къ которымъ принадлежатъ Гейнце и Гижицкій, умѣреннаго критицизма съ одной стороны, и смѣшаннаго съ критицизмомъ эмпирическаго позитивизма съ другой.

Теоріей познанія однако не исчерпываются чтенія по философіи въ современныхъ нѣмецкихъ университетахъ. На ряду съ

нею нерѣдко читаются общіе курсы, иногда замѣняющіе метафизику и такимъ образомъ служащіе чѣмъ-то въ родѣ выработаннаго практикой суррогата опальной науки. Всего чаще эти курсы называются „Введеніями въ философію“. Я говорю, что курсы съ этимъ заглавіемъ замѣняютъ философію лишь иногда, потому что въ нѣкоторыхъ случаяхъ они вполнѣ соотвѣтствуютъ своему названію и представляютъ лишь общій, подготовительный взглядъ на систему философскихъ наукъ, ихъ значеніе и задачи. Таковъ былъ, напр:, курсъ „Введенія въ философію“ проф. Гейнце, соединенный съ его только-что приведенными чтеніями по теоріи познанія. Въ этомъ курсѣ говорилось о происхожденіи и предметѣ философіи, о самомъ понятіи философіи, объ отношеніи философіи къ отдѣльнымъ наукамъ и къ религіи, о направленіяхъ въ философіи, о различныхъ формахъ философскихъ міросозерцаній; о системѣ философскихъ наукъ, объ отдѣльныхъ философскихъ дисциплинахъ, ихъ значеніи, цѣляхъ, задачахъ и литературѣ. Такимъ образомъ, это было въ полномъ смыслѣ слова „введеніе“ въ философію, очень полезное для начинающихъ студентовъ и не лишенное своей доли интереса для всякаго вообще. Но есть другой типъ „введеній въ философію“, знакомясь съ которыми только удивляешься, почему они такъ названы, и задаешь себѣ невольный вопросъ: если это есть *введеніе въ философію*, то что же такое по мнѣнію авторовъ этихъ курсовъ самая *философія*? Къ такому типу принадлежалъ напр. курсъ „введенія въ философію“ берлинскаго проф. Паульсена, читанный въ зимній семестръ истекшаго года. Чтобы познакомить съ этимъ типомъ философскихъ чтеній, я изложу въ общихъ чертахъ и этотъ курсъ. Впрочемъ курсъ Паульсена настолько характеренъ по своему содержанію, что уже благодаря послѣднему заслуживалъ бы изложенія. Изъ этого курса мы познакомимся съ цѣлымъ направленіемъ современной нѣмецкой философіи. Развитое въ немъ міросозерцаніе представляетъ собою тотъ безпочвенный философскій эклектизмъ, который господствуетъ въ настоящее время въ нѣмецкихъ университетахъ и въ философской литературѣ. Этотъ эклектизмъ соединяетъ въ себѣ все, и въ томъ числѣ совсѣмъ несоединимыя противоположности. Самыя разнообразныя философскія воззрѣнія схватываются оттуда и отсюда и сшиваются бѣлыми нитками въ что-то похожее на

философское міросозерцаніе. Со всѣмъ этимъ обыкновенно соединяется рабское преклоненіе предъ естественными науками, которыя, впрочемъ, эклектизмъ понимаетъ очень своеобразно, часто приписывая имъ то, что съ ними ничего общаго не имѣетъ

Паульсенъ открылъ свой курсъ, какъ это всегда бываетъ, опредѣленіемъ философіи и формулировкой своихъ собственныхъ задачъ. Высказавшись противъ „метафизики“ и ея „ненаучности“, онъ опредѣлилъ философію очень своеобразно, какъ „совокупность всякаго научнаго познанія“ (Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntniss). Задачей своего введенія онъ поставилъ изслѣдованіе общихъ вопросовъ дѣйствительности и познанія: онтологическаго, космологическаго и гносеологическаго. Отсюда его курсъ раздѣлился на три, соотвѣтствующія этимъ проблеммамъ, части. Первая, онтологическая часть была посвящена изслѣдованію проблеммы духа и матеріи. Подвергнувъ критикѣ спиритуализмъ, пытающійся объяснить матерію, какъ модификацію духа, и матеріализмъ, стремящійся понять духъ, какъ модификацію матеріи, Паульсенъ сталъ на точку зрѣнія „научнаго“ монизма, съ которой духъ и матерія суть лишь однѣ различныя стороны или два различныя проявленія одной и той же тождественной въ себѣ сущности. Развивая эту, общую многимъ формамъ современнаго монизма, точку зрѣнія, Паульсенъ сдѣлалъ попытку показать постоянную связь духа и матеріи не только въ органическомъ царствѣ, но и не въ органическомъ мірѣ, и такимъ образомъ пришелъ къ одушевленію всей природы, много напоминающему гилозоизмъ Геккеля. Опредѣляя ближе психическій элементъ на низшихъ ступеняхъ природы и органическаго міра, онъ принялъ взглядъ Шопенгауэра и отождествилъ этотъ элементъ съ волей: воля, этотъ первичный элементъ психической жизни, развивается въ мірѣ отъ безсознательнаго инстинкта и смутнаго влеченія до степени интеллигенціи въ человѣкѣ. Предметъ второй части составила *космологическая* проблемма, вопросъ о происхожденіи дѣйствительности въ той формѣ единаго, гармоническаго и стройнаго универсума, какъ она теперь существуетъ. Отвергнувъ *атомизмъ*, объясняющій фактъ міровой гармоніи изъ случайнаго соединенія частицъ матеріи, онъ остановился на разборѣ *теизма*, объясняющаго этотъ фактъ чрезъ принятіе архитектонической интеллигенціи.

Сведя свое изслѣдованіе теизма къ изслѣдованію теистической телеологіи, Паульсенъ въ пространной, иногда остроумной, иногда слабой, критикѣ пытался показать, что теистическая телеологія невозможна: если существуютъ цѣли міроразвитія, то мы не въ состояніи сказать, какія это цѣли; еслибы мы и были въ состояніи установить эти цѣли, то мы не могли бы доказать, что онѣ дѣйствительно осуществляются. Въ концѣ концовъ Паульсенъ пришелъ къ заключенію, что теизмъ имѣлъ до сихъ поръ raison d'être лишь потому, что онъ былъ наиболѣе удовлетворительною космологическою гипотезой. Теперь онъ утратилъ и это преимущество: его замѣняетъ и сдвигаетъ со сцены, по мнѣнію Паульсена, эволюціонизмъ и теорія Дарвина. Изложивъ ученіе Дарвина о происхожденіи видовъ путемъ естественнаго подбора, Паульсенъ нашелъ, что это ученіе даетъ намъ возможность объяснить развитіе всѣхъ органическихъ формъ изъ одного примитивнаго типа. Что же касается происхожденія этого переворота, то здѣсь Паульсенъ счелъ возможнымъ принять гипотезу „самопроизвольнаго зарожденія“. Такъ какъ, однако, теорія Дарвина и „самопроизвольное зарожденіе“ не исчерпываютъ всѣхъ философскихъ проблеммъ, такъ какъ онѣ не объясняютъ происхожденія тѣхъ основныхъ элементовъ дѣйствительности, изъ которыхъ вышло самопроизвольное зарожденіе и возникъ процессъ эволюціи, то Паульсенъ въ этихъ послѣднихъ вопросахъ не находитъ ничего лучшаго, какъ принять точку зрѣнія *пантеизма*, общаго будто бы всѣмъ выдающимся мыслителямъ древняго и новаго міра и нашедшаго свое полное и послѣдовательное выраженіе у Спинозы: намъ вовсе не нужно искать происхожденія первичныхъ элементовъ дѣйствительности, духа и матеріи, эти два элемента вѣчно существуютъ въ нераздѣльномъ единствѣ, какъ универсальная психофизическая Субстанція (psychophysiches Allwesen). Такимъ образомъ, Паульсенъ сближается съ тѣмъ результатомъ, къ которому его привело изслѣдованіе онтологической проблеммы. Пантеизмъ есть столько же философское, сколько религіозное міросозерцаніе, и Паульсенъ находитъ, что это міросозерцаніе удовлетворяетъ всѣмъ потребностямъ религіи. Богъ или абсолютная субстанція пантеизма не есть личное существо, но его идея еще возвышеннѣе, чѣмъ идея личнаго Бога: Онъ есть сверхличное существо (überpersönliches Wesen). Паульсенъ по-

лагаетъ даже, что съ пантеистической идеей Бога можетъ быть соединена и религіозная вѣра, потому что вѣра есть по его мнѣнію только „увѣренность въ дѣйствительности, въ глубочайшей дѣйствительности существующаго“. Третья часть курса Паульсена посвящена теоріи познанія. Она содержитъ въ существенномъ то же самое, что мы видѣли у Гейнце и Гижицкаго, поэтому излагать ее нѣтъ цѣли. Отмѣчу только одну курьезную особенность. Въ теоріи познанія Паульсенъ является неокантіанцемъ, но въ то же время онъ не хочетъ перестать быть спинозистомъ; отсюда у него возникаетъ неразрѣшимая задача: примирить неокантіанскій феноменализмъ съ раціоналистическимъ реализмомъ Спинозы. Несмотря на невозможность подобнаго предпріятія, Паульсенъ тратитъ на него сизифовы усилія и конечно приходитъ къ полнымъ самыхъ странныхъ противорѣчій результатамъ.

Вотъ въ общихъ чертахъ этотъ своеобразный курсъ. Что названіе „введенія въ философію“ ему совсѣмъ нейдетъ, это очевидно. Что мы имѣемъ здѣсь предъ собой самую философію, притомъ метафизическую, это также едва ли кто нибудь будетъ оспоривать, несмотря на частыя вылазки Паульсена противъ метафизики; что эта разношерстная, плохо сколоченная метафизика не выдерживаетъ никакой критики, но разваливается сама собою, это не менѣе ясно. Ненаучность Паульсенова „научнаго“ монизма, фантастичность его гилозоизма, смѣшаннаго съ метафизикой Шопенгауэра, поверхностность отождествленія теизма съ теистической телеологіей и критики послѣдней, наивность противопоставленія теизму теоріи Дарвина, какъ будто эта теорія въ самомъ дѣлѣ есть космологическая, а не морфологическая гипотеза, какъ будто она рѣшаетъ вопросъ о происхожденіи и развитіи всѣхъ формъ міроваго бытія, а не вопросъ о развитіи органическихъ типовъ, странное соединеніе эволюціонизма съ субстанціей Спинозы, an sich исключающей всякое развитіе, эксцентричность попытки сдѣлать изъ пантеизма религію, наконецъ, ко всему этому, смѣсь неокантіанской теоріи познанія съ Спинозовой телеологіей, всѣ эти ошибки и противорѣчія достаточно лишь констатировать. Но, повторяю, это міросозерцаніе въ высшей степени характеристично. Оно не только представляетъ собою, какъ я сказалъ, типъ господствую-

щаго въ современной Германіи философскаго эклектизма; оно отражаетъ въ себѣ все современное состояніе нѣмецкой философіи, весь этотъ хаосъ неперебродившихъ мнѣній, всю эту умственную путаницу и безурядицу, съ которою я познакомлю подробнѣе послѣ.

Таково положеніе философіи въ современныхъ нѣмецкихъ университетахъ. Оно непривлекательно,—но я не хотѣлъ бы назвать его безотраднымъ и безнадежнымъ. Оно кажется мнѣ просто переходнымъ явленіемъ и его перемѣна едва ли заставитъ себя долго ждать. Вызванное, какъ я показалъ выше, чисто внѣшними и случайными условіями, оно измѣнится, какъ скоро измѣнятся эти условія. А признаки измѣненія послѣднихъ уже замѣтны.

Философія или метафизика въ современныхъ нѣмецкихъ университетахъ изучается исторически и критически, — т. е. замѣняется исторіей философіи. Оживленная разработка исторіи философіи въ Германіи начинается, какъ извѣстно, со второй четверти настоящаго столѣтія и развивается прямо пропорціонально упадку здѣсь самой философіи. Первый могучій толчекъ далъ ей Гегель своими работами и своимъ методомъ. Позднѣе односторонность Гегелевой исторіи философіи вызвала противъ себя протестъ въ лицѣ Тренделенбурга, котораго можно назвать въ извѣстномъ смыслѣ основателемъ объективно-научной исторіи философіи. Тѣмъ не менѣе въ общемъ эта наука оставалась и до сихъ поръ остается въ фарватерѣ гегельянства,—такъ что самые выдающіеся нѣмецкіе историки философіи — гегельянцы или были гегельянцами. Таковы Целлеръ, Куно-Фишеръ, Эрдманнъ, Швеглеръ, Прантль (недавно умершій Мюнхельскій профессоръ, авторъ громаднаго, но (къ сожалѣнію, неоконченнаго труда „Geschichte der Logik im Abendlande“). Будучи сначала простою апологіей идей Гегеля, исторія философіи потомъ превратилась въ критическо-филологическую науку, чуждую не только односторонностей тенденцій, но и философскихъ задачъ вообще. Въ этой формѣ она достигала въ 60 и 70 годахъ своего высшаго процвѣтанія. Эти годы были для нея самой блестящей порой; исторія философіи господствовала и въ философской литературѣ и въ университетахъ: ей посвящалось большинство тогдашнихъ философскихъ сочиненій; въ университетахъ ей отдавалось не менѣе $^1/_3$ всѣхъ философскихъ лекцій, не считая

массы упражненій философско-историческаго характера. Въ настоящее время общее положеніе этой науки почти не измѣнилось: и въ литературѣ и въ университетахъ она господствуетъ попрежнему. Въ зимній семестръ 1888—89 гг., въ лѣтній семестръ 1889 г. ей принадлежало болѣе 20% всѣхъ философскихъ лекцій въ 19 университетахъ Германіи, и столько же философскихъ упражненій, такъ что въ общемъ исторія философіи составляетъ почти половину всѣхъ философскихъ чтеній. Были университеты, въ которыхъ по философіи ничего не читалось, кромѣ исторіи философіи. Но нельзя не замѣтить нѣкоторой перемѣны взглядовъ на значеніе и задачи данной науки,—перемѣны, которая служитъ, безъ сомнѣнія, однимъ изъ признаковъ предстоящаго возрожденія нѣмецкой метафизики. Именно, исторія философіи перестаетъ быть простымъ объектомъ филологической учености и начинаетъ разсматриваться, какъ живой и поучительный процессъ умственнаго развитія человѣчества, какъ подготовительная школа для мышленія и фундаментъ для новыхъ философскихъ міросозерцаній. Другими словами, въ настоящее время исторію философіи хотятъ не только изслѣдовать, но хотятъ у ней и учиться. Вмѣстѣ съ тѣмъ современныя научныя стремленія и потребности налагаютъ свою печать на ея изложеніе: съ одной стороны исторія философіи начинаетъ ставиться въ связь съ исторіей положительныхъ наукъ, съ другой—дѣлаются попытки придать ей общедоступную, популярную форму. Какъ на примѣръ такой популярно-научной исторіи философіи, я укажу на „Исторію новѣйшей философіи“ Страссбургскаго профессора Виндельбанда (пока еще неоконченный трудъ). Впрочемъ, это до сихъ поръ и единственный примѣръ въ философской литературѣ. Что касается университетовъ, то въ такомъ духѣ, хотя безъ научной популяризаторской тенденціи, читаетъ исторію философіи Вундтъ въ Лейпцигѣ. Лекціи Вундта по исторіи философіи, слушанныя мною въ лѣтній семестръ истекшаго года, представляли схематическій обзоръ древней философіи и подробное изложеніе новой до Канта включительно. Излагая свой предметъ съ серьезностью мыслителя, съ ясностью эмпирика, съ знаніями ученаго и съ изяществомъ превосходнаго оратора, Вундтъ далъ здѣсь въ высшей степени талантливую картину развитія научныхъ и философскихъ идей въ ихъ взаимодѣйствіи

и вліяніи другъ на друга. Это былъ, безспорно, одинъ изъ самыхъ блестящихъ курсовъ, какіе я когда-нибудь слушалъ. Я не хочу ставить курсъ Вундта на ряду съ другимъ, слушаннымъ мною въ Берлинѣ, съ курсомъ общей исторіи философіи Целлера,—но только потому, что оба курса носятъ различный характеръ. Если чтенія Вундта представляли живое освѣщеніе самаго процесса исторіи философіи со всѣми ея успѣхами и перемѣнами, что курсы Целлера были превосходнымъ прагматическимъ ея изложеніемъ, достойнымъ знаменитаго историка, хотя не представлявшимъ да и не могшимъ представлять ничего новаго послѣ его печатныхъ трудовъ. Цѣлую половину своихъ чтеній Целлеръ посвятилъ исторіи древней философіи, которую онъ излагалъ примѣнительно къ своему Grundriss'у, дополняя его изъ своего большаго труда „Die philosophie der Griechen". Остальная половина была употреблена на изложеніе средневѣковой и новой философіи, которую онъ закончилъ Шопенгауэромъ.

Говоря объ исторіи философіи въ нѣмецкихъ университетахъ, я долженъ ближе коснуться философскихъ упражненій или семинарій, о которыхъ я сейчасъ упоминалъ. Какъ я уже выше далъ замѣтить, эти упражненія почти безъ исключенія относятся къ исторіи философіи. Они состоятъ обыкновенно въ чтеніи и объясненіи какого-нибудь философскаго автора и въ случайныхъ маленькихъ диспутахъ между студентами и профессоромъ. Выборъ философскаго произведенія для этихъ упражненій всегда обусловливается спеціальностью и философскимъ направленіемъ профессора, но не въ меньшей мѣрѣ также господствующею философской тенденціей времени. Вліяніе философскаго настроенія или, точнѣе говоря, философской моды на этотъ выборъ въ высшей степени любопытно. Лѣтъ пятнадцать—двадцать тому назадъ, когда нѣмецкая исторія философіи была критической философіей, и когда главное вниманіе историковъ было сосредоточено на греческой философіи, любимымъ предметомъ философскихъ упражненій въ нѣмецкихъ университетахъ были сочиненія Платона и Аристотеля. Теперь при измѣненіи взглядовъ на задачи исторіи философіи и при господствѣ неокантіанства, ихъ замѣняютъ сочиненія Канта и прежде всего его „Критика чистаго разума". Въ настоящее время въ Германіи

ни одно философское сочиненіе не читается и не комментируется въ университетахъ и въ литературѣ такъ много, какъ „Критика чистаго разума“. Въ послѣдніе два семестра ей было посвящено не менѣе половины всѣхъ философскихъ упражненій въ нѣмецкихъ университетахъ. Какая постановка дается чтенію и объясненію въ философскихъ семинаріяхъ, это зависитъ отчасти отъ избраннаго сочиненія, отчасти отъ привычекъ профессора. Въ Берлинѣ я иногда посѣщалъ упражненія Целлера по „метафизикѣ“ Аристотеля и Паульсена по „Критикѣ чистаго разума“. Целлеръ объяснялъ 1-ю книгу Аристотелевой метафизики, имѣющую, какъ извѣстно, чисто историческое содержаніе. У него дѣло шло обыкновенно такъ, что одинъ изъ студентовъ читалъ и переводилъ, а Целлеръ поправлялъ ошибочный или неуклюжій переводъ и присоединялъ свои объяснительныя замѣчанія. Эти замѣчанія были чисто историческаго и филологическаго характера. Дебатовъ никакихъ не было. У Паульсена порядокъ былъ нѣсколько иной. Студенты читали „Критику чистаго разума“ дома, и въ семинаріи одинъ изъ нихъ, нарочно подготовлявшійся, пересказывалъ извѣстный избираемый по порядку ея отдѣлъ. Паульсенъ поправлялъ или дополнялъ это изложеніе, указывалъ на трудныя или своеобразныя мѣста, справлялся о томъ, какъ студентъ ихъ понимаетъ, соглашался съ нимъ или давалъ свое объясненіе. Въ послѣднемъ случаѣ иногда завязывались дебаты, въ которыхъ принимали участіе нѣсколько человѣкъ. Интересъ объясненій и особенно дебатовъ зависитъ въ гораздо большей степени отъ развитія и философской подготовки студентовъ, чѣмъ отъ профессора. Къ сожалѣнію, аудиторія Паульсена не обладала нужными въ этомъ отношеніи качествами и потому упражненія были крайне скучны. Паульсенъ принужденъ былъ иногда объяснять самыя элементарныя вещи; въ общемъ его толкованія не выходили за предѣлы простаго комментарія текста и идей Канта; критическія и историческія замѣчанія были весьма рѣдки. Дебаты шли крайне вяло и были иногда наивны; лишь изрѣдка оживлялъ ихъ какой-нибудь случайный студентъ, умѣвшій сдѣлать серьезное замѣчаніе и даже поставить втупикъ умнаго и хорошо знающаго Кантову философію, но ненаходчиваго профессора. Какъ бы однако ни было, эти упражненія—прекрасная вещь; ихъ громадная польза для студентовъ очевидна. Въ нашихъ университетахъ они, какъ извѣстно,

уже введены съ новымъ уставомъ; я хотѣлъ бы пожелать того же самаго и духовнымъ академіямъ, въ которыхъ они отсутствуютъ.

Еще болѣе полезны для философскаго развитія студентовъ существующія при нѣкоторыхъ германскихъ университетахъ студенческія философскія общества (ферейны). Обиліе различныхъ обществъ, кружковъ, ассоціацій составляетъ, какъ извѣстно, характерную черту нѣмецкой жизни. Иностранцу трудно составить себѣ и понятіе о томъ, какая масса такихъ обществъ существуетъ въ Германіи и какую громадную роль они здѣсь играютъ. Ферейны служатъ здѣсь и профессіональнымъ интересамъ, и общественнымъ потребностямъ, и политическимъ цѣлямъ. Эта общая черта отражается и на жизни нѣмецкихъ университетовъ: среди университетской молодежи, особенно въ большихъ университетскихъ городахъ существуетъ множество научныхъ кружковъ, соотвѣтствующихъ всѣмъ возможнымъ спеціальностямъ. Выраженіе свободныхъ научныхъ стремленій учащейся молодежи, эти кружки представляютъ самое симпатичное и достойное подражанія явленіе нѣмецкаго студенческаго быта. Они суть вторая школа рядомъ съ университетомъ, вполнѣ свободная школа, въ которой дополняются знанія, зрѣютъ таланты, вырабатываются научныя убѣжденія [2]). Организуются студенческіе научные ферейны такимъ образомъ. Собирается кружокъ лицъ, интересующихся извѣстною научною спеціальностью, вырабатывается и представляется на утвержденіе уставъ, избирается предсѣдатель и секретарь, создается касса, въ которую каждый членъ вноситъ опредѣленную сумму, обыкновенно марку въ мѣсяцъ, полагается основаніе библіотекѣ и—ферейнъ начинаетъ существовать официально. Кромѣ обыкновенныхъ, дѣйствительныхъ членовъ, составляющихъ основу ферейна, избираются экстраординарные и почетные изъ профессоровъ университета и изъ интересующихся дѣломъ постороннихъ лицъ. Каждую недѣлю ферейнъ имѣетъ обычное засѣданіе, на которомъ прочитывается какой-

---

[2]) Научные студенческіе ферейны нужно различать отъ корпорацій и имъ подобныхъ соединеній (Landsmannschaften, Burschenschaften). Эти послѣднія обыкновенно не имѣютъ никакихъ научныхъ тенденцій и связующимъ началомъ въ нихъ служитъ большею частью только сопровождаемое уродливымъ средневѣковымъ ритуаломъ пивопитіе и дуэль.

нибудь самостоятельный докладъ (Vortrag), рефератъ или научное сообщеніе и происходятъ оживленные дебаты Иногда за отсутствіемъ доклада предлагается собранію просто извѣстный научный тезисъ, который затѣмъ и обсуждается. За каждый семестръ ферейнъ составляетъ и печатаетъ отчеты. Такъ именно организованы два знакомыхъ мнѣ философскихъ ферейна,—Берлинскій и Лейпцигскій, въ которыхъ я самъ состоялъ членомъ. Изъ этихъ двухъ ферейновъ особенно Лейпцигскій долженъ быть признанъ серьезною развивающею силой. Основанный въ 1866 году, онъ въ настоящее время имѣетъ болѣе шестидесяти дѣйствительныхъ, экстраординарныхъ и почетныхъ членовъ. Въ его дѣятельности принимаютъ участіе не только студенты, но и молодые доктора философіи, молодые писатели, учителя гимназій, приватъ-доценты и профессора. Въ числѣ его экстраординарныхъ и почетныхъ членовъ значатся: Вундтъ, Гейнце, Штрюмпелль, Файгингеръ, Виндельбандъ, Авенаріусъ, дерптскій проф. Крэпелинъ, Охоровичъ и др. Въ теченіе двухъ семестровъ учебнаго года ферейнъ имѣетъ до 30 и болѣе засѣданій, на которыхъ прочитывается и обсуждается цѣлый рядъ докладовъ. Эти доклады касаются самыхъ разнообразныхъ философскихъ вопросовъ и иногда отличаются положительно солидными достоинствами. Нѣкоторые изъ нихъ потомъ появляются въ печати или въ качествѣ докторскихъ диссертацій, или въ видѣ отдѣльныхъ статей и брошюръ. Насколько серьезные вопросы интересуютъ ферейны, объ этомъ можно судить по темамъ докладовъ. Такъ напр. въ зимній и лѣтній семестръ прошедшаго учебнаго года читались между прочимъ такіе доклады: „Измѣненіе видовъ по Дарвину съ точки зрѣнія философіи“, „Эмпирическіе пробѣлы въ Критикѣ чистаго разума“, „Сенека и его философія“, „Противъ философіи исторіи Карла Маркса“, „Двѣ болѣзни современной философіи“, „Французскіе философы XVIII вѣка“. Кромѣ Vortrag'овъ и соединенныхъ съ ними преній ферейнъ посвящаетъ нѣсколько засѣданій общему чтенію какого-нибудь философскаго автора, дѣлаясь такимъ образомъ прямымъ продолженіемъ философскихъ семинарій. Порядокъ чтеній здѣсь сходенъ съ порядками берлинскаго семинарія Паульсена: прочитанное на дому излагается кѣмъ-нибудь изъ членовъ ферейна и затѣмъ сообща обсуждается и разъясняется. Такимъ образомъ Лейпцигскій ферейнъ прочелъ въ тече-

ніе двухъ семестровъ прошедшаго года Кантову „Критику практическаго разума“, „Пролегомены къ всякой будущей метафизикѣ“ и (въ особенной „Шопенгауэровской“ секціи) „Aphorismen zur Lebensweisheit Шопенгауэра (изъ Parerga und Paralipomena). Когда въ общей кассѣ есть достаточныя суммы, ферейнъ назначаетъ маленькія преміи за философскія работы. Такъ напр. въ 1887 г. имъ была назначена премія въ 50 марокъ за лучшее сочиненіе на тему: „Этика при свѣтѣ этнологической психологіи“. Ферейнъ имѣетъ недурную философскую библіотеку, считающую въ настоящее время почти 900 томовъ. Знакомясь съ такимъ прекраснымъ и полезнымъ учрежденіемъ, какъ этотъ философскій ферейнъ, невольно сожалѣешь, что наша учащаяся молодежь имѣетъ такъ мало собственной научной иниціативы и такъ мало поощряется со стороны для развитія въ своей средѣ подобныхъ научныхъ кружковъ.

II.

Философія и естествознаніе.—Ихъ конфликтъ въ настоящемъ столѣтіи и ихъ современное сближеніе.—Философское направленіе современнаго естествознанія.—Новѣйшія научныя теоріи и открытія философскаго характера.—Рабское отношеніе современной философіи къ естествознанію.

Второе явленіе, характеризующее современное состояніе нѣмецкой философіи, есть, какъ я сказалъ, съ одной стороны ея крайняя зависимость отъ естественныхъ наукъ, съ другой, ея вліяніе на послѣднія.—Колоссальный прогрессъ естественныхъ наукъ въ нашемъ столѣтіи положилъ глубокую печать на всю умственную жизнь настоящаго времени. Онъ произвелъ умственную революцію, которую можно въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ сравнить съ умственнымъ переворотомъ эпохи возрожденія.

Конечно эта революція, подобно всѣмъ революціямъ, имѣла много отрицательныхъ послѣдствій. Расширивъ до небывалыхъ размѣровъ наше знаніе о природѣ и нашу власть надъ нею, прогнавъ много тьмы и предразсудковъ, тяготѣвшихъ надъ человѣчествомъ, естественныя науки вмѣсто изгнанныхъ предразсудковъ привили современному сознанію много другихъ и дали несомнѣнно одностороннее направленіе всей умственной дѣя-

тельности нашего времени. Особенно сильное вліяніе произвели успѣхи естественныхъ наукъ на философію. Это вліяніе долгое время было роковымъ. По странному стеченію обстоятельствъ философія и естествознаніе съ начала настоящаго столѣтія заняли крайне враждебное положеніе въ отношеніи другъ къ другу и эта случайная рознь продолжалась до послѣдняго времени, продолжается отчасти даже до сихъ поръ. Я называю эту рознь случайною, потому что, при правильномъ взглядѣ на вещи, ни въ философіи, ни въ естествознаніи не лежитъ рѣшительно ничего, что могло бы сдѣлать этотъ раздоръ необходимымъ. Если еще въ настоящее время часто слышится мнѣніе, что такая рознь по существу дѣла неизбѣжна, то это лишь предразсудокъ, возникшій изъ простаго факта, который люди всегда склонны возводить въ нѣчто необходимое. Замѣчательно, что вражда философіи и естествознанія есть, строго говоря, только явленіе XIX столѣтія. Если мы обратимся къ XVII—XVIII вѣкамъ, то тамъ мы ея не найдемъ. Напротивъ, мы увидимъ, что тамъ философія и наука шли рука объ руку, что величайшіе философы были вмѣстѣ съ тѣмъ и великими учеными и обратно,—великіе ученые были философами. Декартъ, великій математикъ, творецъ аналитической геометріи, Лейбницъ, универсальный ученый, создавшій дифференціальное счисленіе и открывшій законъ сохраненія силы, Ньютонъ, безсмертный трудъ котораго „Philosophiae naturalis principia mathematica“ имѣетъ столько же философское, сколько научное значеніе,—служатъ доказательствомъ этого. Гдѣ причины того, что въ нашемъ вѣкѣ отношенія философіи и естествознанія сложились совершенно иначе? Кто виноватъ въ этой розни,—философія или естественныя науки? Если безпристрастно посмотрѣть на дѣло, то нужно придти къ заключенію, что вина здѣсь была съ той и съ другой стороны. Несомнѣнно, что поводъ къ конфликту подала философія. Вступивъ въ началѣ настоящаго столѣтія на путь односторонняго идеализма, она зашла на этомъ пути такъ далеко, что первая забыла правильныя отношенія между умозрѣніемъ и опытомъ. Выйдя изъ той области, которая ей всецѣло принадлежала, изъ области трансцендентнаго, она вторглась въ область имманентнаго и попыталась рѣшить вопросы естествознанія безъ помощи естествознанія, путемъ одной спекуляціи. Это былъ конечно роковой шагъ: результа-

томъ его могли быть только грубыя ошибки и смѣшныя нелѣпости. Между тѣмъ естественныя науки развивались гигантскими шагами. Быстро слѣдующія другъ за другомъ научныя открытія приводили къ результатамъ, совершенно противоположнымъ наивнымъ гипотезамъ идеалистической натурфилософіи. Такъ философія и естествознаніе очутились другъ противъ друга, какъ двѣ противоположныя стороны, гдѣ правда была не на сторонѣ философіи. Что могло отсюда выйти? Естествознаніе было, конечно, въ правѣ протестовать противъ крайностей и незаконныхъ захватовъ идеалистической философіи; оно было въ правѣ указать на ложность ея притязаній и поставить ей въ извѣстномъ пунктѣ свое veto; — но, къ несчастію, оно на этомъ не остановилось и въ свою очередь забыло истинное отношеніе спекуляціи и опыта. Справедливо протестуя противъ идеалистической натурфилософіи, естествознаніе смѣшало ее съ философіей вообще и обратило свое оружіе противъ послѣдней; стремленіе изгнать изъ области опыта философскія заблужденія превратилось въ стремленіе изгнать отсюда самую философію. Философія была понята, какъ *ненаучный способъ рѣшенія тѣхъ же самыхъ проблемъ, какія рѣшаетъ и должна рѣшать естественная наука.* Противъ нея была начата борьба и эта борьба была объявлена крестовымъ походомъ противъ фантомовъ невѣжества и мрака во имя правъ науки. За областью опыта, которая принадлежала естествознанію, лежитъ область сверхъопытнаго, съ которою естествознаніе не хотѣло имѣть никакого дѣла: эту безграничную область оно съ пренебреженіемъ предоставило „метафизикѣ“. Какое глубокое недоразумѣніе заключалось въ этой реакціи естествознанія противъ философіи, это было понято лишь позднѣе; непосредственнымъ же ея слѣдствіемъ было то, что двѣ раздѣлившіяся стороны сформировались въ два враждебные и борющіеся лагеря. Кто долженъ былъ одержать верхъ въ этой борьбѣ, скоро показали факты. Побѣда достается тому, кто сильнѣе, кто имѣетъ больше успѣха: эти преимущества были на сторонѣ естествознанія. Идеалистическая философія была геніальнымъ воздушнымъ замкомъ безъ всякаго реальнаго фундамента и потому уже сама по себѣ не имѣла задатковъ продолжительнаго существованія. Какъ внѣшнее явленіе, она надолго пережила своихъ творцевъ, но внутренно она

умерла уже вмѣстѣ съ самымъ выдающимся своимъ представителемъ, Гегелемъ. Реальные фундаменты принадлежали естествознанію и оно построило на нихъ роскошный дворецъ, которому, быть-можетъ, недоставало жизни, души, но который былъ прочень и незыблемо существовалъ въ то время, когда отъ воздушнаго замка остались лишь слабые, едва замѣтные слѣды. Спекулятивная мысль была деморализована; философія была обезславлена въ общественномъ мнѣніи, которое раздѣлило ошибку естествознанія, отождествивъ ее съ новѣйшимъ идеализмомъ; лучшіе умы и лучшія силы покинули ее и отошли на сторону естественныхъ наукъ. Однако, могъ ли долго продолжаться этотъ разрывъ? Если адепты естествознанія полагали, что имъ удалось изгнать философію изъ своей области, то уже тутъ была большая доза недоразумѣнія: они не замѣтили, что въ ихъ собственныхъ методахъ, обобщеніяхъ, законахъ, гипотезахъ и теоріяхъ было гораздо больше философіи, чѣмъ они это предполагали. Если они утверждали, что естествознаніе можетъ и должно обойтись безъ философіи, что оно достаточно само для себя и не нуждается въ какихъ-нибудь спекулятивныхъ завершеніяхъ, то это было заблужденіе, вредное для самихъ естественныхъ наукъ, съуживающее ихъ собственные предѣлы. Сознаніе этихъ ошибокъ должно было рано или поздно пробудиться. Съ другой стороны, ложность того пути, по которому шла философія съ начала настоящаго столѣтія, была слишкомъ ясна. Философія была жестоко наказана за пренебрежительное отношеніе къ естественнымъ наукамъ и другаго урока ей было не нужно; она должна была понять, что если область сверхъопытнаго принадлежитъ частному умозрѣнію, то въ области опыта умозрѣніе должно идти рука объ руку съ естествознаніемъ. Отсюда уже съ начала пятидесятыхъ годовъ съ обѣихъ сторонъ начинаетъ чувствоваться потребность сближенія: естествознаніе пытается принять форму философскаго міросозерцанія, а философія ищетъ естественнонаучной почвы. Но, къ сожалѣнію, искусственно созданная вражда между философіей и естествознаніемъ была въ то время еще слишкомъ сильна, чтобы эта взаимная потребность могла тогда привести къ дѣйствительному примиренію. Вмѣсто послѣдняго явился только опытъ философско-натуралистическаго міросозерцанія, который по слабости своихъ философскихъ

основъ былъ способенъ лишь еще болѣе обострить эту вражду. Это былъ новѣйшій матеріализмъ. Въ матеріализмѣ мы видимъ любопытную перемѣну условій. Если въ идеализмѣ спекуляція сдѣлала незаконное вторженіе въ естествознаніе, то въ матеріализмѣ естествознаніе сдѣлало такое же незаконное вторженіе въ спекуляцію: если тамъ философія нарушила границы опыта, то здѣсь естествознаніе вторглось въ границы сверхъопытнаго. Однако, матеріализмъ былъ слишкомъ слабъ теоретически и научно и имѣлъ не болѣе шансовъ на существованіе, чѣмъ его антиподъ, идеализмъ. Послѣ эфемернаго господства въ 50 — 60 годахъ онъ начинаетъ падать и теперь уже можетъ-быть разсматриваемъ скорѣе какъ фактъ прошлаго, чѣмъ какъ живое явленіе настоящаго. Только съ упадкомъ матеріализма начинается дѣйствительное сближеніе философіи и естествознанія. Замѣчательно, что стремленіе къ этому сближенію идетъ прежде всего со стороны естественныхъ наукъ. Два фактора содѣйствуютъ здѣсь этому стремленію: вопервыхъ, все болѣе и болѣе сказывающаяся потребность въ философскомъ углубленіи и обобщеніи научныхъ результатовъ; вовторыхъ, научныя теоріи и открытія послѣдняго времени, которыя, отчасти по своему совпаденію съ прежними гипотезами философіи, отчасти по широтѣ открываемыхъ ими горизонтовъ, уже сами по себѣ имѣли философское значеніе. Нужно сказать, что большинство этихъ теорій и открытій пока еще не утвердилось въ наукѣ; даже болѣе,—нѣкоторыя изъ нихъ едва ли когда-нибудь вообще въ ней утвердятся и будутъ приняты всѣми,—но отрицать ихъ спекулятивный смыслъ и ихъ роль въ дѣлѣ сближенія философіи и естествознанія невозможно. Вотъ эти теоріи и открытія.

1) Въ 20-хъ годахъ настоящаго столѣтія знаменитый физіологъ Іоганнъ Мюллеръ создалъ теорію такъ-называемыхъ *специфическихъ энергій* органовъ чувствъ. По этой теоріи нервы нашихъ органовъ чувствъ имѣютъ такое физіологическое устройство, что способны лишь къ одному, специфическому для каждаго изъ нихъ, роду ощущеній, каковы бы ни были идущія къ нимъ извнѣ возбужденія. Напримѣръ, зрительный нервъ, чѣмъ бы онъ ни возбуждался, — волнообразными колебаніями эѳира, электричествомъ или просто механическимъ давленіемъ, — всегда сообщаетъ душѣ ощущеніе зрѣнія, а не чего-нибудь другаго. Нѣтъ

никакого сомнѣнія, что Іоганнъ Мюллеръ пришелъ къ этой теоріи подъ вліяніемъ Кантовой теоріи познанія, съ которою она въ самомъ дѣлѣ удивительно гармонируетъ. Теорія специфическихъ энергій встрѣтила и до сихъ поръ встрѣчаетъ себѣ сильныя возраженія, но тѣмъ не менѣе она имѣла большой успѣхъ. Ее принялъ съ извѣстными модификаціями такой научный авторитетъ, какъ Гельмгольцъ, который на основаніи ея достигъ выводовъ, такъ тѣсно примыкающихъ къ Кантовой философіи, что опредѣляемая ими точка зрѣнія должна быть прямо названа кантіанизмомъ въ естествознаніи. Еще въ 1855 году въ своемъ чтеніи „Über das Sehen des Menschen“ онъ сопоставилъ теорію специфическихъ энергій съ результатами „Критики чистаго разума“ и, исходя изъ несомнѣннаго ихъ согласія, энергически высказалъ мысль о необходимости сближенія философіи и естествознанія. Ту же мысль позднѣе онъ провелъ въ своей знаменитой „Физіологической оптикѣ“ (1867). Здѣсь онъ соединилъ до сихъ поръ разбросанный научный матеріалъ и, пользуясь имъ, создалъ на почвѣ теоріи специфическихъ энергій свою теорію пространства, гносеологическимъ фундаментомъ которой было ученіе Канта объ апріорности пространственнаго воззрѣнія и идеи причинности.

2) Вторымъ выдающимся научнымъ явленіемъ новѣйшаго времени, явленіемъ, научное и философское значеніе котораго неисчислимо, было открытіе закона сохраненія силы, или, какъ обыкновенно выражаются, чтобы избѣжать двусмысленный терминъ: сила,—*закона сохраненія энергіи*. Этотъ законъ (или точнѣе принципъ,—такъ какъ онъ по самому своему смыслу никогда не можетъ быть вполнѣ доказанъ, какъ законъ) гласитъ, что сумма философской энергіи во вселенной всегда и неизмѣнно остается одна и таже, что энергія измѣняется лишь качественно, переходя изъ *актуальнаго* состоянія въ *потенціальное* и обратно, но никогда не теряетъ ничего количественно. Самымъ яснымъ эмпирическимъ подтвержденіемъ этого закона служитъ отношеніе теплоты и движенія. Опыты показали, что извѣстная сумма движенія порождаетъ извѣстное количество теплоты, и обратно — опредѣленное количество теплоты производитъ соотвѣтствующую ему сумму движенія. Исчезающее здѣсь повидимому движеніе на самомъ дѣлѣ сохраняется, переходя въ теплоту, чтобы потомъ

при извѣстныхъ условіяхъ снова изъ нея возникнуть, т.-е. движеніе здѣсь является *механическимъ эквивалентомъ* теплоты, а теплота видомъ движенія. Выражая этотъ феноменъ въ болѣе общей формѣ, — актуальная энергія (движеніе) сохраняется, переходя въ потенціальную энергію (теплоту), а потенціальная энергія (теплота) при извѣстныхъ обстоятельствахъ реализуется въ строго математической пропорціи, какъ актуальная энергія (движеніе). Законъ или принципъ сохраненія энергіи есть въ его настоящемъ научномъ видѣ одно изъ новѣйшихъ пріобрѣтеній науки. Какъ научный принципъ, онъ впервые былъ ясно высказанъ Юліемъ Робертомъ Майеромъ въ 1842 году въ маленькомъ сочиненіи послѣдняго „Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur". Однако Майеръ не съумѣлъ научно обосновать этотъ законъ и потому его попытка прошла въ свое время совершенно незамѣченной. Лишь позднѣе Гельмгольцъ и англичанинъ Джуль (Joule) дали ему вполнѣ научное выраженіе, обставивъ экспериментальными и теоретическими доказательствами. Повидимому, Гельмгольцъ и Джуль совершенно не знали о попыткѣ Роберта Майера и шли вполнѣ самостоятельнымъ путемъ; во всякомъ случаѣ имъ, особенно Гельмгольцу, досталась честь открытія даннаго закона. Но какъ гипотеза, принципъ сохраненія энергіи былъ высказанъ уже очень давно, и эта честь, т.-е. именно честь его перваго открытія принадлежитъ философіи. Въ первый разъ его поставилъ еще Декартъ въ своихъ Principia philosophiae, гдѣ этотъ принципъ является какъ гипотеза неизмѣннаго сохраненія количества движенія въ универсумѣ, т.-е. другими словами,—неизмѣннаго сохраненія *актуальной* энергіи. Несовершенное опредѣленіе Декарта измѣнилъ Лейбницъ, который въ своемъ натурфилософскомъ сочиненіи „Hypothesis physica nova" формулировалъ данный принципъ, какъ законъ непремѣннаго сохраненія въ универсумѣ всегда тождественной суммы „живой" и „мертвой" силы (vis viva и vis mortua), — или, какъ теперь говорятъ, актуальной и потенціальной энергіи. Такимъ образомъ у Лейбница мы видимъ законъ сохраненія энергіи въ той же самой формѣ, какъ онъ данъ въ настоящее время, и современной наукѣ выпало на долю только экспериментальное и математическое обоснованіе его.

3) Рядомъ съ закономъ сохраненія силы стоитъ *законъ сохраненія матеріи.* Этотъ законъ имѣетъ двоякое значеніе: онъ гласитъ, во-первыхъ, что качество основныхъ элементовъ матеріи во вселенной всегда и вездѣ остается одно и то же; во-вторыхъ, что количество атомовъ матеріи въ универсумѣ всегда и при всѣхъ возможныхъ модификаціяхъ сохраняется неизмѣннымъ. Въ своемъ первомъ значеніи законъ сохраненія матеріи имѣетъ твердую основу въ новѣйшихъ данныхъ спектральнаго анализа. Именно, при помощи послѣдняго удалось констатировать, что на всѣхъ тѣлахъ солнечной системы, спектры которыхъ были подвергнуты изслѣдованію, существуютъ только тѣ виды матеріи, какіе мы находимъ и на нашей планетѣ. Въ своемъ второмъ значеніи этотъ законъ есть пока простое предположеніе или, точнѣе, научный постулятъ, возникшій въ аналогіи съ принципомъ (количественнаго) сохраненія энергіи. Замѣчательно, что законъ сохраненія матеріи также былъ высказанъ впервые Декартомъ въ тѣхъ же Principia philosophiae, гдѣ онъ поставленъ рядомъ съ закономъ сохраненія движенія, какъ нераздѣльный съ послѣднимъ принципъ.

Уже одно то обстоятельство, что законъ сохраненія силы и законъ сохраненія матеріи были въ первый разъ открыты философіей, говоритъ о ихъ громадномъ философскомъ значеніи. Ихъ великая роль въ философіи будущаго не подлежитъ никакому сомнѣнію. Я едва ли ошибусь, если скажу, что въ этихъ двухъ законахъ уже теперь даны общіе контуры всей будущей натурфилософіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ данное обстоятельство служитъ краснорѣчивымъ аргументомъ въ пользу существенной близости философіи и естествознанія; оно убѣдительнѣйшимъ языкомъ, языкомъ факта, свидѣтельствуетъ, что философская и научная мысль могутъ и должны идти рука объ руку къ разрѣшенію міровой загадки.

4) Наравнѣ съ принципомъ сохраненія силы и матеріи стоитъ по своему значенію четвертое выдающееся научное явленіе нашего вѣка, *теорія Дарвина.* Едва ли можно полагать, что эта теорія, по крайней мѣрѣ въ той формѣ, какъ она развита самимъ Дарвиномъ и развивается многими дарвинистами, когда-нибудь будетъ принята всѣми: и научно, и теоретически она имѣетъ много слабыхъ пунктовъ и вызываетъ не мало суще-

ственныхъ возраженій какъ со стороны философіи, такъ и со стороны естествознанія Тѣмъ не менѣе ея громадное научное и философское значеніе—не подлежащій сомнѣнію фактъ. Она, какъ извѣстно, произвела цѣлый переворотъ въ біологіи; ея вліяніе можно замѣтить почти во всѣхъ отрасляхъ естествознанія и нельзя сказать, чтобы это вліяніе было во всѣхъ отношеніяхъ неблаготворно. Ея философское значеніе ясно уже изъ того, что она сама по себѣ есть столько же научная теорія, сколько философское ученіе, ученіе, которое впрочемъ такъ же мало можетъ претендовать на абсолютную истину, какъ и любое изъ предшествовавшихъ ей философскихъ ученій. Насколько легко эта теорія можетъ превратиться въ метафизическое міросозерцаніе. показываетъ возникшій изъ нея „монизмъ“ Гэккеля. Гэккель, проводя ученіе Дарвина о происхожденіи видовъ до тѣхъ послѣднихъ результатовъ, которые, по его мнѣнію, изъ него слѣдовали, пришелъ къ воззрѣнію, что вся матерія одушевлена, что въ природѣ духъ и матерія нераздѣльны, причемъ матерія есть первичный элементъ и духъ есть ея продуктъ. Отсюда у него получается напоминающая съ одной стороны панпсихизмъ Джордано Бруно, съ другой — спинозизмъ, матеріалистическая система природы, въ которой царитъ слѣпая причинность и телеологія изгоняется принципомъ механическаго развитія. Еще лучшимъ примѣромъ этого служитъ эволюціонизмъ Спенсера, который на почвѣ теоріи Дарвина создалъ цѣлую философскую систему. На современную философію Дарвинова теорія произвела неизгладимое впечатлѣніе. Каждое изъ существующихъ философскихъ направленій находитъ нужнымъ такъ или иначе съ нею считаться, опровергать ее или эксплуатировать въ свою пользу. Любопытно, что и біологическій эволюціонизмъ, нашедшій свое выраженіе въ теоріи Дарвина, есть въ извѣстной мѣрѣ продуктъ философскаго генія. Между тѣмъ, какъ во Франціи его развилъ впервые Ламаркъ, въ Германіи, задолго до появленія Дарвиновой теоріи, его идею формулировали Шеллингіане и Гете.

5) Наконецъ, я упомяну о своеобразнѣйшемъ и парадоксальнѣйшемъ научномъ явленіи нашихъ дней, которое положительно скорѣе относится къ области философіи, чѣмъ къ области науки, о такъ называемой *метагеометріи*. Метагеометрія есть, какъ

показываетъ уже самое названіе, метафизика математики, пытающаяся проникнуть за границы тѣхъ опредѣленій пространства, которыя были до сихъ поръ установлены Эвклидовой геометріей. Аксіома Эвклидовой геометріи гласитъ, что пространство выражается тремя измѣреніями, другими словами, что каждый пунктъ въ пространствѣ можетъ-быть точно опредѣленъ не больше и не меньше какъ тремя координатами. Но, спрашиваютъ, не правильнѣе ли формулировать эту аксіому такъ, чтобы вмѣсто 3 измѣреній и координатовъ, принять въ ней n измѣреній? Логически такая формулировка вполнѣ законна. Вѣдь, пространство съ тремя измѣреніями есть только доступное *намъ* пространство, и мы не можемъ утверждать, что 3 измѣренія составляютъ характеристику пространства *вообще*. Впрочемъ, и въ нашемъ опытѣ не все подходитъ подъ принципъ трехъ измѣреній. Напр., что за измѣреніе кривая линія или сферическая поверхность? Такимъ образомъ находятъ и эмпирическія и логическія основанія допустить, что Эвклидова планиметрія не есть единственная возможная и что мыслима планиметрія съ неопредѣленнымъ или безконечнымъ числомъ измѣреній. Если нашему воззрѣнію доступны только 3 измѣренія, то мы можемъ себѣ представить съ одной стороны такія существа, которымъ доступно менѣе трехъ измѣреній, съ другой – такія, которыя способны обнять болѣе трехъ измѣреній. Главное вниманіе метагеометрической спекуляціи сосредоточивается на четвертомъ измѣреніи; принимается, что это, недоступное представленію, измѣреніе можетъ-быть мыслимо и формулировано математически. Характеристично, что метагеометрическимъ изслѣдованіямъ посвящали и посвящаютъ себя лучшіе новѣйшіе математики. Начало имъ положилъ знаменитый Гауссъ; въ позднѣйшее время ими занимались и занимаются математикъ Риманнъ, астрономъ Цёльнеръ и Гельмгольцъ. Метагеометрія служитъ этимъ ученымъ почвой для чисто философскихъ выводовъ. Эти выводы довольно различнаго характера и направленія, но во всякомъ случаѣ они заслуживаютъ глубокаго интереса. Обыкновенный выводъ тотъ, что наше пространственное воспріятіе эмпирическаго происхожденія, но въ то же время имѣетъ въ насъ свои общія апріорно-субъективныя условія. Таковъ, именно, выводъ Гельмгольца, стоящій, очевидно, въ полномъ согласіи съ его кантіанизмомъ

Цöльнеръ на основаніи ученія о четвертомъ измѣреніи, съ которымъ онъ связываетъ Кантовское ученіе о вещи въ себѣ и свои спиритическія фантазіи, пришелъ къ какому-то почти Платоновскому идеализму, который онъ прокламируетъ какъ міросозерцаніе XX столѣтія: нашъ міръ, міръ трехъ измѣреній есть, по Цöльнеру, только явленіе, отраженіе, тѣнь міра вещей въ себѣ и четырехъ измѣреній. Такимъ образомъ, мистицизмъ и транссубъективное мышленіе, изгнанные было изъ философіи, находятъ себѣ убѣжище въ области той науки, которую издавна принято называть самою точною и считать несоединимою ни съ какимъ мистицизмомъ. Нужно и здѣсь замѣтить, что первая идея метагеометріи была высказана философомъ: ее можно найти въ одномъ изъ „докритическихъ“ сочиненій Канта „Gedanken von der wahren Schatzung der lebendigen Krafte“.

Эти теоріи и открытія показываютъ достаточно ясно, какъ начинаютъ теперь слагаться отношенія естествознанія къ философіи. Мы видимъ въ высшей степени любопытное и знаменательное явленіе: естествознаніе нашихъ дней принимаетъ все болѣе и болѣе философскій характеръ: оно подчиняется вліянію философскихъ идей; оно стремится воспользоваться прежними опытами философіи, чтобы въ нѣкоторомъ родѣ продолжать или дополнить ея дѣло: оно берется за чисто философскія проблемы и приходитъ къ рѣшеніямъ, удивительно сходнымъ съ тѣмъ, что въ различное время было уже высказано философіей. Странный, но замѣчательный фактъ, естествознаніе начинаетъ даже дробиться на тѣ же направленія, какія мы видимъ въ философіи. Монизмъ Гэккеля, кантіанизмъ Гельмгольца, мистическій идеализмъ Цöльнера, развѣ это не философскія направленія? Даже научный позитивизмъ, особенно распространенный среди естествоиспытателей, стоитъ рядомъ съ этими партіями, какъ философское направленіе.

Отвѣчаетъ ли философія этой тенденціи современнаго естествознанія? Стремится ли она съ своей стороны воспользоваться пріобрѣтеніями естественныхъ наукъ? Да, но нельзя сказать, чтобы философія дѣлала это съ достоинствомъ и имѣла на этомъ пути много успѣха. Философія путемъ тяжелыхъ испытаній пришла къ справедливому убѣжденію, что союзъ съ естествознаніемъ ей необходимъ. Но для того, чтобы этотъ союзъ былъ ей по-

лезенъ, для того, чтобы это былъ дѣйствительный союзъ, въ которомъ философія сошлась бы съ естествознаніемъ какъ равная съ равнымъ, не требуя отъ него никакихъ жертвъ, но не жертвуя ему и собой, для этого существуютъ два условія. Во-первыхъ, философія не должна забывать того, чего въ сущности не забываетъ само естествознаніе, именно, что далеко не всѣ естественно-научныя теоріи и гипотезы настолько обоснованы, чтобы ихъ принятіе, по крайней мѣрѣ въ ихъ современной формѣ, было въ достаточной степени обязательно. Во вторыхъ, философія не должна забывать, что помимо проблемъ, въ извѣстной мѣрѣ общихъ ей съ естествознаніемъ, она имѣетъ свои собственныя задачи, которыя только она призвана рѣшить и которыя при самомъ спекулятивномъ направленіи естествознанія имъ рѣшены не будутъ (если только не предполагать невѣроятнаго, что естествознаніе совершенно превратится въ философію) Говоря короче, философія только тогда удачно воспользуется результатами естествознанія для своихъ цѣлей, если она не позабудетъ этихъ цѣлей и отнесется къ естественно научному матеріалу не какъ его раба, а какъ его хозяйка. Вотъ этихъ-то двухъ условій и не исполняетъ къ сожалѣнію современная философія. Если въ началѣ настоящаго столѣтія философія относилась съ пренебреженіемъ къ естествознанію, то теперь она впадаетъ въ другую крайность: она идетъ на помочахъ у естественныхъ наукъ, не рѣшаясь сдѣлать шагу безъ ихъ указки. Она вѣритъ каждому слову естествознанія, принимая за чистую монету даже то, что въ глазахъ самихъ естествовѣдовъ имѣетъ лишь проблематическую цѣнность. Она защищаетъ иногда нѣкоторыя естественнонаучныя гипотезы болѣе, чѣмъ многіе естествоиспытатели, т.-е. становится въ нѣкоторомъ родѣ plus roi, que le roi même. Даже мало того, философія доходитъ иногда до полнаго самоотрицанія, отказывается отъ своихъ собственныхъ задачъ, отъ себя самой, и хочетъ только рабски повторять то, что сказала естественная наука. Если же ей это не удается, если метафизическія проблемы навязываются ей невольно, тогда она старается увѣрить, что ея рѣшеніе послѣднихъ есть научное рѣшеніе, и издѣвается фиглярски надъ „метафизикой“. Любопытный примѣръ такого рабскаго отношенія нѣкоторыхъ типовъ современной нѣмецкой философіи къ естествознанію мы

видѣли въ „научномъ“ монизмѣ Паульсена, курсъ котораго я выше изложилъ. Паульсеново опредѣленіе философіи, какъ „совокупности всякаго научнаго познанія“ равняется вѣдь полному отрицанію философіи и сведенію ея къ простому резюмэ естественно-научныхъ результатовъ. Мы видѣли однако, что далеко не всякое „познаніе“ въ философіи Паульсена есть научное познаніе, но это нисколько не мѣшало ему дѣлать вылазки противъ „метафизики“ и быть увѣреннымъ, что онъ стоитъ на совершенно научной почвѣ. Впрочемъ, стремленіе украсить научнымъ ярлыкомъ философскія гипотезы, не имѣющія даже и тѣни какой-нибудь научности, не есть черта только этого эклектическаго монизма, представителемъ котораго является Паульсенъ: это слабость всей современной нѣмецкой философіи. Термины: научный, эмпирическій, экзактный стали модными и ими злоупотребляютъ до крайности, до смѣшнаго. Даже такія философскія направленія, которыя открыто не дружатъ съ наукой, стремятся примѣнить ихъ къ себѣ, дѣло доходитъ, напр., до такого курьеза, что ортодоксальнѣйшій гегельянецъ, берлинскій проф. Мишле называетъ одно изъ своихъ сочиненій, въ которомъ онъ лишь воспроизводитъ идеи Гегеля, „das System der Philosophie als *exacter* Wissenschaft“. Впрочемъ едва ли было бы справедливо винить современную нѣмецкую философію за то, что ея отношеніе къ естествознанію сложилось такимъ немножко трагикомическимъ образомъ. Для того, чтобы исполнить два вышеуказанныя условія, для того, чтобы съумѣть овладѣть для цѣлей философіи научнымъ матеріаломъ и въ то же время не забыть истинный смыслъ философскихъ проблемъ, для этого нужно соединеніе двухъ свойствъ: глубокихъ научныхъ знаній и сильнаго философскаго ума. Такое соединеніе вообще есть очень рѣдкая вещь; въ настоящее же время оно является только какъ исключеніе. Современная нѣмецкая философія бѣдна выдающимися талантами, много бѣднѣе, чѣмъ современное нѣмецкое естествознаніе. Замѣчательно, что соединеніе этихъ двухъ свойствъ въ настоящее время можно скорѣе встрѣтить на сторонѣ естествознанія, чѣмъ на сторонѣ философіи. Такъ напр. Гельмгольцъ, величайшій ученый нашего времени, первоклассный физикъ, физіологъ и математикъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ одинъ изъ выдающихся философскихъ умовъ современной Германіи.

Мало того, если современная нѣмецкая философія обладаетъ немногими сильными талантами, которые умѣютъ соединить въ себѣ эти два свойства и въ рукахъ которыхъ философія становится истинно научною, не переставая быть философіей, то эти таланты обыкновенно перешли въ философскій лагерь изъ естествознанія. Таковъ былъ Германнъ Лотце, безспорно самый выдающійся мыслитель послѣдняго времени и быть-можетъ одинъ изъ величайшихъ мыслителей вообще. Таковъ же былъ Фехнеръ, у котораго, впрочемъ, мистическая спекуляція и научная точность не совсѣмъ гармонировали другъ съ другомъ. Таковъ, наконецъ, Вундтъ, хотя онъ пока еще болѣе ученый, чѣмъ философъ съ оригинальнымъ и глубокимъ міросозерцаніемъ.

III.

Направленія современной нѣмецкой философіи.—Ихъ разнообразіе.—Ихъ главныя группы съ точки зрѣнія ихъ историческаго и логическаго развитія. — Идеализмъ.—Реализмъ.—Критицизмъ.—Идеалъ-реализмъ.—Заключеніе.

Третье явленіе, составляющее особенность современной нѣмецкой философіи, я указалъ въ необыкновенномъ разнообразіи ея направленій. Это явленіе характерно во многихъ отношеніяхъ: оно есть не только знаменательный признакъ современнаго состоянія германской философіи; оно имѣетъ болѣе широкій культурно-историческій интересъ, какъ симптомъ общаго умственнаго кризиса, переживаемаго теперешней Германіей. Едва ли какая страна въ какую-нибудь изъ предшествовавшихъ эпохъ представляла такую картину общей умственной анархіи, какъ Германія въ настоящее время. Путаница убѣжденій, какъ-то прихотливо раждающихся и не менѣе прихотливо видоизмѣняющихся, неясность и разнокалиберность борющихся между собою принциповъ, смутность и хаотичность желаній и цѣлей— заявляютъ себя всюду,— въ литературѣ, въ политикѣ и въ обыкновенной жизни. Философія только отражаетъ въ себѣ эту общую умственную путаницу. На какое множество различныхъ направленій и партій она дробится въ настоящее время, объ этомъ можетъ дать нѣкоторое понятіе уже простое перечисленіе тѣхъ изъ нихъ, которыя можно назвать какимъ-нибудь именемъ. Рядомъ съ

остатками когда-то всесильной Гегелевой толпы, рядомъ съ многочисленными послѣдователями Гербарта и малочисленными (въ компетентныхъ кругахъ) приверженцами Шопенгауэра мы видимъ массу новыхъ, возникшихъ въ болѣе или менѣе недавнее время философскихъ теченій,—неокантіанизмъ, дѣлящійся на нѣсколько фракцій, эклектизмъ, монизмъ различныхъ формъ и авторовъ, реализмъ различныхъ оттѣнковъ, матеріализмъ, французскій, англійскій и спеціально нѣмецкій позитивизмъ, пантеизмъ, теизмъ, эволюціонизмъ различныхъ видовъ, — въ этикѣ утилитаризмъ, индивидуализмъ, и проч. Однако это перечисленіе далеко не даетъ здѣсь точнаго понятія. Среди послѣдователей всѣхъ упомянутыхъ направленій едва-ли удастся найти хотя двухъ человѣкъ во всемъ солидарныхъ другъ съ другомъ. Каждый понимаетъ принципъ своей школы или своего направленія по своему, такъ что можно безъ всякаго преувеличенія сказать, что въ современной Германіи столько же философскихъ теченій, сколько профессоровъ философіи и философскихъ писателей. Это состояніе нѣмецкой философіи было бы печально, если бы оно означало собою конечный пунктъ развитія нѣмецкой философской мысли; но едва-ли можно разматривать его въ такомъ мрачномъ свѣтѣ. Оно есть не болѣе, какъ переходное состояніе, то состояніе, которое наступаетъ всякій разъ, когда старое покинуто, а новое еще не заступило его мѣсто. Современная нѣмецкая философія не есть что-нибудь сложившееся и законченное; она представляетъ собою лишь процессъ постройки будущей философіи. Мы видимъ въ ней ломку старыхъ системъ и въ тоже время утвержденіе новыхъ философскихъ фундаментовъ; тамъ и сямъ еще виднѣются быстро осыпающіеся остатки старыхъ строеній, но рядомъ съ ними уже возникаютъ отдѣльныя части новаго зданія; кругомъ ихъ, конечно, лежатъ груды разноформеннаго мусора, остающагося какъ отъ старыхъ развалинъ, такъ и отъ новой работы.

Подробно говорить о направленіяхъ современной нѣмецкой философіи я не имѣю ни возможности, ни нужды. Съ одной стороны, они такъ многочисленны, что обстоятельное изложеніе ихъ не входило бы въ рамки данной статьи; съ другой, многія изъ нихъ уже сами по себѣ заслуживаютъ только упоминанія. Я изберу лишь главнѣйшія теченія и буду говорить съ нѣкоторою

подробностью лишь о тѣхъ изъ нихъ, которыя требуютъ того по своему значенію или о которыхъ у насъ мало писано. Въ своемъ изложеніи я постараюсь, насколько это возможно, исполнить въ одно и тоже время двоякую задачу: во-первыхъ изобразить эти современныя направленія въ ихъ *исторической* преемственности и связи, такъ, чтобы было можно видѣть, какъ одни изъ нихъ вытѣсняются съ исторической сцены и замѣняются другими; во-вторыхъ, представить ихъ въ ихъ *логической* послѣдовательности, такъ чтобы можно было видѣть, какъ прогрессируетъ въ нихъ философская мысль, какъ она чрезъ рядъ ступеней и формъ приближается въ нихъ къ искомому идеалу истины.

Уже изъ только что сдѣланной характеристики общаго современнаго состоянія нѣмецкой философіи можно видѣть, что господствующій въ ней типъ есть безъидейный, несамостоятельный и хамелеонски измѣняющійся эклектизмъ. Если мы возьмемъ университетскихъ профессоровъ философіи, то можно безошибочно сказать, что половина изъ нихъ эклектики, или быть можетъ точнѣе, — компиляторы чужихъ идей. Выдѣливъ тѣ основныя философскія теченія, которыя самостоятельно существуютъ рядомъ съ эклектизмомъ или причудливо перемѣшиваются въ немъ другъ съ другомъ и съ различными старыми направленіями, мы можемъ соединить ихъ въ четыре группы: *идеализмъ*, *реализмъ*, *критицизмъ и идеал-реализмъ*. Идеализмъ является въ двухъ формахъ: какъ *раціоналистическій идеализмъ* (философія Гегеля, Шопенгауэра, Гартмана и Фрошаммера), и какъ *положительный или теистическій идеализмъ* (философія Вейссе, Фихте мл., Ульрици и пр.): Реализмъ распадается на три направленія: *индивидуалистическій реализмъ* (философія Гербарта), *атомистическій реализмъ* (матеріализмъ) и *позитивистскій реализмъ* (философія Дюринга). Критицизмъ раздѣляется на три партіи: *критическій идеализмъ* (Лянге и др.), *критическій реализмъ* (Фолькельтъ и др.), и *критическій позитивизмъ* (Ляасъ и др). Наконецъ, идеал-реализмъ представляетъ два направленія: *психофизическій монизмъ* (философія Фехнера и Вундта) и *спиритуалистическій монизмъ* (философія Лотце). Въ общемъ современную нѣмецкую философію можно представить съ точки зрѣнія ея историческаго и логическаго развитія въ слѣдующей схемѣ:

Идеализмъ.		Реализмъ.		
Раціоналистическій идеализмъ (философія Гегеля, Шопенгауэра, Гартманна, Фрошаммера).	Теистическій идеализмъ (школа Фихте—Вейссе).	Индивидуалистическій реализмъ (философія Гербарта).	Атомистическій реализмъ (материализмъ).	Позитивный реализмъ Дюринга).
Критицизмъ.				
Критическій идеализмъ (Ланге и друг.).		Критическій позитивизмъ (Лясъ и друг.).		Критическій реализмъ (Фолькельтъ и друг.)
Идеал-реализмъ.				
Спиритуалистическій монизмъ (Лотце).			Психофизическій монизмъ (Фехнеръ, Вундтъ).	

1) Изъ различныхъ идеалистическихъ направленій начала и средины настоящаго столѣтія теперь сохранились только три: раціоналистическій идеализмъ Гегеля и Шопенгауэра и теистическій идеализмъ школы Вейссе-Фихте млад. Въ новѣйшее время къ нимъ присоединились еще двѣ формы раціоналистическаго идеализма, философія Гартмана и философія Фрошаммера, изъ которыхъ первая существенно примыкаетъ къ Шопенгауэру, а вторая занимаетъ нѣсколько самостоятельное положеніе.

а) Двѣ особенности характеризуютъ *раціоналистическій идеализмъ*, какъ философскій типъ: во первыхъ, онъ пытается построить зданіе философіи изъ чистыхъ идей, опираясь при этомъ лишь на авторитетъ человѣческаго разума; во-вторыхъ, основные элементы своего мірообъясненія онъ заимствуетъ изъ внутренняго опыта, возводя въ значеніе метафизическихъ принциповъ такія чисто психологическія явленія, какъ интеллектъ, какъ идея, представленіе, воля, фантазія.

Самою величественною и геніальною изъ идеалистическихъ системъ былъ, безспорно, *интеллектуализмъ Гегеля*. Примыкая къ тѣмъ слѣдствіямъ, которыя были выведены изъ Кантовой критики чистаго разума Фихте и Шеллингомъ, Гегель принялъ въ качествѣ абсолютнаго начала всего существующаго абсолютную интеллигенцію или, какъ онъ выражался, идею. Путемъ діалектическаго развитія абсолютной идеи, послѣдовательно переходящей изъ „бытія въ себѣ“ въ „бытіе внѣ себя“ или „инобытіе“ и отсюда возвращающейся къ себѣ, онъ думалъ объ-

яснить всю дѣйствительность, всѣ процессы міра и всю жизнь человѣчества. Это была грандіозная, но неудачная попытка. Уже въ той мысли, что схему дѣйствительности можно построить изъ чистыхъ разсудочныхъ понятій, создать ее путемъ геніальнаго Ideendichtung, какъ выражаются по примѣру Лянге современные нѣмцы, уже эта мысль была ошибочна. Дѣйствительность можетъ быть извѣстна намъ лишь настолько, насколько она намъ сама себя открываетъ и даетъ далѣе заключать о себѣ изъ этихъ откровеній. Поэтому и нельзя конструировать a priori, не справляясь съ тѣмъ, чему насъ учитъ опытъ. Само собою разумѣется, что философская конструкція дѣйствительности всегда есть логическая конструкція и всегда слагается изъ понятій. Но, во-первыхъ, логическая и діалектическая конструкціи—двѣ вещи разныя; во-вторыхъ, понятія опыта и понятія, логически выведенныя изъ нихъ, имѣютъ совершенно другое значеніе, чѣмъ понятія, составленныя a priori. Изъ этого кореннаго недостатка объясняются всѣ дальнѣйшія ошибки Гегелевой философіи. Во-первыхъ, какъ могъ Гегель настолько объективировать интеллигенцію, чтобы сдѣлать ее сущностью дѣйствительности и дѣйствительность ея модификаціями, если интеллигенція сама не есть первичный фактъ и всегда предполагаетъ извѣстнаго носителя, субъекта? Во вторыхъ, что такое абсолютная интеллигенція у Гегеля и какъ онъ объясняетъ при помощи ея дѣйствительность? Абсолютная интеллигенція, сведенная къ своей первичной, домірной формѣ, какъ міровая идея, есть по Гегелю въ одно и тоже время и логическій элементъ, и метафизическій принципъ,—смѣшеніе понятій, заключающее въ себѣ неразрѣшимыя противорѣчія. Ясно, что какъ логическій элементъ, Гегелева идея не можетъ быть метафизическимъ принципомъ и изъ нея нельзя построить реальность; ея діалектическое саморазвитіе будетъ въ такомъ случаѣ простою спекулятивной игрой, не имѣющей ничего соотвѣтствующаго внѣ головы философа. Да и возможно-ли это саморазвитіе идеи? Идея вѣдь не можетъ *развиваться сама собой,* а можетъ быть *развиваема* кѣмъ-нибудь или чѣмъ-нибудь. Не менѣе очевидно, наоборотъ, что какъ метафизическій принципъ, абсолютная идея не можетъ быть логическимъ элементомъ и слѣдовательно исключаетъ возможность тѣхъ діалектическихъ операцій, которымъ подвергаетъ ее Гегель. Если какъ логическій элементъ она не

можетъ сама собою *развиваться*, то какъ метафизическій принципъ, она не можетъ развиваться *діалектически*. Всѣ эти и многіе другіе недостатки Гегелевой философіи въ настоящее время ясны. Эта философія, когда-то претендовавшая на имя абсолютной, не рѣшила философскихъ проблемъ и тѣмъ утратила право на дальнѣйшее существованіе, по крайней мѣрѣ въ той формѣ, какъ она до сихъ поръ существовала. Послѣ продолжительнаго, но скорѣе призрачнаго, чѣмъ дѣйствительнаго господства она сходитъ со сцены. Ее погубили, какъ я уже сказалъ выше, съ одной стороны успѣхи естествознанія, съ другой—философская критика, которая особенно въ лицѣ Тренделенбурга (въ его Logischen Untersuchungen) нанесла ей неисцѣлимые удары. Не менѣе роковымъ для нея было раздѣленіе гегельянскаго лагеря на партіи,—лѣвую, правую и центръ: это раздѣленіе явилось для нея равнымъ внутреннему разложенію. Въ настоящее время гегельянство утратило почти всякій кредитъ и существуетъ болѣе какъ археологическій остатокъ, чѣмъ какъ живое философское теченіе. Ряды его и такъ уже немногочисленныхъ представителей все болѣе и болѣе рѣдѣютъ. Во всѣхъ университетахъ современной Германіи едва ли можно насчитать и десятокъ истинныхъ послѣдователей Гегеля. Немногочисленные современные представители Гегелевой школы сосредоточиваются около Берлинскаго философскаго общества, журналъ котораго служитъ ихъ органомъ. Ихъ главою въ настоящее время нужно признать маститаго Людвига Мишле, ученика самого Гегеля. Мишле,—профессоръ берлинскаго университета, впрочемъ уже не читающій,—несмотря на свои 88 лѣтъ сохранилъ юношескій жаръ убѣжденія и до сихъ поръ съ энтузіазмомъ молодости защищаетъ своего великаго учителя. Въ своей рѣчи по случаю 100—лѣтняго юбилея со дня рожденія Гегеля, носящей характерное заглавіе: „Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph“, онъ старается доказать, что философія до сихъ поръ не только не пошла дальше Гегеля, что Гегель не только не опровергнутъ, но что всѣ новѣйшія философскія явленія лишь подтверждаютъ и дополняютъ его философію; мало того: эта универсальная, не имѣющая ничего себѣ равнаго по многосторонности философія никогда не будетъ опровергнута и всегда будетъ лишь подтверждаема. Само собою разумѣется,—такая глубокая вѣра въ истину и мощь философіи Гегеля есть исключительное явленіе: въ такой мѣрѣ ее

едва-ли раздѣляетъ еще кто-нибудь изъ современныхъ гегельянцевъ, все болѣе и болѣе измѣняющихъ своему знамени. Общее теперешнее отношеніе къ Гегелевой философіи крайне враждебное и презрительное. Воззрѣнія Гегеля, главнымъ образомъ натурфилософскія, приводятся только въ видѣ курьезовъ и трактуются какъ философское шарлатанство. Его сочиненія внѣ гегельянскаго лагеря почти никѣмъ не читаются, и всего менѣе конечно тѣми, кто считаетъ нужнымъ бранить его философію. Какъ много несправедливости въ подобномъ отношеніи къ великому мыслителю прошлаго, объ этомъ нечего и говорить. Нужно быть слѣпымъ, чтобы не признать громадную роль гегельянства въ исторіи умственнаго развитія настоящаго столѣтія и чтобы не видѣть въ немъ никакой доли истины. Притомъ современные нѣмецкіе философы не должны были бы забывать, что сами они все-таки карлики, выросшіе на плечахъ презираемаго ими гиганта, и что геній даже въ своихъ заблужденіяхъ остается геніемъ и слѣдовательно заслуживаетъ уваженія на ряду съ здравомыслящими посредственностями.

Иначе развилась другая форма раціоналистическаго идеализма, оставшаяся современной философіи въ наслѣдство отъ прежнихъ временъ,—*этическій раціонализмъ Шопенгауэра.* Если исходнымъ пунктомъ философіи Гегеля были слѣдствія, выведенныя изъ „Критики чистаго разума“ Фихте и Шеллингомъ, то Шопенгауэръ вышелъ изъ „Критики практическаго разума“ и притомъ непосредственно. Если Гегель взялъ абсолютнымъ началомъ и сущностью дѣйствительности абсолютную интеллигенцію, то Шопенгауэръ принялъ въ качествѣ такого начала абсолютную волю. Остановившись на взглядѣ Канта, что наша воля есть единственное Ding an sich, извѣстное намъ непосредственно, Шопенгауэръ измѣнилъ этотъ взглядъ въ томъ смыслѣ, что воля вообще есть *единственное* Ding an sich. Отсюда у него слѣдовало заключеніе, что все существующее представляетъ собою лишь модификацію воли, лишь моменты и ступени ея развитія, правда не діалектическаго, но проведеннаго Шопенгауэромъ не менѣе произвольно. Абсолютная воля, развиваясь, какъ стихійная сила и безсознательное стремленіе въ природѣ, достигаетъ сознанія и представленія въ человѣчествѣ, въ которомъ она дробится на безчисленное множество индивидуумовъ, воплощающихъ въ себѣ высшіе идеальные моменты ея объективированія, или идеи. Вну-

тренній мотивъ міроваго саморазвитія воли есть ея неудержимое стремленіе къ жизни, которому она ищетъ удовлетворенія, переходя съ низшихъ ступеней бытія къ высшимъ. Въ эту метафизическую конструкцію дѣйствительности Шопенгауэръ внесъ этическій элементъ, придавъ всей своей философіи колоритъ глубокаго пессимизма. Нашъ міръ по Шопенгауэру есть худшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ и міровая жизнь есть сплошное несчастіе, среди котораго случайная и призрачная радость звучитъ какъ иронія. Міръ и бытіе суть какъ бы роковые тиски, въ которые поставлена абсолютная воля ея неудержимымъ стремленіемъ къ жизни. Отсюда, конечная цѣль и задача развитія абсолютной воли, послѣ того, когда ея жажда жизни найдетъ себѣ полное удовлетвореніе, есть освобожденіе отъ бытія, т.-е. уничтоженіе. Эта задача имѣетъ прежде всего осуществиться въ человѣчествѣ, которое путемъ постепеннаго умерщвленія къ себѣ воли къ жизни (путемъ аскетизма) должно идти къ идеалу нирваны, чтобы найти здѣсь успокоеніе отъ всѣхъ страданій и горестей бытія.

Въ новѣйшее время Шопенгауэрова философія была принята и видоизмѣнена *Эдуардомъ фонъ Гартманномъ*. Принявъ почти вполнѣ пессимизмъ Шопенгауэра, Гартманнъ реформировалъ его метафизику въ томъ смыслѣ, что въ основу воли, поставленной Шопенгауэромъ въ странное положеніе независимаго абсолютнаго принципа, онъ положилъ субъектъ, „Безсознательное“, а въ развитіе этого начала внесъ элементы Гегелева эволюціонизма [1]). Воля, по Гартманну, вмѣстѣ съ представленіемъ суть аттрибуты единаго „Безсознательнаго“; представленіе не есть продуктъ воли, какъ это думалъ Шопенгауэръ, а есть равносильный ей моментъ въ бытіи и развитіи безсознательнаго абсолютнаго. Свою философію Гертманнъ пытается построить на почвѣ естественно-научныхъ и психологическихъ фактовъ и развить индуктивнымъ путемъ.

Шопенгауэровъ идеализмъ дѣлитъ всѣ недостатки Гегелева и рядомъ съ ними имѣетъ еще свои собственные. Онъ представляетъ такую же апріорную, лишенную связи съ эмпирическою дѣйствительностью конструкцію универсума, какъ и философія

---

[1]) Самъ Гартманнъ опредѣляетъ свою философію, какъ синтезъ идей Шопенгауэра, Гегеля и Шеллинга.

Гегеля, съ тѣмъ различіемъ, что если конструкція Гегеля вращалась въ діалектическо-логическихъ формахъ, то стихіей построеній Шопенгауэра служитъ фантазія и чувство. Объективируя психологическій элементъ воли и превращая его въ метафизическій принципъ, Шопенгауэръ дѣлаетъ не лучше, чѣмъ Гегель: не имѣя никакихъ фактическихъ основаній и никакого логическаго оправданія, эта операція не стоитъ даже въ дѣйствительной связи съ Кантовой философіей, изъ которой Шопенгауэръ хотѣлъ исходить. Притомъ Шопенгауэръ объективируетъ волю въ такихъ фактахъ, которые лишаютъ это начало всякаго значенія и смысла. Въ самомъ дѣлѣ, что такое эта саморазвивающаяся, одаренная желаніемъ, инстинктомъ, представленіемъ, жаждой жизни, способностью страданія и проч. воля, какъ не безсмыслица? Невозможность Шопенгауэрова объективированія воли понялъ Гартманъ, но онъ не измѣнилъ дѣло къ лучшему. Присоединивъ къ волѣ и представленію субъектъ въ видѣ развивающагося „безсознательнаго“, онъ запутался въ неразрѣшимыя противорѣчія. Гартманново „безсознательное“, одаренное волей и представленіемъ, осуществляющее всюду сознательныя цѣли, есть скорѣе несвязный продуктъ воображенія, чѣмъ плодъ философскаго мышленія. Quasi научный методъ Гартманновой философіи не скрываетъ ея слабости. Всѣ естественнонаучныя и психологическія данныя, изъ которыхъ повидимому выходитъ Гартманнъ, служатъ лишь сценической обстановкой для неимѣющихъ съ ними ничего общаго заранѣе составленныхъ точекъ зрѣнія. Не болѣе правды заключаетъ въ себѣ и пессимизмъ Шопенгауэрово — Гартманновской философіи. Безусловный пессимизмъ, какъ философская теорія, немыслимъ; тысячи фактовъ ему противорѣчатъ и прежде всего между ними фактъ самой жизни, которая, какъ бы она ни была дурна и несчастна, всегда будетъ высшимъ счастіемъ сравнительно съ полнымъ отрицаніемъ жизни, небытіемъ. Пессимизмъ возможенъ только какъ личное настроеніе, не болѣе.

Такимъ образомъ, пессимистическому идеализму такъ же мало удалось рѣшить философскія проблемы, какъ и философіи Гегеля. О его современномъ положеніи я уже имѣлъ случай говорить выше. Пессимистическій идеализмъ пришелся по вкусу только диллетантской публикѣ, гдѣ его успѣхъ нужно объяснить тѣмъ,

что пессимизмъ этой философіи необыкновенно гармонируетъ съ господствующимъ настроеніемъ времени, а соединенная съ нимъ метафизика не сталкивается съ критическимъ анализомъ дисциплинированной философской мысли. Въ университетахъ философія Гартманна не имѣетъ представителей, а философія Шопенгауэра имѣетъ, насколько я знаю, теперь лишь одного, берлинскаго профессора Дейссена, извѣстнаго въ качествѣ хорошаго знатока Ведъ и индійской философіи.

Наконецъ третья, новѣйшая форма раціоналистическаго идеализма, — *философія* мюнхенскаго профессора *Фрошаммера*, принимаетъ началомъ своего мірообъясненія фантазію. Фантазія по мнѣнію Фрошаммера есть творческій и организующій принципъ дѣйствительности. Она есть сила гармоническаго развитія природы и человѣческой личности. Она проявляется во всѣхъ процессахъ и перемѣнахъ бытія, равно какъ въ мышленіи и дѣйствіяхъ разумныхъ индивидуумовъ. Фантастичность этой „философіи фантазіи“ говоритъ сама за себя. Фрошаммеръ не имѣетъ послѣдователей.

6) Раціоналистическій идеализмъ хотѣлъ, какъ мы видѣли, опираться лишь на силу человѣческаго разума и конструировать дѣйствительность изъ понятій чистой мысли. Какъ оппозиція его первой формѣ, философіи Гегеля, возникъ въ половинѣ настоящаго столѣтія такъ-называемый *положительный или теистическій идеализмъ* школы Вейссе-Фихтемлад. Признавъ, что раціоналистическій принципъ можетъ вести только къ такому анархическому произволу личной мысли, какъ это обнаружилось въ Гегелевой философіи, теистическая школа увидѣла необходимость положительныхъ основъ для спекуляціи и нашла эти основы въ религіи. Взявъ своимъ исходнымъ пунктомъ откровенное содержаніе христіанства, эта школа поставила своей задачей съ одной стороны спекулятивно конструировать его, съ другой—развить согласную съ нимъ систему метафизическихъ, этическихъ и психологическихъ идей. Отсюда, съ одной стороны возникаетъ философія религіи этой школы, представляющая попытку философскаго обоснованія наиболѣе умозрительныхъ догматовъ и положеній христіанскаго вѣроученія,—Троицы, Божественной личности, воплощенія, искупленія и проч. Съ другой— отсюда являетс

ея метафизика, этика и психологія, гдѣ согласные съ идеальнымъ міросозерцаніемъ христіанства результаты утверждаются частію на почвѣ спекуляціи, частію же на почвѣ научныхъ данныхъ. Самымъ выдающимся представителемъ теистическаго идеализма былъ Христіанъ Вейссе. Къ нему въ той или другой мѣрѣ примыкаютъ Фихте младшій, Ульрици, Халибэусъ и многіе другіе. Въ настоящее время эта школа очень немногочисленна. Наиболѣе виднымъ ея современнымъ представителемъ можно познать мюнхенскаго профессора Морица Карьера и лейпцигскаго проф. Зейделя. Органомъ теистической школы служилъ и въ извѣстной степени до сихъ поръ служитъ Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik (преобразованный изъ Zeitschrift fur Philosophie und speculative Theologie).

Этотъ видъ идеализма, чуждый односторонности другихъ вышеназванныхъ идеалистическихъ направленій, съ одной стороны, и свободный отъ крайностей дешеваго реализма новѣйшей формаціи—съ другой, удовлетворяющій въ одно и тоже время и потребностямъ мысли и религіозному чувству и нравственнымъ идеаламъ, есть безъ сомнѣнія одинъ изъ самыхъ благородныхъ типовъ новѣйшей философіи. Но это не можетъ скрыть его существенныхъ недостатковъ. Эти недостатки впрочемъ обусловлены не задачами этой философіи, которыя глубоко правдивы, а ихъ исполненіемъ. Поставивъ своей задачей облечь христіанство въ форму философскаго міросозерцанія, теистическій идеализмъ пришелъ къ такимъ результатамъ, въ которыхъ одинаково страдали какъ христіанство, такъ и философія. Христіанское ученіе подъ вліяніемъ спекуляціи часто теряетъ здѣсь свой первоначальный смыслъ, а спекуляція подъ вліяніемъ религіозныхъ мотивовъ утрачиваетъ свою послѣдовательность. Главнымъ объясненіемъ этого недостатка служитъ безъ сомнѣнія то обстоятельство, что представители теистическаго идеализма не принадлежатъ къ первоклассным, вполнѣ оригинальнымъ философскимъ умамъ.

2) Въ болѣе или менѣе рѣзкой оппозиціи идеалистическимъ направленіямъ стоитъ другая группа новѣйшихъ философскихъ міровоззрѣній,—*реализмъ*. Подъ этимъ именемъ соединяются два по своимъ принципамъ въ сущности рѣшительно противоположныя направленія,—индивидуалистическій реализмъ Гербарта и

атомистическій реализмъ или матеріализмъ. Къ послѣднему въ нѣкоторыхъ пунктахъ примыкаетъ третья, образовавшаяся въ недавнее время, форма реализма, „Философія дѣйствительности“ Дюринга, которую однако въ цѣломъ всего правильнѣе назвать некритическимъ позитивизмомъ.

а) *Реализмъ Гербарта* вышелъ подобно великимъ идеалистическимъ системамъ первой половины настоящаго столѣтія изъ Кантовой „Критики чистаго разума“ и сложился подъ вліяніемъ философіи Лейбница. Но если идеалисты начала нашего столѣтія: Фихте, Шеллингъ, Гегель, исходили изъ трансцендентальной апперцепціи Канта (изъ его ученія о „трансцендентальномъ“ познаніи вещей въ себѣ), то Гербартъ имѣлъ своимъ исходнымъ пунктомъ неизвѣстный объектъ этой трансцендентальной апперцепціи, Кантово Ding an sich. Ссылаясь на то, что наши чувства и воспріятія неопровержимо свидѣтельствуютъ о существующемъ внѣ насъ объективномъ бытіи, что мы въ своемъ воззрѣніи всегда *полагаемъ* это бытіе въ основу нашихъ понятій и представленій, Гербартъ призналъ Ding an sich или объективное бытіе несомнѣннымъ фактомъ нашего познанія дѣйствительности и опредѣлилъ его, какъ *абсолютное положеніе* (die absolute Position). Но что такое это бытіе? Данныя намъ въ опытѣ понятія о немъ заключаютъ въ себѣ коренныя противорѣчія. Этихъ понятій четыре: понятіе вещи со многими свойствами, положеніе измѣненія, положеніе матеріи и понятіе духа („я“). Только путемъ очищенія данныхъ понятій отъ противорѣчій можно уяснить себѣ свойства объективнаго бытія,—и это именно составляетъ задачу философіи. Анализируя понятіе вещи со многими свойствами, Гербартъ приходитъ къ взгляду, что бытіе состоитъ изъ многихъ простыхъ реальныхъ элементовъ, обладающихъ также простыми свойствами. Изъ взаимодѣйствія или взаимнаго „частичнаго“ проникновенія этихъ, напоминающихъ монады Лейбница, элементовъ слагается дѣйствительность. Анализируя понятіе измѣненія, Гербартъ находитъ, что измѣненіе въ собственномъ смыслѣ этого слова въ вещахъ невозможно и приходитъ къ теоріи самосохраненія простыхъ реальныхъ элементовъ при ихъ взаимномъ „частичномъ“ проникновеніи. Указывая на противорѣчія въ обычномъ понятіи матеріи, Гербартъ выражаетъ взглядъ, что матерія не можетъ состоять изъ качественно однообразныхъ и вполнѣ непроницаемыхъ частицъ, а есть лишь

форма совмѣстнаго существованія простыхъ, различныхъ качественно и въ извѣстной степени проникающихъ другъ друга элементовъ. Наконецъ, анализъ противорѣчій въ понятіи „я“, въ отношеніи послѣдняго къ представленіямъ и сознанію, приводитъ Гербарта къ его теоріи апперципирующихъ и апперципируемыхъ представленій, легшей въ основу всей его психологіи.

Мы видимъ, что Гербартъ даетъ современно другую постановку рѣшенію философскихъ проблемъ, чѣмъ идеалистическая философія: онъ начинаетъ съ анализа даваемыхъ намъ опытомъ реальныхъ понятій и отсюда логически идетъ къ своимъ философскимъ выводамъ. Что это вполнѣ вѣрный путь, противъ этого едва ли можно спорить. Для того, чтобы образовать правильныя гипотезы объ объективной дѣйствительности, намъ дано только одно средство: логическій анализъ понятій опыта и выводъ изъ нихъ тѣхъ слѣдствій, которыя отсюда непосредственно и посредственно вытекаютъ. Однако, съумѣлъ ли Гербартъ такимъ путемъ придти къ правильнымъ результатамъ? На этотъ вопросъ едва ли можно отвѣтить утвердительно. Прежде всего, уже въ анализѣ тѣхъ эмпирическихъ понятій, отъ которыхъ отправлялся Гербартъ, нельзя не замѣтить существенныхъ ошибокъ. Указываемыя имъ противорѣчія въ этихъ понятіяхъ не всегда суть на самомъ дѣлѣ противорѣчія. Это нужно особенно сказать о Гербартовомъ анализѣ понятія „я“. Гербартъ находитъ что „я“, какъ *единый источникъ множества* представленій, заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, усложняемое еще фактомъ самосознанія, гдѣ это я представляетъ самого себя. Но здѣсь все дѣло въ томъ, что Гербартъ неправильно понимаетъ „я“ и отдѣльные психическіе акты. Гербартъ въ данномъ случаѣ допускаетъ двѣ ошибки: во-первыхъ, онъ несправедливо отдѣляетъ психическіе феномены отъ „я“ и приписываетъ имъ самостоятельность; во-вторыхъ, онъ несправедливо раздѣляетъ эти феномены другъ отъ друга. „Я“ или субъектъ есть субстанціальное единство, но это не мѣшаетъ ему функціонировать различнымъ образомъ. Его функціи вѣдь не суть что-нибудь индивидуальное, само по себѣ существующее, а самъ субъектъ не есть что либо существующее внѣ связи съ ними и безъ нихъ,—слѣдовательно, между субъектами и психическими феноменами не можетъ быть никакого противорѣчія. Если Гербартъ ставитъ пред-

ставленія въ положеніе самостоятельныхъ единицъ и съ этой точки зрѣнія анализируетъ понятіе „я“, то тутъ лишь сказывается предносящаяся ему теорія представленій, какъ первичныхъ элементовъ психической жизни. Съ другой стороны, рѣшительно ошибочно такъ раздѣлять и изолировать другъ отъ друга психическіе акты, какъ это дѣлаетъ Гербартъ. Ихъ можно раздѣлять только формально, не болѣе; на самомъ же дѣлѣ мы всегда видимъ ихъ въ самой тѣсной связи другъ съ другомъ: мы никогда не можемъ найти въ нашей душѣ чистое представленіе безъ воли и извѣстнаго чувства, точно такъ же, какъ чистую волю и чувство безъ представленія. Въ томъ или другомъ психическомъ состояніи мы можемъ наблюдать лишь преобладаніе какого нибудь изъ этихъ элементовъ. Такимъ образомъ психическіе элементы не только субстанціально, но и феноменально составляютъ полное единство, являясь множественными лишь съ точки зрѣнія психологическаго анализа, изолирующаго ихъ формально и искусственно для своихъ собственныхъ цѣлей. Другой недостатокъ философіи Гербарта состоитъ въ томъ, что она не рѣшила выставленныхъ ею противорѣчій реальныхъ понятій. Желая устранить мнимыя противорѣчія въ понятіи „я“, Гербартъ хочетъ объяснить всѣ психическіе процессы борьбой и движеніемъ апперципирующихъ и апперципируемыхъ представленій, которыя „задерживаютъ“ другъ друга или „содѣйствуютъ“ другъ другу;—но этимъ онъ самъ впалъ въ странныя противорѣчія. Какимъ образомъ представленія могутъ быть настолько самостоятельными, чтобы обладать способностью апперцепціи и задерживать другъ друга? Какимъ образомъ другія представленія могутъ быть пассивнымъ матеріаломъ, апперципируемымъ или задерживаемымъ другими? Гербартъ, которому психологія обязана опроверженіемъ гипотезы способностей души, какъ метафизическихъ сущностей, самъ создаетъ эти способности, только въ безконечно большемъ числѣ, превращая простые психическіе феномены въ метафизическія сущности. О попыткахъ Гербарта объяснить изъ представленій чувство и волевыя движенія я уже не говорю: неудачность ихъ ясна. Правда, Гербартъ признаетъ психическаго носителя представленій и отстаиваетъ единство и субстанціальность души,— но что это такое, какъ не возвращеніе къ тому противорѣчію, котораго хотѣлъ избѣжать Гербартъ,

но притомъ такъ, что изъ мнимаго противорѣчія здѣсь становится дѣйствительное? Какая связь можетъ быть между единствомъ души и множествомъ самостоятельныхъ представленій? Психологическая теорія Гербарта есть только частное приложеніе его метафизической теоріи, возникшей у него изъ анализа понятія „вещи со многими свойствами“. Поэтому тѣже самые недостатки мы видимъ и въ его метафизической теоріи. Гербартъ находитъ, что противорѣчія въ понятіи „вещи со многими свойствами“ приводятъ къ гипотезѣ многихъ простыхъ реальныхъ элементовъ, изъ взаимодѣйствія которыхъ слагается дѣйствительность. Но что же это за элементы? Ихъ идея у Гербарта въ высшей степени неопредѣленна и противорѣчива. Первичные элементы дѣйствительности по его мнѣнію безусловно просты и обладаютъ простыми различными качествами, но въ тоже время они взаимно проникаются. Какимъ образомъ могутъ взаимно проникаться простые и качественно различные элементы,—это неразрѣшимая загадка. Элементы должны проникаться лишь „частично“; присущая имъ сила самосохраненія не позволяетъ имъ вполнѣ слиться другъ съ другомъ и поддерживаетъ ихъ индивидуальность. Спрашивается: если элементы въ концѣ концовъ всегда сохраняютъ свою индивидуальность, то что же достигается ихъ взаимнымъ проникновеніемъ и всѣмъ процессомъ ихъ взаимодѣйствія? Въ общемъ всѣ эти противорѣчія вытекаютъ изъ того же основнаго ложнаго взгляда, который мы видѣли въ психологической теоріи Гербарта: первичные элементы дѣйствительности поставлены въ положеніе персонифицированныхъ субстанцій, дѣйствующихъ другъ съ другомъ самостоятельно, не завися отъ какого нибудь объединяющаго ихъ принципа.

Всѣ эти недостатки философіи Гербарта не позволяютъ признать ее вполнѣ удовлетворительнымъ рѣшеніемъ философскихъ проблемъ, но они не могутъ уменьшить ея несомнѣнныхъ достоинствъ. Во-первыхъ, уже тотъ принципъ, изъ котораго она исходитъ, глубоко справедливъ; во-вторыхъ, многія изъ самыхъ существенныхъ ея ошибокъ могутъ быть въ той или другой мѣрѣ устранены. Благодаря этимъ двумъ обстоятельствамъ система Гербарта является однимъ изъ лучшихъ достояній новѣйшей философіи. Ими же нужно объяснить ея большой успѣхъ

въ послѣднее время. Оттѣсненная сначала на задній планъ господствомъ гегельянства, философія Гербарта начиная съ сороковыхъ годовъ пріобрѣтаетъ себѣ все болѣе и болѣе послѣдователей и наконецъ становится однимъ изъ самыхъ сильныхъ направленій нѣмецкой философіи. Въ настоящій моментъ ея вліяніе значительно ослабѣло, но тѣмъ не менѣе ряды ея приверженцевъ очень многочисленны. Особенно сильно Гербартова философія повліяла на новѣйшую психологію. Говоря безъ всякаго преувеличенія, новѣйшая научная психологія создана Гербартомъ. Соотвѣтственно этому громадное большинство современныхъ гербартіянцевъ — психологи и большая часть современной нѣмецкой психологической литературы принадлежитъ гербартіянцамъ. Особенно послѣднее нужно сказать объ учебникахъ по психологіи, которые почти сплошь гербартовскаго направленія. Между наиболѣе выдающимися современными представителями Гербартовой философіи я упомяну Дробиша, пенсіонированнаго профессора Лейпцигскаго университета, Гартенштейна, издателя сочиненій Гербарта и Канта, Штрюмпелля, профессора въ Лейпцигѣ. Сюда же принадлежитъ вѣнскій профессоръ Робертъ Циммерманъ. Самыми видными психологами Гербартовой школы нужно назвать берлинскихъ профессоровъ Ляцаруса и Штейнталя, основателей такъ-называмой „психологіи народовъ“ (Völkerpsychologie). Органами Гербартовой школы служатъ упомянутая мною выше Zeitschrift für exacte Philosophie, издаваемая Флюгелемъ, и Zeitschrift für Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft, издаваемая Ляцарусомъ и Штейналемъ.

b) Другою, хотя прямо противоположною Гербартовой философіи, формою философскаго реализма, является *тоже реализмъ*, вышедшій, какъ я выше показалъ, изъ естествознанія и развившійся въ оппозиціи одностороннему идеализму первой половины настоящаго столѣтія. Сосредочивая свое преимущественное вниманіе на психологической проблемѣ, новѣйшій матеріализмъ пытается объяснить наши психическіе процессы какъ продуктъ молекулярнаго движенія, и выходя отсюда, свести всѣ формы и явленія дѣйствительности къ простой модификаціи матеріи и силы, которую онъ разсматриваетъ, какъ аттрибутъ матеріи. Имена современныхъ выдающихся матеріалистовъ я уже упоминалъ. Матеріализмъ есть безъ сомнѣнія одна изъ са-

мыхъ слабыхъ философскихъ гипотезъ, когда-нибудь существовавшихъ, и о немъ достаточно сказать нѣсколько словъ. Во-первыхъ, никогда и ни при какихъ условіяхъ невозможно объяснить психическіе акты изъ движеній матеріи. Здѣсь вовсе не нужно брать высшихъ психическихъ явленій, какъ интеллигенція, фантазія, чувство и проч.: матеріалистически нельзя объяснить, какъ справедливо замѣчаетъ Дю-Буа-Реймонъ, самаго простаго и элементарнаго психическаго феномена, ощущенія. Матерія и ощущеніе—двѣ абсолютно различныя вещи: тамъ — экстенсивное, пространственное, оказывающее механическое сопротивленіе нѣчто; здѣсь —интенсивный и чуждый пространственности процессъ. Переходъ отъ матеріи къ духу и объясненіе послѣдняго какъ продукта матеріальной субстанціи—немыслимы. Скорѣе мыслимо обратное: переходъ отъ духа къ матеріи и объясненіе матеріи какъ продукта духа. Во-вторыхъ, если матеріализмъ называетъ силу аттрибутомъ матеріи, то здѣсь: или онъ понимаетъ матерію не въ томъ смыслѣ, какъ ее нужно понимать философски и какъ онъ самъ хочетъ понимать, или онъ здѣсь соединяетъ несоединимыя положенія. Естественно-научный опытъ, имѣя дѣло съ эмпирическими формами матеріи, можетъ и долженъ назвать силу ея аттрибутомъ. Но если дѣло идетъ о философскомъ объясненіи этихъ эмпирическихъ формъ, если эти формы сводятся къ ихъ послѣднему элементу, тогда ни сила не можетъ быть аттрибутомъ матеріи, ни матерія—аттрибутомъ силы: тогда этотъ послѣдній элементъ будетъ или матеріей, но въ такомъ случаѣ изъ системы дѣйствительности исчезаетъ сила, безъ которой она необъяснима; или силой, тогда матерія перестаетъ уже быть матеріей; или наконецъ, гипотетическимъ тожествомъ матеріи и силы, которое, разсматриваемое логически, невозможно. О судьбѣ матеріализма въ новѣйшее время я уже говорилъ: онъ палъ подъ ударами критики, шедшей какъ со стороны естествознанія, такъ и со стороны философіи. Самыми могучими его противниками были Германнъ Лотце, разоблачившій его несостоятельность съ научной и метафизической точки зрѣнія, и Альбертъ Лянге, сдѣлавшій тоже самое съ гносеологической точки зрѣнія. Въ настоящее время матеріализмъ, какъ философское направленіе, не пользуется, какъ я сказалъ, никакимъ кредитомъ. Онъ принимается нѣкоторыми естествоиспыта-

телями только какъ методологическая точка зрѣнія. Такъ смотритъ на него напр. Дю-Буа--Реймонъ, который, уничтожая матеріализмъ теоретически, хочетъ, подобно Лянге, удержать его какъ руководящій принципъ естественно-научныхъ изслѣдованій. Легко видѣть, какъ слаба эта зыбкая методологическая почва, оставленная матеріализму.

c) Наконецъ, третья форма философскаго реализма есть такъ-называемая *философія дѣйствительности Дюринга*, которую я охарактеризовалъ именемъ некритическаго позитивизма. Дюрингъ отвергаетъ неокантіанскій критицизмъ и утверждаетъ, что дѣйствительность познаваема для насъ непосредственно. Въ тоже время онъ вооружается противъ „метафизики“ и называетъ безумнымъ попытку узнать о дѣйствительности больше, чѣмъ она непосредственно намъ даетъ. Что же такое непосредственная дѣйствительность по Дюрингу? Она по его мнѣнію вполнѣ адэкватна тому, что мы находимъ относительно нея въ нашей мысли. Тѣ законы реальнаго существованія, которые формулируются нами, суть объективные законы самихъ вещей; точно также тѣ общія формы и категоріи, въ которыхъ мы ихъ воспринимаемъ, принадлежатъ имъ реально. Такъ пространство, время и причинность суть объективныя формы. Дѣйствительность, по Дюрингу, составляетъ замкнутое въ себѣ и независимое цѣлое, но она конечна, потому что понятіе безконечнаго есть субъективная идея, эмпирически составленная чрезъ отрицаніе конечнаго. Дюрингъ — ожесточенный врагъ дарвинизма и пессимизма. Слабыя стороны этой „философіи дѣйствительности“, которую самъ Дюрингъ разсматриваетъ какъ окончательное завершеніе философскаго развитія человѣчества, выдаютъ сами себя. Для того, чтобы отрицать критицизмъ, нужно самому быть критикомъ; для того, чтобы отвергать метафизику, нужно самому перестать быть метафизикомъ. У Дюринга мы не видимъ ни того, ни другаго. Утверждая, что дѣйствительность для насъ непосредственно познаваема, онъ не пытается это ничѣмъ доказать. Принимая объективность пространства, времени и причинности, онъ тѣмъ самымъ переходитъ въ область транссубъективнаго и является метафизикомъ. Но онъ дѣлаетъ это аподиктически, безъ всякой критики и изслѣдованія, отсюда его метафизика есть догматическая метафизика. Представленіе дѣй-

ствительности самостоятельнымъ и въ то же время конечнымъ цѣлымъ заключаетъ въ себѣ неразрѣшимое логическое противорѣчіе, отъ котораго можно отдѣлаться лишь насильственно его игнорируя. Въ общемъ вся философія Дюринга есть сплошное противорѣчіе: она представляетъ собою странную и конечно неудачную попытку безъ философіи объяснить дѣйствительность тѣми ея формами, которыя сами требуютъ объясненія.

Разсматриваемыя до сихъ поръ направленія современной нѣмецкой философіи принадлежатъ частью по своему духу къ старому времени. Если они еще существуютъ на современной философской сценѣ, то не потому, чтобы они носили въ себѣ задатки своего будущаго возрожденія. Они конечно должны имѣть свою долю участія въ выработкѣ философіи будущаго, но въ той формѣ, какъ они даны до сихъ поръ, они суть достояніе исторіи. Мы видимъ, что одни изъ нихъ, какъ философія Шопенгауера и матеріализмъ, сходятъ со сцены, не оставляя послѣ себя ничего; другія, какъ возникшія въ новое время философемы Фрошаммера, Гартманна, Дюринга, уже явились на свѣтъ мертворожденными; третьи, какъ философія Гегеля, исчезаютъ, оставляя традиція могучей мысли и предостереженіе противъ односторонности; наконецъ четвертыя, какъ теистическій идеализмъ и философія Гербарта, удаляются въ область исторіи, завѣщая философіи будущаго здравый методъ, плодотворныя идеи и идеалъ примиренія разума и сердца. Всѣ эти направленія по своему общему характеру суть направленія *некритической и ненаучной философіи* прошлаго. Ихъ мѣсто заступаютъ теперь другіе философскіе типы—*критической и научной философіи*. Этимъ именно типамъ принадлежитъ настоящее и имъ же безъ сомнѣнія суждено играть роль въ будущемъ. Для зданія философіи будущаго они, какъ я выше сказалъ, представляютъ пока только фундаментъ и отдѣльные камни; они должны еще пережить сложный процессъ передѣлки и развитія, прежде чѣмъ эта будущая философія станетъ совершившимся фактомъ. Я соединилъ эти новѣйшія направленія въ двѣ группы, критицизмъ и идеалреализмъ.

3) Новѣйшій *критицизмъ*, или какъ его обыкновенно называютъ — *неокантіанизмъ*, есть явленіе недавняго времени: онъ возникъ только въ 60 годахъ. Одностороннее направленіе фи-

лософіи первой половины настоящаго столѣтія, ея паденіе и послѣдовавшая затѣмъ философская апатія—пробудили къ началу 60 годовъ въ лучшихъ умахъ того времени потребность обновить философскую мысль и вмѣстѣ съ тѣмъ вызвали сознаніе, что философія до сихъ поръ шла не тѣмъ путемъ, какимъ ей слѣдовало идти. Философія начала настоящаго столѣтія вышла отъ Канта, но она забыла его критическія традиціи, пошла по ложной, догматической дорогѣ и философскій прогрессъ остановился фактически на Кантѣ. Теперь оставалось одно: возвратиться къ Канту и начать снова философскую работу на томъ фундаментѣ, который онъ создалъ. Впервые громко высказалъ эту мысль Эдуардъ Целлеръ въ 1862 г. въ названной выше его брошюрѣ „Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie“, гдѣ онъ, очертивъ развитіе послѣ—кантовской философіи до послѣдняго момента, поставилъ для философіи требованіе „воротиться къ Канту и его теоріи познанія и вновь изслѣдовать тѣ вопросы, которые предложилъ себѣ Кантъ, чтобы, обогатившись научнымъ опытомъ нашего столѣтія, избѣжать тѣхъ ошибокъ, которыя Кантъ сдѣлалъ“. Немного позднѣе (въ 1865 г.) призывъ Целлера энергически поддержалъ Отто Либманнъ въ своемъ сочиненіи Kant und die Epigonen. Когда въ 1866 г. появилась „Исторія матеріализма“ Альберта Лянге, движеніе стало уже всеобщимъ. Имъ увлеклись даже такія философскія направленія, которыя вовсе не раздѣляли вызвавшій его мотивъ. Неокантіанское движеніе нашло себѣ сильную поддержку въ одновременно пробудившихся философскихъ стремленіяхъ естествознанія, которыя съ своей стороны въ лицѣ Гельмгольца также шли по направленію къ Канту. Такъ образовалось философское теченіе съ именемъ критицизма, принявшее вскорѣ могучіе размѣры и являющееся въ настоящее время господствующимъ въ Германіи. Главное вниманіе неокантіанскаго критицизма сосредоточилось на изслѣдованіи Канта и на разработкѣ теоріи познанія. Здѣсь имъ безспорно уже достигнуты существенные результаты. Плодомъ этихъ изслѣдованій явились съ одной стороны критическія изданія и превосходные комментаріи Кантовой „Критики чистаго разума“ (Бэнно Эрдманна и Файгингера), съ другой—рядъ цѣнныхъ гносеологическихъ работъ. Важнѣйшая гносеологическая проблема, оставшаяся нерѣшенною у Канта, есть проблема

опыта. Рѣшить эту то проблему, уяснить отношеніе въ опытѣ субъективнаго и объективнаго элементовъ, показать, какъ эмпирически образуются наши общія представленія о внѣшнемъ мірѣ, напр. представленіе пространства, составило задачу неокантіанской теоріи познанія и этой именно задачѣ посвящено большинство гносеологическихъ работъ этой школы. Какъ лучшія между этими работами, назову: Фолькельта, Erfahrung und Denken, Либманна, Zur Analysis der Wirklichkeit, Когена, Kants Theorie der Erfahrung, Штадлера, Die Grundsatze der reinen Erkenntnisstheorie in der Kantischen Philosophie и Kants Theorie der Materie. Какъ существенныя дополненія къ неокантіанской теоріи познанія являются уже упомянутыя выше работы Гельмгольца Über das Sehen der Menschen, Physiologische Optik и Lehre von den Tonempfindungen.

Гносеологическія работы должны быть разсматриваемы только какъ фундаментъ для построенія философіи, иначе онѣ будутъ почти безцѣльны. Удалось ли неокантіанамъ и въ этомъ отношеніи достигнуть важныхъ результатовъ? До сихъ поръ нѣтъ. Здѣсь неокантіанамъ мѣшаетъ ихъ странное, то боязливое, то скептическое, то просто отрицательное отношеніе къ „метафизикѣ“. Неокантіанская философія въ собственномъ смыслѣ этого слова до сихъ поръ ограничивается рядомъ довольно невыработанныхъ, противорѣчивыхъ и очень разрозненныхъ, теоретическихъ мнѣній, основаніемъ которыхъ служатъ различные взгляды на возможность познанія вещей въ себѣ. Среди разнообразныхъ воззрѣній современнаго неокантіанизма въ этомъ отношеніи можно различать три общія направленія: одни изъ неокантіанъ считаютъ вещь въ себѣ абсолютно непознаваемою и ищутъ рѣшенія метафизическихъ проблемъ на почвѣ этическихъ постулятовъ, т.-е. создаютъ свою „Критику практическаго разума“; другіе изъ нихъ находятъ вещи въ себѣ доступными познанію и потому идутъ по прямой дорогѣ къ метафизикѣ; наконецъ, третьи отрицаютъ какъ транссубъективизмъ, такъ и этическую метафизику. Я назвалъ эти три направленія критическимъ реализмомъ и критическимъ позитивизмомъ.

а) Самый выдающійся представитель *критическаго идеализма* и неокантіанской школы вообще *Альбертъ Ланге* отвергаетъ возможность всякаго познанія изъ чистаго разума и требуетъ со-

средоточенія теоретическаго мышленія лишь на томъ, что доступно опыту. Въ качествѣ *методологической* точки зрѣнія опыта, въ качествѣ принципа эмпирическихъ изслѣдованій онъ принимаетъ матеріализмъ, который онъ остроумно и безпощадно разрушаетъ, какъ философское міросозерцаніе. Однако, этотъ теоретическій позитивизмъ Лянге дополняется практическою метафизикой идеальнаго характера. Сверхчувственныя идеи, которыя подсказываетъ намъ не нашъ умъ, а наше сердце и нравственное чувство, идеи, не имѣющія никакой объективной реальности и никакой научной цѣнности, пріобрѣтаютъ высшее значеніе, какъ субъективныя нравственныя требованія. Въ этомъ смыслѣ, хотя только въ этомъ, онѣ суть живая сила нашей жизни и высшая дѣйствительность. Онѣ суть фикціи, иллюзіи, но благородныя иллюзіи, въ которыя нужно вѣрить, чтобы стать лучше. Такимъ образомъ, Лянге отличается отъ Канта тѣмъ, что онъ приписываетъ идеямъ практическаго разума лишь субъективную реальность, между тѣмъ какъ Кантъ сдѣлалъ ихъ постулятами объективной дѣйствительности.

Міросозерцанію Лянге нельзя отказать въ извѣстномъ трагическомъ благородствѣ, которымъ оно выдѣляется изъ ряда ходячихъ мелкихъ убѣжденій, но оно ошибочно. На чемъ основывается у Лянге отрицаніе метафизики? Что изъ чистаго разума реальное познаніе невозможно, съ этимъ должно согласиться, но отсюда еще не слѣдуетъ, что невозможно метафизическое познаніе вообще. Во-первыхъ, никто и никогда не можетъ доказать, что метафизическое мышленіе, отправляясь отъ данныхъ опыта, стоя въ согласіи съ нимъ и логически развивая то, что опытъ ему подсказываетъ, не въ состояніи придти къ познанію объективной дѣйствительности. Чтобы доказать это, нужно уже знать эту объективную дѣйствительность. Во-вторыхъ, еслибы и было доказано, что метафизическія теоріи ни въ какомъ случаѣ не могутъ имѣть ничего соотвѣтствующаго въ дѣйствительности, то все же Лянге ложно понималъ бы ихъ значеніе, сводя ихъ на почву простыхъ этическихъ требованій. Пусть метафизическія гипотезы, разсматриваемыя объективно, суть фикціи: онѣ всегда будутъ имѣть не только практическое, но и высшее теоретическое значеніе. Для отдѣльныхъ индивидуумовъ онѣ будутъ и должны имѣть цѣнность абсолютной теоретической ис-

тины, цѣнность объективной дѣйствительности. Что изъ того, что на самомъ дѣлѣ онѣ фикціи? Если человѣческому уму не дано познать истину такъ, какъ она есть, она будетъ и должна быть истиной въ томъ видѣ, какъ она ему кажется. Впрочемъ, удалось ли Лянге отрицаніе метафизики? Нѣтъ. Если онъ рекомендуетъ матеріализмъ въ качествѣ методологической точки зрѣнія научныхъ изысканій, то на чемъ могло бы это основываться? Только на его опредѣленномъ метафизическомъ пристрастіи. онъ могъ дѣлать это лишь потому, что ему представлялось, что матеріализмъ, который онъ опровергалъ съ такою могучей логикой, есть въ концѣ концовъ истина. На ошибочность взгляда Лянге, что завѣдомыя теоретическія фикціи могутъ пріобрѣсть субъективно-реальное значеніе въ практической области и стать этическими идеалами, что мы можемъ вѣрить въ нихъ, заранѣе зная, что онѣ—ложь, уже неоднократно указывалось, и я не считаю нужнымъ болѣе объ этомъ распространяться.

Изъ современныхъ неокантіанъ къ Лянге всего ближе примыкаютъ марбургскій профессоръ Когенъ и грейфсвальдскій—Файгингеръ.

b) Представителемъ другаго направленія, которое можно назвать въ извѣстномъ смыслѣ *критическимъ реализмомъ*, является вюрцбургскій профессоръ *Іог. Фолькельтъ*, перешедшій къ критицизму, подобно историку Целлеру, изъ гегельянства. Фолькельтъ не раздѣляетъ мысли Лянге о полной невозможности метафизическаго познанія и находитъ невозможнымъ только абсолютное и адэкватное познаніе. Въ своей вступительной рѣчи „Ueber die Möglichkeit der Metaphysik“, произнесенной въ 1884 г. въ Бернѣ, гдѣ онъ былъ тогда профессоромъ, Фолькельтъ отвергаетъ некритическую и абсолютную метафизику прошлаго, но считаетъ необходимымъ принять критико-гипотетическую метафизику съ осторожнымъ методомъ изслѣдованія и съ относительною, почти субъективною цѣнностью. Метафизика, по его мнѣнію, есть „наука, взвѣшивающая основанія за и противъ и приходящая лишь къ относительнымъ и приблизительнымъ рѣшеніямъ, въ которыхъ заключается много противорѣчиваго и неуяснимаго и которымъ сверхъ того недостаетъ характера безусловной доказуемости. Съ этой стороны ей нужно отказать въ имени: экзактный. Но съ другой стороны она состоитъ въ осто-

рожномъ и тонкомъ примѣненіи логики къ фактамъ опыта и предполагаетъ осмотрительное изслѣдованіе годности и цѣнности познанія; въ этомъ смыслѣ она можетъ имѣть притязаніе на привилегію экзактнаго и критическаго въ высокомъ значеніи слова". Отсюда метафизика, по мнѣнію Фолькельта, только тогда будетъ имѣть прочный фундаментъ, если она будетъ основана на строго критической теоріи познанія. Цѣлью собственныхъ метафизическихъ стремленій Фолькельтъ ставитъ примиреніе идеализма и критицизма, примиреніе той метафизической спекуляціи, которая нашла свое выраженіе въ системахъ послѣкантовскихъ великихъ идеалистовъ, Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра, и того критико-скептическаго направленія, представителями котораго являются Юмъ и Кантъ. Плодомъ работъ Фолькельта въ этомъ смыслѣ до сихъ поръ явилась уже упомянутая книга Erfahrung und Denken (1886), представляющая прекрасный опытъ критической теоріи познанія и долженствующая служить основнымъ камнемъ его будущей метафизики. Самую метафизику Фолькельтъ пока еще не создалъ; онъ только ее обѣщаетъ и ее нужно ждать.

Нѣсколько неопредѣленное, но въ цѣломъ болѣе близкое къ Фолькельту, чѣмъ къ Лянге, положеніе въ отношеніи къ метафизикѣ занимаетъ другой выдающійся современный неокантіанецъ, іенскій профессоръ *Отто Либманнъ*. Стоя въ общемъ на почвѣ теоріи познанія, Либманнъ однако склоненъ признавать возможность построенія критической метафизики. Онъ принимаетъ вмѣстѣ съ Кантомъ, что пространство, время и категоріи суть субъективныя формы опыта, но находитъ совершенно ложнымъ взглядъ Канта, что Ding an sich, воспринимаемая нами въ этихъ формахъ, для насъ абсолютно непознаваема. Отсюда, онъ приходитъ къ взгляду, что для насъ открыта возможность построенія метафизическихъ гипотезъ и теорій, которыя имѣютъ различную вѣроятность, смотря по ихъ близости къ эмпиріи. Степени этой вѣроятности должны быть строго взвѣшены и раздѣлены. Метафизическіе опыты самого Либманна ограничиваются впрочемъ большею частью критическими изслѣдованіями о пространствѣ, времени, причинности, атомахъ и проч. Этимъ изслѣдованіямъ посвящено его главное выше названное сочиненіе Zur Analysis der Wirklichkeit (2 Aufl. 1880),—прекрасно и живо, но немножко фельетонно написанный трудъ.

Приблизительно тѣхъ же взглядовъ, что Либманнъ, держится страсбургскій профессоръ Виндельбандъ, о трудѣ котораго по исторіи философіи я выше упоминалъ.

c) Наконецъ, третье направленіе современнаго неокантіанства есть *критическій позитивизмъ*. Эта неокантіанская группа сложилась подъ несомнѣннымъ вліяніемъ философіи Канта, но она отдѣляется отъ послѣдняго тѣмъ, что ея позитивизмъ имѣетъ свою основу въ систематической теоріи познанія, образованной на почвѣ Кантова критицизма. Представители этой группы суть Эрнстъ Ляасъ, недавно умершій профессоръ страсбургскаго университета, фрейбургскій профессоръ Алоизъ Риль и цюрихскій профессоръ, издатель журнала Vierteljahrschrift fur wissenschaftliche Philosophie, Авенаріусъ. Самымъ талантливымъ изъ нихъ былъ Ляасъ. Въ своемъ трехтомномъ сочиненіи „Idealismus und positivismus“ Ляасъ хочетъ показать, что истинно позитивная философія должна покоиться только на позитивныхъ фактахъ. Все, что выходитъ за ихъ предѣлы, суть метафизическія иллюзіи, которыя не имѣютъ никакой научной состоятельности и практически совершенно не нужны. Если наше чувство или наша фантазія приводитъ насъ къ нимъ, то наша обязанность состоитъ не въ томъ, чтобы вѣрить въ эти иллюзіи,—что уже само собою невозможно,—а постараться отдѣлаться отъ нихъ: нашему мышленію и нашему моральному чувству пора освободиться отъ трансцендентныхъ призраковъ и обойтись тѣмъ, что даетъ непосредственная дѣйствительность. Но что же такое позитивные факты, на которыхъ должна утверждаться и сосредоточиваться философія? Это наши чувственныя воспріятія. Только то, о чемъ они намъ свидѣтельствуютъ, имѣетъ фактическую достовѣрность. Они говорятъ намъ о существованіи субъекта и объекта, какъ двухъ коррелятивныхъ фактовъ, но въ то же время убѣждаютъ, что эти факты существуютъ лишь въ нихъ, такъ что внѣ воспріятія нѣтъ ни объекта an sich, ни субъекта или души, какъ самостоятельной сущности, — по крайней мѣрѣ мы не можемъ утверждать ни того, ни другаго. То, что намъ извѣстно объ объектахъ чрезъ воспріятія, суть лишь явленія. Въ предѣлахъ этихъ явленій замкнута наша мысль и ими она должна ограничиться. На этомъ общемъ сенсуалистическомъ принципѣ утверждается психологія Ляаса, по мнѣнію котораго всѣ формы и про-

цессы психической жизни, въ томъ числѣ и самые высшіе, какъ мышленіе, суть трансформированныя чувственныя ощущенія. На этомъ же принципѣ утверждается его этика, имѣющая сенсуалистическо-эвдемонистическій характеръ.

Вдаваться въ подробную критику этой формы неокантіанизма нѣтъ нужды. То, что сказано о теоретическомъ позитивизмѣ Лянге, имѣетъ полное приложеніе и къ ней. Кромѣ того ея дѣла усложняются вопервыхъ тѣмъ, что она присоединяетъ къ теоретическому позитивизму практическій, вовторыхъ,—ея сенсуалистической гносеологіей. Въ первомъ случаѣ это направленіе идетъ въ разрѣзъ съ дѣйствительностью, которая на каждомъ шагу показываетъ, что человѣкъ только до тѣхъ поръ морально живетъ, пока у него есть трансцендентные идеалы. Лянге вполнѣ вѣрно понялъ этотъ несомнѣнный, реальный фактъ, и если онъ далъ ему ложную постановку, на которую между прочимъ нападаетъ и Ліасъ, то это было результатомъ его теоретическаго позитивизма. Во второмъ случаѣ критическій позитивизмъ становится въ противорѣчіе съ тѣмъ самымъ критическимъ принципомъ, на которомъ онъ хочетъ утверждаться. На чувственныхъ воспріятіяхъ нельзя построить критическую теорію познанія, а можно создать лишь такую „философію дѣйствительности", какъ у Дюринга. Критика познанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самое познаніе въ истинномъ смыслѣ этого слова начинается именно тамъ, гдѣ оканчивается чувственное воспріятіе, гдѣ въ воспріятія вмѣшивается рефлексія, отдѣляющая ихъ какъ явленіе отъ вещей въ себѣ, анализирующая ихъ и опредѣляющая ихъ истинную цѣнность.

4) Между тѣмъ, какъ современный критицизмъ занятъ главнымъ образомъ утвержденіемъ гносеологическихъ фундаментовъ для философіи будущаго, четвертая группа новѣйшихъ философскихъ направленій начинаетъ самую постройку послѣдней. Стараясь держаться одинаково далеко какъ отъ крайняго идеализма, такъ и отъ крайняго реализма, эта группа соединяетъ лучшія стороны того и другаго и потому можетъ быть справедливо названа *идеалъ-реализмомъ*. Не жертвуя интересами философіи наукѣ, она въ тоже время хочетъ опираться на данныя послѣдней, чтобы идти съ нею рука объ руку и потому заслуживаетъ имени *научной философіи* въ высшемъ значеніи слова. Разумѣется, нельзя

сказать, чтобы всѣ направленія этой группы были чужды крайностей и односторонности и приходили къ вполнѣ согласнымъ и одинаково цѣннымъ результатамъ. Односторонность и произволъ личной мысли или фантазіи находитъ себѣ вездѣ убѣжище, находитъ его иногда и здѣсь. Съ другой стороны результаты работъ этой группы далеко неодинаковы, и нужно еще ждать, чтобы они, очищаясь отъ ложныхъ элементовъ и взаимно дополняя и видоизмѣняя другъ друга, привели къ прочному и цѣльному философскому міросозерцанію. Принадлежа будущему, эта группа не стоитъ внѣ всякихъ связей съ прошлымъ: тамъ или здѣсь въ ея построеніяхъ замѣтны слѣды вліянія великихъ мыслителей прошлаго времени. Эту группу составляютъ психофизическій монизмъ Фехнера и Вундта и спиритуалистическій монизмъ Лотце.

а) Основная мысль *психофизическаго монизма* состоитъ въ томъ, что духъ и матерія, будучи въ своей эмпирической формѣ безусловно различны, въ тоже время вездѣ нераздѣльно соединены между собою и въ своей сущности представляютъ психофизическое тожество. Изъ этихъ двухъ эмпирически данныхъ коррелятовъ бытія духъ есть высшій, активный элементъ и матерія служитъ лишь необходимою основой его проявленій или ступенью его развитія. Творецъ этого монизма, профессоръ физики лейпцигскаго университета, умершій два года тому назадъ, *Густавъ Теодоръ Фехнеръ* развилъ его въ цѣлое религіозно-философское міросозерцаніе, которое однако носитъ въ высшей степени фантастическій колоритъ. По Фехнеру, духъ и матерія соединены въ природѣ точно также, какъ соединены въ насъ тѣло и душа. Духъ, какъ космическая сила, соединяетъ атомы и создаетъ изъ нихъ гармоническую систему бытія, въ которой матерія служитъ лишь средой и средствомъ его творческой дѣятельности. Божественный Духъ, — потому что Фехнеръ отождествляетъ этотъ космическій духъ съ Божествомъ, — безусловно подобенъ нашему духу, только несравненно совершеннѣе его. Если для нашего духа матеріальной оболочкой служитъ тѣло, то для Божественнаго Духа ею является цѣлый міръ. Вся природа по Фехнеру есть единый абсолютный организмъ и ея отдѣльныя формы суть его части. Всѣ формы міроваго бытія отъ непо-

средственно окружающихъ насъ объектовъ до планетъ и космическихъ тѣлъ одушевлены. Человѣческій духъ стоитъ въ системѣ природы какъ средняя ступень духовной жизни: ниже его— души животныхъ и растеній, надъ нимъ—души земли и планетъ. Надъ всѣми же этими и во всемъ этомъ дѣйствуетъ и проявляется Божественный Духъ.—Фехнеръ развилъ это мистическое міросозерцаніе въ рядѣ сочиненій, носящихъ странныя, также мистическія заглавія: „Nanna“, „Zendavesta, oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits“, „Die Tagesansicht gegenuber der Nachtansicht“. Не трудно замѣтить сходство этого міросозерцанія съ Шеллинговой спекуляціей третьяго періода; на это сходство Фехнеръ, впрочемъ, самъ указываетъ. Безъ сомнѣнія, такое фантастическое развитіе психофизическаго монизма, развитіе, къ которому выдающагося ученаго и серьёзнаго мыслителя привело его необузданное воображеніе, не имѣетъ будущности.

Иначе сформировался психофизическій монизмъ у *Вундта*. Философія Вундта пока еще не можетъ быть признана вполнѣ сложившеюся и законченною. Работая до сихъ поръ надъ науками о духѣ, особенно надъ психологіей, и считаясь противникомъ метафизики, онъ сталъ открыто на ея сторону лишь въ своемъ послѣднемъ трудѣ, System der Philosophie, появившемся нѣсколько мѣсяцевъ тому назадъ. Въ предисловіи къ этому сочиненію онъ, немножко извиняясь предъ своими друзьями и противниками въ рискованной попыткѣ написать метафизическій трудъ, заявляетъ, что онъ „не считаетъ метафизику ни за Begriffsdichtung, ни за чисто разсудочную систему, конструируемую изъ апріорныхъ предположеній, но что ея основой для него служитъ опытъ, а ея единственнымъ возможнымъ методомъ— нашедшій уже себѣ всеобщее приложеніе въ отдѣльныхъ наукахъ „синтезъ фактовъ по принципу основанія и слѣдствія“. Задачу метафизики онъ видитъ въ томъ, чтобы въ ней научный синтезъ простирался не на отдѣльныя области опыта, а на совокупность всякаго даннаго опыта. Метафизика, по его мнѣнію, не имѣетъ нужды начинать философское зданіе сначала: она должна изойти изъ тѣхъ гипотетическихъ и теоретическихъ элементовъ, которые уже даны въ отдѣльныхъ наукахъ, чтобы ло-

гически взвѣсить ихъ, привести въ согласіе между собою и такимъ путемъ соединить въ свободное отъ противорѣчій цѣлое. Не трудно видѣть, что эта задача немножко скромна. Поставленная въ такія рамки, метафизика конечно не будетъ простымъ резюме научныхъ результатовъ, потому что эти результаты, по Вундту, должны быть логически взвѣшены и изслѣдованы. Но она не въ состояніи будетъ провести эти взвѣшенные и провѣренные результаты до ихъ послѣднихъ философскихъ слѣдствій, потому что все ея дѣло ограничивается только ихъ синтезомъ въ систему, чуждую противорѣчій. Однако сочиненіе Вундта даетъ болѣе, чѣмъ обѣщаетъ эта формулировка задачи, которую впрочемъ нужно объяснить именно какъ его прощальное расшаркиваніе предъ противниками метафизики, въ рядахъ которыхъ онъ числился. Вотъ въ общихъ чертахъ философія Вундта, насколько о ней даетъ заключать его System der Pilosophie. Начавъ анализомъ нашего мышленія Вундтъ изслѣдуетъ по порядку гносеологическія, онтологическія, біологическія и психологическія проблемы. Изслѣдованіе гносеологическихъ проблемъ приводитъ его къ тому результату, что противопоставленіе внѣшняго и внутренняго міра, матеріальныхъ объектовъ и внутреннихъ субъективныхъ процессовъ въ опытѣ есть своего рода теоретическая иллюзія, потому что матеріальные объекты и внутренніе процессы суть не различные объекты опыта, а только различныя точки зрѣнія, съ которыхъ мы, въ силу присущаго нашимъ представленіямъ признака объективности, разсматриваемъ вполнѣ единое и цѣлое an sich содержаніе опыта Анализъ онтологическихъ проблемъ ведетъ его къ заключенію, что понятіе матеріи, какъ отдѣльной субстанціи, есть результатъ односторонней рефлексіи на объекты опыта, взятые только въ ихъ видимыхъ пространственныхъ отношеніяхъ, другими словами,— намѣренно абстрагировано отъ истиннаго бытія вещей. Изслѣдованіе біологическихъ проблемъ принуждаетъ Вундта, вопервыхъ, къ тому общему выводу, что съ опредѣленными, вышедшими изъ біологическаго развитія матеріальными субстратами соединены опредѣленныя формы психической жизни и сознанія; вовторыхъ,—къ тому заключенію, что въ различныхъ формахъ сознанія на ступеняхъ біологической лѣстницы нужно

констатировать прогрессъ снизу и регрессъ сверху: данный намъ рядъ ступеней сознанія въ животномъ царствѣ долженъ быть продолженъ за его эмпирическими границами до тѣхъ элементовъ, которые ему самому служатъ предшествующими ступенями и условіями. Духовный регрессъ, идущій сверху, оканчивается на первой, эмбріональной ступени развитія сознанія, гдѣ духъ можетъ быть мыслимъ только какъ *временный* пунктъ,— подобно тому, какъ необходимый логическій регрессъ (точнѣе,— редукція) матеріи сводитъ ее къ простому *пространственному* пункту. Наконецъ, сюда присоединяется психологическая проблема, которая очевидно и служитъ исходною точкой всѣхъ построеній Вундта. Въ нашей психической жизни мы находимъ двѣ стороны: сознательную и безсознательную. Но послѣдняя можетъ быть названа безсознательною лишь въ неточномъ смыслѣ, потому-что она постоянно участвуетъ въ жизни сознанія, какъ лежащая подъ нимъ его ступень; она воспринимаетъ въ себя элементы, исчезающіе изъ сознанія, и вводитъ въ сознаніе свои. Что такое эта безсознательная сторона души? Эмпирическая психологія обыкновенно раздѣляетъ эту сторону на двѣ части и объясняетъ двоякимъ образомъ. Высшіе, стоящіе на границѣ сознанія безсознательные процессы, внутреннюю связь которыхъ съ явленіями сознанія можно прослѣдить (напр. воспоминаніе, память), она относитъ къ психологической области; все же остальное она толкуетъ какъ чисто матеріальный физіологическій процессъ въ чувственныхъ органахъ и нервныхъ центрахъ. Однако такой взглядъ можетъ быть только плодомъ невнимательнаго фактическаго и логическаго изученія данныхъ процессовъ. Разъ эти процессы матеріальнаго характера, они не могутъ обладать психическимъ содержаніемъ и функціями. Разъ же они обладаютъ психическимъ содержаніемъ и функціонируютъ какъ психическіе факторы,—они не суть матеріальные процессы, а психическіе. Всѣ эти результаты приводятъ Вундта къ двумъ общимъ выводамъ: во-первыхъ, что обыкновенно представляемая противоположность духа и природы на самомъ дѣлѣ не существуетъ, что эти различныя по своей эмпирической формѣ стороны существующаго сами въ себѣ тожественны; во-вторыхъ, что въ эмпирически наблюдаемыхъ формахъ и проявленіяхъ этой

тожественной сущности, духа и матеріи, дано ея развитіе. „Непрерывное развитіе духовной жизни, какъ оно эмпирически является намъ въ различныхъ степеняхъ сознанія, требуетъ, чтобы не только извѣстные комплексы матеріальной субстанціи, но и послѣднія, доступныя понятію единицы матеріи были мыслимы какъ исходные пункты духовнаго развитія. Но такъ какъ о духовныхъ процессахъ въ тѣсномъ смыслѣ слова можно говорить лишь настолько, насколько они непосредственно ясны для насъ во внутреннемъ опытѣ, или посредственно въ ихъ внѣшнихъ проявленіяхъ, то для насъ становится понятнымъ фактъ, *что духъ развивается изъ природы*. Такимъ образомъ проблема возникновенія духа находитъ свое метафизическое рѣшеніе въ томъ логически оправдываемомъ этимъ фактомъ прогрессивнаго развитія сознанія предположеніи, *что природа есть предшествующая ступень* (*Vorstufe*) *духа, слѣдовательно въ ея собственномъ существѣ саморазвитіе духа*“. Итакъ, коротко,—природа и духъ по Вундту тожественны въ себѣ: природа есть саморазвитіе духа, а духъ есть саморазвитіе природы. Первая, еще непосредственно опирающаяся на матеріальный субстратъ, форма духа есть *индивидуальная душа*, которая въ свою очередь служитъ исходнымъ пунктомъ развитія, развитія уже чисто духовнаго. Подобно тому, какъ она чрезъ рядъ ступеней возникла изъ царства природы, такъ изъ нея возникаетъ въ такомъ же рядѣ ступеней царство духа. Это царство духа есть соединеніе индивидуальныхъ душъ въ единое духовное цѣлое, въ *совокупный организмъ* (Gesammtorganismus) человѣчества. Индивидуальный духъ здѣсь является какъ общечеловѣческій *коллективный духъ* (Gesammtgeist) развивающійся въ исторіи. Идею коллективнаго духа Вундтъ сдѣлалъ объектомъ научнаго изслѣдованія въ принятой имъ отъ Штейнталя и Ляцаруса „психологіи народовъ“ (Völkerpsychologie), которую онъ нерѣдко читаетъ, но которую онъ еще не обработалъ печатно.

Откуда и какъ начинается развитіе сущности духа и природы, какъ оно совершается, какъ духъ развивается въ природѣ и природа въ духѣ, какъ идетъ процессъ этого развитія въ духовномъ царствѣ,—на эти вопросы мы не находимъ у Вундта опредѣленныхъ отвѣтовъ или находимъ только намеки. Но въ

цѣломъ уже можно составить взглядъ на его философію. Странно но имъ неотвратимо кажется, что эволюціонизмъ Вундта сложился подъ сильнымъ вліяніемъ Гегеля. До сихъ поръ о Вундтовой философіи еще не произнесено полнаго сужденія, и такая мысль въ настоящее время, когда стало чуть не обязанностью во всемъ порицать Гегеля, можетъ показаться парадоксальною. Но что такое это саморазвитіе духа въ природѣ, это развитіе его изъ природы, это развитіе духа въ человѣчествѣ и человѣческой исторіи, какъ не поставленный на научную почву, очищенный отъ діалектики и отъ спекулятивной утрировки гегельянизмъ? Правда, Вундтъ повидимому далекъ отъ безусловнаго идеализма Гегеля: его развивающаяся міровая сущность есть не чистая идея, а психофизическое тожество, синтезъ духа и матеріи. Но съ одной стороны, при извѣстномъ взглядѣ на дѣло можно найти, что вѣдь и идея (интеллигенція) Гегеля означаетъ собою психофизическое тожество (тожество объекта и субъекта); съ другой—границы между психофизическимъ тожествомъ и чисто духовной идеей такъ мало опредѣлены, что нуженъ лишь одинъ шагъ для того, чтобы онѣ пали.

Къ чему далѣе приведетъ Вундта его психофизическій монизмъ, это покажетъ будущее. Но къ чему бы онъ его ни привелъ, онъ не будетъ послѣдовательнымъ развитіемъ монистическаго принципа. Что такое психофизическое тожество, принимаемое Вундтомъ, какъ первичный элементъ дѣйствительности? Оно есть или простой принципъ или сложный,—что нибудь одно изъ двухъ. Если оно есть простой принципъ, то изъ него не могли развиться двѣ формы—духа и матеріи, которыя въ ихъ эмпирически данномъ видѣ Вундтъ считаетъ вполнѣ различными; изъ него могла развиваться только одна изъ этихъ формъ. Если же это тожество есть сложный принципъ, то оно не можетъ быть первичнымъ элементомъ дѣйствительности; его нужно въ такомъ случаѣ разложить и свести къ болѣе простому элементу. Какой же элементъ мы здѣсь получимъ? Психофизическое тожество соединяетъ два элемента, духъ и матерію, и только два эти элемента мы находимъ въ доступной намъ дѣйствительности; какого нибудь третьяго мы не знаемъ и не въ правѣ себѣ вообразить. Слѣдовательно, нашъ выборъ ограничивается духомъ и матеріей:

мы должны или вывести все существующее, въ томъ числѣ и духъ—изъ матеріи, или наоборотъ, объяснить реальность и между прочими ея формами матерію, какъ видоизмѣненіе духа. Первое, какъ мы видѣли говоря о матеріализмѣ, немыслимо. Нельзя-ли попытаться объяснить второе? Эту задачу исполняетъ вторая форма новѣйшаго монизма,, *спиритуалистическій монизмъ* Лотце.

b) *Германъ Лотце* [1]) есть, безъ сомнѣнія, одинъ изъ самыхъ выдающихся мыслителей новѣйшаго времени. Философскій умъ въ полномъ смыслѣ этого слова, онъ соединяетъ съ могучею тонкою діалектикой философа столько научныхъ познаній, какъ едва ли кто послѣ Лейбница и Канта Самъ выдающійся ученый физіологъ и медикъ, онъ участвовалъ во всѣхъ важнѣйшихъ научныхъ движеніяхъ своего времени. Онъ былъ однимъ изъ самыхъ энергическихъ противниковъ „виталпзма“,—теоріи, объяснявшей органическіе процессы при помощи особой, нигдѣ болѣе не наблюдаемой, жизненной силы (vis vitalis), — и однимъ изъ главныхъ поборниковъ физико-химическаго механизма, который онъ распространяетъ съ неорганической природы на весь органическій міръ и которому онъ остался всегда вѣренъ. Онъ же съ проницательностью мыслителя и авторитетомъ ученаго опровергалъ матеріализмъ, который, какъ я выше сказалъ, ему обязанъ своимъ современнымъ паденіемъ. Но научныя работы и участіе въ научныхъ злобахъ дня не помѣшали ему выработать философское міросозерцаніе, въ которомъ онъ умѣлъ примирить научную добросовѣстность и желѣзную логическую послѣдовательность съ требованіями человѣческаго сердца. Онъ изложилъ свое философское міросозерцаніе въ своихъ двухъ главныхъ трудахъ: „Микрокозмѣ“ и въ System der Philosophie (2-й т. Metaphysik), оставшейся къ сожалѣнію неоконченною, въ которыхъ могучая мысль и тонкій анализъ соединяются съ прекраснымъ истинно художественнымъ языкомъ. Лотце не только философъ и ученый: онъ первый авторитетъ въ наукахъ о духѣ. Онъ одинъ изъ самыхъ выдающихся нѣмецкихъ психологовъ новѣйшаго времени; его „Логика“ (1 томъ System der Philosophie)

[1]) Профессоръ Гетингенскаго университета умершій (въ Берлинѣ) 8 лѣтъ тому назадъ.

выйдетъ съ „Логикой“ Зигварта есть лучшій трудъ новѣйшей нѣмецкой логической литературы; наконецъ онъ выдающійся эстетикъ и моралистъ. Въ виду всего этого приходится невольно удивляться, что такой выдающійся философскій умъ такъ мало извѣстенъ не только у насъ, но и въ Германіи. Послѣднее можно лишь объяснить частію нѣкоторой трудностью идей Лотце, частью его манерой излагать свои воззрѣнія: Лотце постоянно полемизируетъ и уже изъ полемики выводитъ, а иногда только предоставляетъ читателю выводить свои взгляды; полемизируя онъ почти никогда не называетъ имена тѣхъ, чьи мнѣнія онъ оспариваетъ, такъ что читать его сочиненія безъ точнаго знанія предшествующей философіи невозможно. Я не имѣю, къ сожалѣнію, возможности слѣдовать здѣсь за всѣми тонкими логическими анализами, путемъ которыхъ Лотце приходитъ къ своимъ выводамъ и въ которыхъ лежитъ его главная сила и главное оправданіе его общихъ идей. Я изложу только эти общія идеи его философіи.

Объектъ философіи, по воззрѣнію Лотце, есть дѣйствительность, какъ она существуетъ,—то, что бываетъ, происходитъ, измѣняется, отражается въ нашемъ представленіи. Но то, что бываетъ, происходитъ и измѣняется, предполагаетъ собою вещи, какъ субстраты этого бываніе и перемѣнъ. Въ чемъ состоитъ бытіе этихъ вещей и что такое самыя вещи? О характерѣ ихъ бытія даетъ заключать уже слагающаяся изъ ихъ перемѣнъ феноменальная дѣйствительность. Оно не можетъ состоять лишь въ нашемъ воспріятіи ихъ, потому что вещи, какъ мы увѣрены, существуютъ и тогда, когда мы ихъ не воспринимаемъ. Оно не можетъ состоять въ ихъ положеніи нами (absolute Position), потому, что въ такомъ случаѣ полагаемое нами чистое бытіе реально было бы то же, что небытіе, превратилось бы въ пустой абстрактный актъ. Бытіе вещей есть ихъ *состояніе въ отношеніяхъ*: бытіе вещи *a* состоитъ въ томъ, что она находится во взаимодѣйствіи съ вещью *b*, а бытіе вещи *b* совпадаетъ съ ея отношеніемъ къ вещамъ *a* и *c*. Этотъ взглядъ на бытіе вещей открываетъ намъ возможность уяснить себѣ самыя вещи. Что такое состояніе вещей въ отношеніяхъ? Оно означаетъ, что одна вещь дѣйствуетъ на другую и воспринимаетъ въ свою очередь ея дѣй-

ствіе. Но дѣйствіе вещей другъ на друга предполагаетъ два факта: во первыхъ, что вещи въ извѣстной степени самостоятельны,— иначе онѣ не могли бы дѣйствовать на другія; во вторыхъ, что онѣ въ извѣстной степени зависимы, иначе онѣ не могли бы воспринимать дѣйствіе другихъ. Самостоятельность вещей тожественно съ ихъ существованіемъ для себя (für sich). Какъ мы можемъ мыслить послѣднее? Вопервыхъ, мы принуждены принять, что вещи суть простые индивидуальные, особенные элементы, потому что лишь простые и обособленные въ себѣ элементы могутъ существовать для себя. Вовторыхъ, мы должны допустить, что эти элементы не могутъ быть различны качествами, потому что при качественномъ различіи ихъ самостоятельность исключала бы возможность ихъ временнаго отношенія. Въ третьихъ, мы должны констатировать, что эти простые элементы одного качества не могутъ быть матеріальны и пространственны, потому что понятіе матеріальнаго атома, предполагая его безконечную дѣлимость, заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, а пространственность можетъ быть мыслима лишь какъ предикатъ многихъ отдѣльныхъ элементовъ, находящихся во взаимномъ отношеніи и принимающихъ въ этой связи другъ съ другомъ для насъ форму пространственнаго протяженія. Итакъ, вещи, какъ самостоятельныя единицы, суть простые, нематеріальные, непространственные и однокачественные элементы. Но если эти элементы нематеріальны, непространственны и просты, то что же онѣ такое? Для того, чтобы мы могли ихъ мыслить, дѣйствительность даетъ намъ лишь одну аналогію,—нашъ собственный духъ. Нашъ духъ есть единственное простое, нематеріальное, непространственное и однокачественное бытіе въ системѣ природы; нашъ духъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ единственно извѣстное намъ бытіе, существующее самостоятельно, для себя, какъ субъектъ. Такимъ путемъ Лотце приходитъ къ заключенію, что основные элементы дѣйствительности мы можемъ мыслить лишь какъ духовные, вполнѣ сходные съ нашей психической природой атомы, или центры духовныхъ силъ. Изъ взаимодѣйствія этихъ духовныхъ атомовъ или центровъ силъ слагается пространственная дѣйствительность. Но есть ли и можетъ ли быть эта дѣйствительность пространственною? Нѣтъ. Все, что существуетъ, есть лишь процессы и

метаморфозы духовныхъ силъ, соединенія и комбинаціи непространственныхъ центровъ. Если существующее принимаетъ въ нашихъ глазахъ пространственную форму, то это есть только продуктъ нашей субъективной организаціи. Чтобы объяснить эмпирическій генезисъ нашего пространственнаго воззрѣнія, Лотце создаетъ свою знаменитую теорію „мѣстныхъ знаковъ“ (Theorie der Localzeichen). Я могу резюмировать эту теорію въ слѣдующихъ положеніяхъ: 1) намъ a priori дана общая способность проэктировать внѣ насъ наши ощущенія и комбинировать ихъ. 2) Всѣ ощущенія абсолютно интенсивны въ противоположность экстенсивнымъ возбужденіямъ, которыя вызываютъ ихъ и нѣкоторымъ образомъ превращаются въ нихъ. Другими словами, — ощущеніе есть интенсивный эквивалентъ экстенсивнаго возбужденія. 3) Ощущенія слуха, вкуса и обонянія, какъ бы разнообразны и многочисленны они ни были, всегда остаются чисто интенсивными величинами, различающимися количественно и качественно. Передаваемыя душѣ ихъ органами, они сливаются здѣсь въ одинъ интенсивный процессъ и если проэктируются, то не соединяются съ опредѣленнымъ пунктомъ внѣ насъ, т.-е. не локализируются. 4) Напротивъ, ощущенія *зрѣнія* и *осязанія*, оставаясь сами по себѣ также интенсивными величинами, порождаютъ *экстенсивное представленіе*. Отсюда нужно заключить, что эти ощущенія въ душѣ не сливаются между собой, такъ что если душа ихъ проэктируетъ, то проэктируетъ каждое въ отдѣльности и слѣдовательно можетъ указать каждому изъ нихъ ихъ исходный пунктъ, можетъ ихъ *локализовать*. Эти проэктированные внѣ насъ и точно обозначенные пункты она *комбинируетъ* и такимъ уже путемъ получаетъ пространственную перспективу. 5) То обстоятельство, что ощущенія „экстенсивныхъ“ чувствъ: зрѣнія и осязанія не сливаются въ душѣ и могутъ быть при ихъ проэктированіи во внѣ отдѣльно локализованы, объясняется тѣмъ, что каждый пунктъ органовъ этихъ чувствъ воспринимаетъ внѣшнія возбужденія и передаетъ ихъ душѣ самостоятельно, что каждая часть кожи или ретины сообщаетъ идущимъ чрезъ нихъ ощущеніямъ индивидуальный, специфическій характеръ, или — *мѣстный знакъ*. 6) Этотъ индивидуальный характеръ или „мѣстный знакъ“ зрительныхъ и осязательныхъ

ощущеній есть: a) ихъ квалификація чрезъ мускульное чувство, которое обособляетъ ихъ для сознанія тѣмъ, что отмѣчаетъ механическое давленіе на каждый изъ пунктовъ кожи или ретины, чрезъ которые эти ощущенія проходятъ; b) главное,—ихъ квалификація чрезъ систему движеній, производимыхъ данными органами вслѣдствіе возбужденія ихъ различныхъ частей. Эти движенія, вызываемыя возбужденіемъ, въ силу связи глазъ и органовъ осязанія съ системою двигательныхъ нервовъ, идутъ всегда въ опредѣленныхъ, соотвѣтствующихъ возбужденіямъ направленіяхъ. Отсюда, самыя возбужденія и возникающія изъ нихъ ощущенія получаютъ также опредѣленный характеръ, названный „мѣстнымъ знакомъ“. Такимъ образомъ, путемъ проэктированія, локализаціи и комбинированія непространственныхъ воздѣйствій на насъ непространственнаго міра мы, въ силу своеобразной организаціи нашей природы, сами создаемъ пространство и пространственныя формы на томъ мѣстѣ, гдѣ въ сущности нѣтъ ничего, кромѣ соединеній духовныхъ элементовъ. Однако, какъ же мыслить соединеніе этихъ элементовъ при ихъ самостоятельности? Такъ мы переходимъ къ другой проблемѣ, возникающей изъ взаимодѣйствія основныхъ элементовъ дѣйствительности, къ проблемѣ ихъ взаимной зависимости. Эта проблема можетъ быть рѣшена только при томъ предположеніи, что данные элементы суть продуктъ и дѣйствіе единой абсолютной сущности. Тотъ феноменъ, что одна вещь можетъ оказывать дѣйствіе на другую, а другая можетъ воспринимать это дѣйствіе, тотъ феноменъ, что въ вещи *a* является состояніе α, когда въ другой вещи b наступаетъ состояніе β, непостижимъ безъ этой гипотезы. Какимъ образомъ основные элементы дѣйствительности относятся къ абсолютному, какъ они могутъ быть его дѣйствіями и проявленіями и въ тоже время сохранять извѣстную самостоятельность, эту проблему Лотце вполнѣ откровенно признаетъ нерѣшимой. Философія, не будучи въ силахъ дать полное объясненіе такого отношенія, можетъ сдѣлать только одно: показать, что это отношеніе возможно и не заключаетъ въ себѣ противорѣчій. Именно. отношеніе духовныхъ элементовъ дѣйствительности и возникающаго изъ нихъ міра вещей къ абсолютному можетъ быть мыслимо точно такъ же, какъ мысли, идея, фанта-

вія, представленія и выростающій изъ нихъ міръ идеальныхъ образовъ относятся къ нашему духу. Различіе здѣсь мы должны положить только въ несравненно высшемъ совершенствѣ абсолютнаго духа сравнительно съ нашимъ духомъ и въ несравненно большей реальности и самостоятельности его идеальныхъ дѣйствій, слагающихъ дѣйствительность. Пытаться дать болѣе точное объясненіе отношенія вещей къ абсолютному, точно такъ же, какъ и взаимо-отношенія вещей между собою — безполезно: наша мысль здѣсь будетъ всегда вращаться въ образахъ и метафорахъ, которые, не объясняя факта, сами требуютъ своего объясненія. Метафизическая идея абсолютнаго есть лишь абстрактная форма, которая ожидаетъ своего конкретнаго содержанія отъ философіи религіи. Послѣдняя присоединяетъ къ ней этическіе постуляты личности, высшаго блага, высшей истины и любви. Эти постуляты не могутъ быть выведены спекулятивно: они диктуются мысли нашимъ сердцемъ. Но они ни въ чемъ не противорѣчатъ и не могутъ противорѣчить спекуляціи и требованіямъ разума, и то, что, не противорѣча запросамъ разума, въ тоже время постулируются нашимъ сердцемъ, есть, по принципу этого благородно настроеннаго мыслителя, такая же глубокая правда, какъ неопровержимые доводы разсудка.

Я разсмотрѣлъ различныя формы современной нѣмецкой философіи въ связи съ ихъ историческимъ развитіемъ и съ ихъ значеніемъ въ общемъ прогрессѣ философіи. Я показалъ, какъ одни направленія сдвигаютъ съ философской сцены другія и постепенно приближаютъ философскую мысль если, конечно, не къ абсолютному, то по крайней мѣрѣ къ наиболѣе удовлетворительному рѣшенію загадки бытія, которое въ его наиболѣе совершенномъ видѣ нужно ждать отъ философіи будущаго. Я закончу этотъ очеркъ моими желаніями по адресу этой философіи будущаго. Вопервыхъ, она должна идти рука объ руку съ опытами и съ результатами естествознанія: безъ этого условія, какъ убѣдительно доказали факты недавняго прошлаго, ея прогрессъ невозможенъ. Вовторыхъ, она должна утверждаться на фундаментѣ осторожной, но чуждой скептицизма гносеологической и метафизической критики. Въ третьихъ, она не должна забывать истин-

ныхъ идеаловъ и цѣлей философіи, тѣхъ цѣлей и идеаловъ, вслѣдствіе которыхъ имя философіи не только логически, но и фактически было бы тожественно съ именемъ метафизики. Наконецъ въ четвертыхъ, я пожелалъ бы ей, чтобы она, оставаясь вѣрною научной и логической точности, стремилась къ примиренію съ послѣдней требованій нашего сердца и религіознаго чувства, такъ, какъ это сдѣлалъ Лотце, философія котораго кажется мнѣ наиболѣе совершеннымъ типомъ среди современныхъ философскихъ направленій Германіи.

Лейпцигъ
6 (18) августа 1889 г.

