П. П. БЛОНСКІЙ,
ПР.-ДОЦ. МОСКОВСКАГО УНИВЕРСИТЕТА.

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФІЯ.

ИЗДАТЕЛЬСТВО
„РУССКІЙ КНИЖНИКЪ".
Моховая, д. № 26

8
80Н

МОСКВА,
1918.

Зр.

37



2 54
31

Москва.
Типографія В. КАРЯКИНЪ, Скобелевская пл. Космодаміановскій п., 6.

Общій взглядъ на философію.

1. Что такое философія? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, выслушаемъ сперва наиболѣе типичныя опредѣленія философіи, даваемыя виднѣйшими современными представителями ея. По мнѣнію Маха, философъ „стремится къ возможно полной, всеобъемлющей оріентировкѣ во всей совокупности фактовъ“; по Авенаріусу, философія рѣшаетъ вопросъ: „что есть все?“; по Гомперцу, философія есть ученіе о міровоззрѣніи и жизнепониманіи; по Геффдингу, основная философская проблема—проблема непрерывности или цѣльности; по Геймансу, философія стремится „установить возможно полное и возможно менѣе относительное познаніе міра“; по Наторпу, философія есть „та наука, которая должна установить единство человѣческаго познанія“; Бутру ставитъ задачей философіи разсмотрѣніе вещей съ единой и универсальной точки зрѣнія въ ихъ отношеніи къ человѣку; для Джемса философія является „способомъ воспринимать и чувствовать общее біеніе пульса космоса“; Дильтей видитъ въ ней „объединеніе жизненныхъ отношеній и основаннаго на нихъ опыта“; Эйкенъ же—„цѣльность жизненнаго процесса“.

Приведенный списокъ опредѣленій пестръ, но, однако, во всѣхъ этихъ опредѣленіяхъ есть и нѣчто общее: во всѣхъ нихъ неизмѣнно мелькаютъ слова „единство, цѣльность, міръ, какъ цѣлое“. Тѣмъ самымъ, мы получаемъ возможность, на первыхъ же порахъ, такъ отграничить философію отъ прочихъ наукъ: въ то время, какъ отдѣльныя спеціальныя науки изучаютъ ту или иную строчку міровой жизни, философія стремится къ знанію міровой жизни въ ея цѣломъ. Итакъ, философія отличается отъ спеціальныхъ *наукъ* своимъ *предметомъ*.

Но эта же самая проблема міровой первоосновы, принципъ міровой жизни интересуетъ и богослова. Во всѣ вѣка богословская мысль усиленно работала надъ вопросомъ, что, въ качествѣ высшаго начала, обусловливаетъ міровую жизнь въ ея цѣломъ. Такимъ образомъ, области философіи и богословія скрещиваются. Но, соприкасаясь съ *богословіемъ* своимъ *предметомъ*, философія рѣзко отличается отъ богословія по методу. Методъ богословія—вѣра въ сверхъестественный авторитетъ; методъ философіи—логическій, діалектическій, научный: „стремленію міровыхъ религій властвовать, опираясь на внутренній опытъ вѣрующихъ, на традицію и авторитетъ, противостоитъ требованіе разума перестроить міровоззрѣніе и утвердить его на основѣ разумныхъ началъ. Когда міровоззрѣніе возвышается до связнаго логическаго цѣлаго..., тогда возникаетъ метафизика“ (Дильтей). „Методъ философіи тотъ же, что и методъ всѣхъ другихъ наукъ“ (Навиль). И богословъ и ученый, слѣдовательно, посягаютъ на философію. Богословъ нападаетъ на логическій методъ философіи и, замѣняя его догматической вѣрой, стремится создать религіозную философію; ученый нападаетъ на универсальный

синтезъ философіи и, замѣняя его пестрой энциклопедіей спеціальныхъ наукъ, стремится создать научную философію. Но и религіозная и научная философіи знаменуютъ собой кризисъ подлинной „философской“ философіи.

2. Родина философіи—Эллада. Ранній эллинскій философъ выступаетъ предъ нами одновременно и какъ „ученый“ и какъ „теологъ“. Таннери считаетъ раннюю греческую философію „первыми шагами древне-греческой науки“, и обычно досократиковъ называютъ натурфилософами, но Іоэль блестяще доказалъ происхожденіе этой натурфилософіи изъ духа мистики. Это сочетаніе научности съ мистикой—самая типичная черта для греческой философіи.

Основная тема греческой философіи—восхожденіе отъ тлѣннаго чувственнаго міра къ вѣчному божественному единству. Всѣ ранніе греческіе философы, Анаксимандръ, Гераклитъ, Парменидъ, пиѳагорейцы, Эмпедоклъ и Анаксагоръ, останавливаются мыслью передъ тлѣннымъ міромъ борьбы, антитезъ и множественности. Рефлексія надъ этимъ міромъ составляетъ сущность ихъ философской драмы, развязка которой дается въ ихъ ученіи о божественной безпредѣльности, божественномъ единствѣ, истинномъ, Единомъ и Умѣ. Вся философія Платона есть непрестанное восхожденіе къ безусловному началу—единому и истинному Благу, источнику бытія и жизни, а также конечной цѣли всего существующаго: видѣть Благо—высшая наука. Любой діалогъ Платона содержитъ въ себѣ ученіе объ идеальномъ вѣчномъ мірѣ, и даже наиболѣе отвлеченные діалоги, напр., „Парменидъ“ или „Софистъ“, посвящены проблемѣ живой связи Единаго съ чувственнымъ пестрымъ міромъ. Также и въ философіи Аристотеля, какъ правильно указалъ

Дильтей, центральнымъ пунктомъ является ученіе о божествѣ: предметъ „первой философіи“—вѣчное, неподвижное и обособленное, и созерцаніе его—цѣль нравственной жизни. Та же мысль о божествѣ и промыслѣ его надъ вселенной будетъ тщательнымъ образомъ разрабатываться стоиками. Наконецъ, послѣднее могучее слово греческой философіи, философія Плотина, вновь будетъ словомъ о стремленіи къ созерцанію Единаго, Бога.

Изъ вышеуказаннаго ясно, что вся греческая философія носила ярко выраженный религіозный характеръ, и недаромъ многіе изъ христіанскихъ изслѣдователей греческой философіи, начиная съ Климента Александрійскаго и кончая С. Трубецкимъ, называютъ ее „дѣтоводителемъ ко Христу“. И, тѣмъ не менѣе, греческая философія не религія, но философія. Одна черта рѣзко отдѣляетъ ее отъ богословія. Знаменитый споръ богослова Оригена съ языческимъ философомъ Цельсомъ ярко обнаруживаетъ ее. Цельсъ былъ острымъ критикомъ христіанства, которое онъ подвергаетъ суду съ точки зрѣнія раціонализма и независимой морали. Оригенъ выступилъ защитникомъ христіанства, но основные аргументы Оригена взяты не изъ логики: онъ часто любитъ указывать на чудеса и, самое главное, на боговдохновенность священнаго писанія, цитируя изъ Библіи и ссылаясь на пророчества. Такимъ образомъ, вѣра—аргументъ богослова Оригена, и логика—аргументъ философа Цельса.

Логическій методъ греческихъ философовъ своеобразенъ. Греки были убѣждены, что умъ человѣка есть частица вселенскаго ума, и потому, по ихъ мнѣнію, путь къ познанію разумнаго мірового начала не путь глазъ и ушей, но путь самопознанія разума, и изреченіе „познай самого себя“ типично для

греческихъ философовъ отъ Ѳалеса черезъ Сократа къ Плотину. Чувственныя впечатлѣнія суть только стимулы, возбуждающіе внутреннюю работу ума, который какъ-бы изъ себя воспроизводитъ истину—таковъ смыслъ ученія Платона, по которому истинное знаніе есть лишь „воспоминаніе“ о томъ, что созерцала душа въ идеальномъ мірѣ до земного рожденія. Такой чисто раціоналистическій способъ познанія получилъ названіе діалектическаго метода, и платоновскую философію мы можемъ опредѣлить какъ діалектическое восхожденіе къ божественному началу тлѣннаго міра. Эта діалектика преобразуется у Аристотеля въ созданную имъ для ряда послѣдующихъ вѣковъ логику. Всѣ платоники—діалектики, всѣ виднѣйшіе аристотетики и стоики, въ большей или меньшей степени, работаютъ надъ логикой.

3. Греческая философія является типичной философіей въ томъ смыслѣ, что методъ ея—логика, и предметъ ея—Единое. Она отграничивается отъ науки своимъ „божественнымъ“ предметомъ, но такъ какъ Благо, Умъ, Единое греческой философіи не миѳологическій образъ, догматически принимаемый на вѣру, но діалектически добываемое философское понятіе, то греческая философія является не богословіемъ, но метафизикой. Какъ типичная подлинная философія, раціоналистическая метафизика грековъ и донынѣ считается прекрасной школой философскаго образованія. Но послѣдующіе вѣка сильно исказили образъ подлинной „философской“ философіи.

Эти искаженія коснулись одновременно и предмета и метода философіи. Мы знаемъ уже, что метафизика, по своему содержанію, отличается отъ богословія тѣмъ, что, хотя оба они изслѣдуютъ сверхчувственное, но метафизика мыслитъ его въ понятіяхъ, а богосло-

віе представляетъ его въ образахъ. И вотъ въ средніе вѣка постепенно образы христіанской религіи вытѣснили понятія греческой философіи. Но это еще не все. Искаженіе коснулось и метода: въ христіанской средневѣковой философіи, выражаясь словами Ѳомы Аквинскаго, „естественный разумъ прислуживаетъ вѣрѣ," и философія является „прихожей вѣры". Такъ, напримѣръ, по мнѣнію того же Ѳомы Аквинскаго, такія религіозныя истины, какъ ученіе о Троицѣ, твореніи, искупленіи, воплощеніи, таинствѣ, воскресеніи, страшномъ судѣ, вѣчномъ блаженствѣ и т. п., суть истины сверхразумныя (но не противоразумныя), и задача разума состоитъ лишь въ томъ, чтобы опровергать противоположныя мнѣнія или доказывать правдоподобіе данныхъ.

Такова религіозная средневѣковая философія, пресловутая „прихожая вѣры". Внутри нея, однако, мы замѣчаемъ опредѣленный разлагающій процессъ. Логическій методъ, оттѣсненный на второй планъ, тѣмъ не менѣе продолжаетъ разрабатываться съ очень большой интенсивностью: средніе вѣка—вѣка процвѣтанія формальной логики. Весь аппаратъ аристотелевской логики двинутъ на защиту религіозныхъ представленій. Но результатъ отъ этого обыкновенно бывалъ своеобразнымъ: или разумъ не достигалъ религіозныхъ истинъ, по самому существу своему сверхразумныхъ; или же онъ достигалъ совершенно иныхъ истинъ, и, такимъ образомъ, создавалась „двойная истина". Такъ или иначе, раціоналистическая діалектика и содержаніе христіанскаго богословія сталкивались. Для того, чтобы этого столкновенія не происходило, нужно было вновь разъединить вѣру и логику, при чемъ неизбѣжно вставалъ вопросъ, что же именно можетъ служить предметомъ научно логическаго изслѣдованія.

Итакъ, греческая мысль пыталась логически рѣшить проблему сверхчувственнаго единства пестраго и противорѣчиваго чувственнаго міра. Неудовлетворенное отвлеченнымъ понятіемъ сверхчувственнаго міра, средневѣковье замѣнило его конкретными образами христіанской вѣры. Но путь отъ логики къ вѣрѣ не оказался удачнымъ.

4. Древняя философія, порожденная тревогой мысли передъ антитезами и пестротой чувственнаго міра, стремилась создать логически обоснованное ученіе о сверхчувственномъ единствѣ (Единое и Истинное досократиковъ и неоплатониковъ, Благо Платона и Умъ Аристотеля, Богъ и Провидѣніе стоиковъ). Логически обоснованное ученіе о сверхчувственномъ міровомъ началѣ называется метафизикой, и древняя философія была, прежде всего, *метафизикой*.

Средневѣковая философія стремилась логически обосновать догматы вѣры, замѣняя метафизическія понятія религіозными представленіями. Такъ создалась раціоналистическая религіозная философія, заключающая въ себѣ коренное противорѣчіе. Умъ рвался освободиться отъ сверхъестественнаго авторитета и жить своими силами. Новая философія шла двоякимъ образомъ. Во-первыхъ, она старалась всячески улучшать *методъ* метафизики. Этимъ путемъ шли, главнымъ образомъ, континентальные философы: Декартъ въ „Правилахъ для руководства разсудкомъ“ и въ „Разсужденіи о методѣ“ стремился уподобить философскій методъ математическому; Спиноза „геометрическимъ порядкомъ“ раскрывалъ содержаніе своей религіозно-этической системы; Лейбницъ, исходя изъ динамики, создавалъ на ней метафизику. Въ итогѣ получались философскія системы ультра-раціоналистической эпохи

Просвѣщенія. Этотъ путь возвышалъ философію, но угрожалъ религіи, превратить ее лишь въ одну изъ главъ раціоналистической философіи.

Другимъ путемъ шли англійскіе мыслители. Они пытались не столь улучшать метафизическій *методъ*, какъ, скорѣе, философіи другой *предметъ*: Бэконъ отводилъ ей область опытныхъ фактовъ; Локкъ въ „Опытѣ о человѣческомъ умѣ“ стремился удалить изъ философіи метафизическія сверхчувственныя понятія; Юмъ въ „Трактатѣ о человѣческой природѣ“ и въ „Изслѣдованіи о человѣческомъ умѣ“ зарождалъ въ насъ скептицизмъ по отношенію къ абсолютнымъ истинамъ и ко всему, что не имѣетъ опоры въ чувственныхъ впечатлѣніяхъ. Этотъ путь губилъ не только релегію, но и метафизику.

Метафизикѣ угрожала двоякая опасность. Съ одной стороны, ею были недовольны богословы, видѣвшіе, какъ она подчиняетъ своей логикѣ религію. Съ другой стороны, у самыхъ философовъ развивался скептицизмъ по отношенію къ ея возможности. Наступилъ часъ спросить, возможна ли метафизика, и этотъ вопросъ поставилъ Кантъ въ „Пролегоменахъ ко всякой будущей метафизикѣ“ и „Критикѣ чистаго разума“. На вопросъ: „возможна ли метафизика, какъ раціоналистическая наука, подобно математикѣ и математическому естествознанію?“ Кантъ далъ отрицательный отвѣтъ. Въ этомъ смыслѣ его „критическая“ философія оказалась убійственной для метафизики, и скептицизмъ Юма какъ-бы оправдался. Но, ниспровергая раціоналистическую метафизику, Кантъ создавалъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, иную метафизику, метафизику вѣры: основныя метафизическія понятія являются продуктомъ правомѣрной для человѣческой жизни вѣры. Такъ Кантъ спасъ метафизику, но отдалъ ее вѣрѣ, а не логикѣ.

5. Послѣдующая философія XIXвѣка исходитъ отъ Канта. Въ первой половинѣ XIXвѣка она на всѣ лады пытается преодолѣть отрицательный отвѣтъ Канта и создать вновь метафизику, какъ логически обоснованную систему. Наиболѣе близкій къ Канту Фихте еще подводитъ. въ качествѣ фундамента метафизики, волю, а не логику; слѣдующій за нимъ Шеллингъ уже создаетъ романтическую религіозную метафизику Откровенія; наконецъ, Гегель даетъ намъ уже вполнѣ раціоналистическую метафизику. Критика Канта оказывается забытой. Періодъ крупныхъ метафизическихъ системъ XIX в. является однимъ изъ блестящихъ періодовъ въ исторіи философіи. Вновь, какъ въ Греціи и еще больше, чѣмъ на континентѣ XVII в., оживаетъ философія, какъ логическое построеніе міра, какъ цѣльной системы. Но такое увлеченіе метафизическимъ творчествомъ быстро проходитъ. Его вновь смѣняетъ отрицательное или критическое отношеніе къ метафизикѣ.

Но когда мы отрицаемъ метафизику, какъ науку о сверхчувственной основѣ мірового единства, мы, тѣмъ самымъ рискуемъ отрицать и самый предметъ философіи—міровое единство, ибо въ чувственномъ опытѣ намъ міръ дается какъ множественность. Во всякомъ случаѣ, тогда философія становится ничѣмъ инымъ, какъ „общей системой человѣческихъ знаній“ (Контъ), „вполнѣ объединеннымъ знаніемъ“ (Спенсеръ). Философія превращается въ научную философію, и ея задачей становится какъ-бы синтезъ отдѣльныхъ спеціальныхъ наукъ. Средина XIX вѣка и была эпохой увлеченія подобной научной философіей.

6. Если въ средніе вѣка философіи угрожала религія, то теперь ей угрожала наука, и только провозглашенный къ 70-мъ годамъ XIX вѣка Ланге и Либ-

маномъ кличъ „Назадъ къ Канту“ спасъ философію отъ окончательнаго растворенія въ наукѣ. Но въ то же время этотъ кличъ звучалъ весьма враждебно для раціоналистической теоріи сверхчувственнаго, т. е. для обычной метафизики.

Весь конецъ XIX вѣка проходитъ почти подъ исключительнымъ вліяніемъ неокантіанства. Почти ни одинъ мыслитель не приступаетъ къ построенію метафизики, не рѣшивъ предварительно вопроса о *возможности* раціоналистической метафизики, и отвѣтъ чаще всего дается отрицательный, а тамъ, гдѣ этого отрицательнаго отвѣта нѣтъ, метафизика, какъ, напримѣръ, у Вундта, является критической. Такимъ образомъ, основная философская проблема—проблема не міра, но возможности познанія.

Поэтому господствующей философской наукой въ ближайшее къ намъ время является не метафизика, но теорія познанія. Предметомъ философіи стала возможность научно-логическаго познанія. Ежегодно философскій рынокъ заваливается массой книгъ, выходящихъ по теоріи познанія и посвященныхъ преимущественно Канту. При этомъ послѣдователи Канта разнообразятся въ своемъ отношеніи къ нему: одни усваиваютъ изъ Канта его отрицаніе метафизики и оправдываютъ только науку; другіе разрабатываютъ и его метафизику вѣры. Такимъ образомъ, неокантіанство соприкасается на одномъ полюсѣ съ позитивизмомъ и научной философіей, а на другомъ—съ метафизиками прежняго періода: Риль и Когенъ могутъ служить представителями перваго направленія, Паульсенъ и Фолькельтъ—второго. Мы узнали, слѣдовательно, что прелюдіей къ современной философіи XX в. является увлеченіе гносеологіей и Кантомъ, нашедшее себѣ представителей и въ русской философіи, напр., въ

лицѣ Введенскаго, приближающагося къ позитивизму, или Челпанова, приближающагося къ метафизикѣ.

7. Еще въ 1874 г. Вл. Соловьевъ провозгласилъ „кризисъ западной философіи“ въ томъ смыслѣ, что „философія въ смыслѣ отвлеченнаго, *исключительно* теоретическаго познанія окончила жизнь и перешла безвозвратно въ міръ прошедшаго. Это убѣжденіе, *одинаково* относится какъ къ *умозрительному* направленію философіи (т.-е. къ тому, что позитивисты называютъ *метафизикой*), такъ равно и къ направленію *эмпирическому*“. По мнѣнію Вл. Соловьева, „чисто-теоретическое свойство задачъ, разрѣшаемыхъ философіею, отвлеченный ея характеръ, лишаетъ ее возможности имѣть какое-нибудь значеніе въ области практической, какое-нибудь вліяніе на жизнь народную. Именно въ такомъ положеніи находилась философія западная съ самаго своего начала и до послѣдняго времени“. Еще рѣзче высказывается о философіи С. Трубецкой въ своей юношеской статьѣ „О природѣ человѣческаго сознанія“. Онъ обвиняетъ ее въ крайнемъ субъективизмѣ, вырождающемся въ скептицизмъ или матеріализмъ и ведущемъ къ этикѣ эгоистическаго самоутвержденія и этикѣ пессимистическаго самоупраздненія. Столь же несочувственно относятся къ новой западной философіи Лопатинъ, Гиляровъ и рядъ религіозныхъ русскихъ философовъ —Булгаковъ, Бердяевъ, Эрнъ и др.

Но та же жалоба на упадокъ современной философіи слышится и на Западѣ. Джемсъ иронизируетъ надъ ней въ первой лекціи своего „Прагматизма“, Эйкенъ видитъ въ ней мало живой силы въ своей „Борьбѣ за духовное содержаніе жизни“, Вильманъ буквально забрасываетъ ее грязью въ третьемъ томѣ

своей „Исторіи идеализма“. Нѣтъ недостатка въ именахъ тѣхъ, кто считаетъ ее мертвой силой.

И въ самомъ дѣлѣ, развѣ къ книгамъ современныхъ философовъ тянется наша рука, когда нашъ умъ изнемогаетъ отъ вопросовъ, а сердце—отъ смятенія? Развѣ воодушевляютъ они насъ такъ, какъ Платонъ воодушевлялъ эллиновъ, Августинъ и Ѳома—людей средневѣковья, Декартъ и Кантъ—людей новаго времени, Шопенгауэръ и Спенсеръ—нашихъ отцовъ? Развѣ не вѣетъ схоластичностью формы и тривіальностью мысли отъ этихъ толстыхъ, но безплодныхъ книгъ? Не напрасно ли ждать отъ нихъ живого слова? Философія умерла.

Что же намъ замѣнитъ ее? Кто не въ силахъ отказаться отъ послѣднихъ *вопросовъ* бытія и жизни, тотъ быстрыми шагами идетъ къ религіи, и мы живемъ сейчасъ въ періодъ процвѣтанія религіозной философіи—православной въ Россіи и католической на Западѣ. Кто не въ силахъ отказаться отъ *метода* научно-логическаго изслѣдованія, тотъ идетъ къ наукѣ, и научная философія также имѣетъ рядъ крупныхъ представителей какъ у насъ, такъ и на Западѣ. Вл. Соловьевъ, С. Трубецкой, Булгаковъ, Бердяевъ, Флоренскій, Мережковскій—виднѣйшіе представители православной философіи; Вильманъ, Гертлингъ, Пешъ, Луази, Леруа, Мерсье—католической, Геккель, Мечниковъ, Пирсонъ, Махъ, Пуанкаре—научной. Всѣ только что перечисленныя лица являются, скорѣе, врагами, нежели друзьями философіи, въ томъ смыслѣ, что философія, какъ таковая, ими упраздняется въ пользу религіи или науки.

Если изысканные умы въ наше время уходятъ отъ философіи къ религіи и наукѣ, горько упрекая

философію въ безжизненности и тривіальности, то широкія массы, тѣмъ болѣе, не живутъ философіей. Свои философскія нужды они удовлетворяютъ то посредствомъ поэзіи и беллетристики, то посредствомъ газеты и публицистики.

Философское значеніе поэзіи прекрасно выяснилъ Дильтей. Онъ указываетъ, что поэзія, пользуясь словомъ, выдѣляется изъ среды остальныхъ искусствъ своимъ особымъ отношеніемъ къ міровоззрѣнію. Черпая изъ источника жизни, поэзія неизбѣжно должна во всемъ ею трактуемомъ выражать жизнепониманіе, обнаруживая безграничную силу видѣть, оцѣнивать и творчески претворять жизнь. Изъ потребности объединить опытъ жизни у поэта возникаетъ особое „Lebensstimmung“. Подобныя настроенія мы встрѣчаемъ въ Іовѣ и псалмахъ, въ хорѣ античной трагедіи, въ сонетахъ Данте и Шекспира, въ грандіозномъ заключеніи Божественной Комедіи, въ возвышенной лирикѣ Гете, Шиллера и романтиковъ, въ Фаустѣ, въ Нибелунгахъ Вагнера, въ романахъ Стендаля и Бальзака, въ стихахъ Байрона, Шелли и Гюго, Пушкина, Тютчева и Фета. Не стремясь къ познанію дѣйствительности, поэзія, все же, стремится показать кроющееся въ жизни значеніе, и „типы поэтическаго міровоззрѣнія подготовляютъ путь метафизикѣ и являются посредниками между нею и обществомъ“. Такъ поэзія замѣняетъ философію,

Публицистика въ наши дни также имѣетъ философское значеніе, являясь какъ-бы популярной пропагандой тѣхъ или иныхъ философскихъ идей, и не всегда легко провести грань между философіей и публицистикой. Рядъ поколѣній въ Россіи, выростая на публицистикѣ Н. Михайловскаго, вмѣстѣ съ нею впитывалъ въ себя идеи философскаго позитивизма.

Въ наши дни такими философами-публицистами въ Россіи являются Бердяевъ и Черновъ.

Итакъ, въ наши дни философія весьма часто замѣняется религіей или наукой, поэзіей или публицистикой. И невольно возникаетъ вопросъ о томъ, не слишкомъ ли долго тянется кризисъ философіи, не является ли этотъ кризисъ смертельнымъ.

8. Эдуардъ Гартманъ когда-то иронически назвалъ современную философію повторительнымъ курсомъ. Это прозвище очень мѣтко. Современная философія сильно отличается неоригинальностью своего содержанія: почти всѣ современные философы кого-то повторяютъ, почти всѣ они чьи-то ученики, эпигоны. Въ этомъ отношеніи современная философія представляетъ собой поразительное сходство съ греческой философіей наканунѣ ея полной смерти. Тогда, какъ это блестяще показалъ Дерингъ, постепенно возникали неоскептицизмъ, неостоицизмъ, неоаристотелизмъ и неоэпикуреизмъ и, наконецъ, неопиѳагореизмъ и неоплатонизмъ. Такъ точно и въ современной философіи, вслѣдъ за неокантіанствомъ, идутъ неофихтеанство, неоромантика, неогегельянство и неопозитивизмъ.

Въ настоящее время наиболѣе видные изъ неокантіанцевъ сосредоточены въ Марбургѣ, образуя т. наз. „марбургскую школу“, главнѣйшими представителями которой являются Когенъ, Наторпъ, Кинкель и Кассиреръ. Что же касается неофихтеанцевъ, средоточіемъ ихъ является Фрейбургъ (фрейбурская или юго-западно-нѣмецкая школа), а главными представителями Виндельбандъ, Риккертъ, Мессеръ, Ласкъ и Мюнстербергъ (Гарвардскій университетъ въ Америкѣ). Неоромантизмъ имѣетъ своими наиболѣе видными представителями Дильтея и Эйкена (отчасти сюда можно

отнести Т. Липпса), находя себѣ выраженіе также въ рядѣ работъ, посвященныхъ старымъ романтикамъ, напр., Новалису или Шлегелю, и старымъ мистикамъ, напр., Экхарту, Рюисброку и др. Неогегельянство особенно процвѣтаетъ въ англо-саксонскихъ странахъ, гдѣ наиболѣе ярко представлено Кэрдомъ. Гриномъ и др.

Кромѣ этихъ основныхъ теченій современнаго эпигонства, мы можемъ указать рядъ и другихъ реставрацій. Такъ, напримѣръ, Древсъ усиленно подражаетъ Гартману, Каутскій и Плехановъ возстанавливаютъ матеріализмъ „лѣваго гегельянства“ — марксизма, Нельсонъ воспроизводитъ Фриза. Наконецъ, т. наз. „имманентная философія“ въ лицѣ Шуппе, Леклера, Шуберта-Зольдерна и др. раздваивается между Беркли-Юмомъ и Кантомъ-Фихте.

Имманентная философія граничитъ съ позитивизмомъ, и въ настоящее время мы встрѣчаемся съ мощнымъ неопозитивнымъ теченіемъ, основывающемся на Юмѣ и Дарвинѣ. Главой неопозитивизма является Авенаріусъ (и Махъ), а изъ послѣдователей его выдаются Петцольдъ, Вилли и Карстаньенъ. Наконецъ, въ Америкѣ въ самое послѣднее время возникъ неореализмъ (Холтъ, Марвинъ, Перри и др.).

Мы далеко еще не исчерпали всѣхъ реставрацій новаго времени, но и приведенные примѣры убѣждаютъ насъ въ томъ, что современная философія не блещетъ оригинальностью. Не будучи оригинальной и тяготѣя къ архаизмамъ, современная философія обнаруживаетъ повышенный интересъ къ исторіи философіи, и еще не такъ давно труды по систематической философіи тонули въ исторіи философіи (особ. Кантъ, Платонъ и XVII в.) Живое творчество кажется уже исчерпаннымъ въ переживаемое нами время: подавляющее

большинство современныхъ молодыхъ философовъ—„ученики“ того или иного авторитета, который самъ, въ свою очередь, всего лишь только послѣдователь того или иного философскаго вождя. Врядъ-ли возможно признать, что такая картина свидѣтельствуетъ о блестящемъ положеніи современной философіи.

Если отъ Запада мы обратимся къ Россіи, то въ ней современное положеніе философіи еще менѣе можетъ быть признано блестящимъ. Наиболѣе виднымъ является неославянофильствующее теченіе, идущее, главнымъ образомъ, за Вл. Соловьевымъ и сосредоточенное преимущественно въ Москвѣ (сюда же примыкаютъ Аскольдовъ, Зѣньковскій и, отчасти, Лосскій), гдѣ оно обнаруживаетъ тенденцію перейти въ ортодоксальную религіозную философію. Въ Петроградѣ Введенскій и Лапшинъ тяготѣютъ къ неокантіанству, въ Дерптѣ Озе къ Тейхмюллеру, въ Кіевѣ Гиляровъ къ Фехнеру. Неуниверситетскіе философы, напр. Луначарскій, Богдановъ, обнаруживаютъ склонность къ неопозитивизму. Наконецъ, рядъ философовъ главное вниманіе удѣляетъ работамъ по исторіи философіи (особенно въ Казани—Ягодинскій, Гуляевъ, Маковельскій и др.), при чемъ наибольшій интересъ привлекаетъ Лейбницъ (работы Ягодинскаго и Каринскаго въ Харьковѣ), вліяніе котораго на русскихъ мыслителей, напр., Козлова и Боброва, очень сильно.

9. Безжизненность, тривіальность и неоригинальность,—вотъ черты современной философіи, которыя сразу бьютъ въ глаза и отпугиваютъ. Но не слишкомъ ли мы преувеличиваемъ отрицательныя качества ея? Вѣдь недаромъ-же Бутру въ своей рѣчи на философскомъ конгрессѣ въ Болоньѣ въ 1911 г. говорилъ объ общепризнанномъ цвѣтущемъ состояніи современной философіи. Философія не умерла въ наши дни, и

доказательствомъ этого могутъ служить многочисленныя ежегодно выходящія философскія сочиненія и самые горячіе философскіе споры. Вѣдь, значитъ, что-то стимулируетъ философское творчество въ наше время, что-то есть въ немъ такое, что зоветъ въ горячій бой. Во всякомъ случаѣ, значитъ, современная философія не мертва.

Живая въ своихъ исканіяхъ, современная философія не просто повторяетъ уже пройденный человѣческой мыслью путь. Какъ увидимъ ниже, марбургская школа не есть простое неокантіанство, а фрейбургская не только неофихтеанство; англо-американскіе философы не прямые послѣдователи Гегеля, а позивитивизмъ Авенаріуса существенно оригиналенъ. Да и у насъ въ Россіи Лопатинъ не только эпигонъ славянофильства, Булгаковъ не только православный мыслитель, а Лосскій и Франкъ, въ свою очередь, не „ученики". Современная философія, бережно охраняя философскую традицію, содержитъ въ себѣ, какъ увидимъ, много оригинальнаго и своеобразнаго.

Но, пожалуй, самая оригинальная черта современной философіи уже могла быть подмѣчена нами, когда мы знакомились съ опредѣленіями философіи. Значительная часть этихъ опредѣленій содержитъ въ себѣ слово „жизнь". Современная философія желаетъ перестать быть отвлеченной теоретической дисциплиной, и наиболѣе видные представители ея—Джемсъ и другіе прагматисты, Бергсонъ, Эйкенъ, Дильтей, Бутру, Ройсъ, Когенъ, Авенаріусъ и др. стремятся сдѣлать ее философіей активной цѣльной жизни. Философія нашихъ дней вновь мечтаетъ стать не только теоретическимъ изслѣдованіемъ, но и жизненной силой.

Такая философія чревата будущимъ. И если было время, когда голосъ историковъ философіи стано-

вился все безнадежнѣе по мѣрѣ того, какъ они приближались къ современности, то голосъ даже наиболѣе сдержанныхъ историковъ современной философіи, напр., Людв. Штейна, Перри или Эйкена, звучитъ, скорѣе, оптимизмомъ. Выражаясь образно, можно сказать, что сумерки философіи уже прошли, и сейчасъ мы живемъ въ началѣ новой зари для нея.

При этомъ слѣдуетъ отмѣтить, что географическій центръ философіи какъ-будто немного перемѣщается. Новая философія родилась въ Италіи и до Лейбница разрабатывалась преимущественно въ Англіи и Франціи. Лейбницъ, Кантъ и нѣмецкіе метафизики XIX вѣка дали гегемонію Германіи, и германская нація, подобно греческой, слыветъ философской по преимуществу. Но въ наши дни цѣлый рядъ очень крупныхъ философскихъ именъ, напр., Джемса, Ройса, Дуэ, Уорда, Мюнстерберга, Сантайяны и др., данъ Соединенными Штатами, изъ которыхъ вышли и такія значительныя философскія теченія, какъ прагматизмъ и неореализмъ.

10. Та общая характеристика современной философіи, которая дана въ предшествовавшихъ параграфахъ, имѣетъ вводный характеръ и, потому, бѣгла и догматична. Однако, ея достаточно для того, чтобы понять планъ данной работы о современной философіи.

Мы указали, что современная философія, какъ и всякая иная, колеблется между двумя полюсами—наукой и религіей, при чемъ хронологически современной философіи предшествовали научная философія, отрицаніе метафизики и увлеченіе гносеологіей. Вполнѣ естественно, поэтому, первыя двѣ главы нашей книги посвятить научной философіи и гносеологическому позитивизму. Но, далѣе, мы знаемъ, что въ

современной философіи существуетъ также и сильная тяга къ религіи: метафизическій идеализмъ и религіозная философія будутъ поэтому слѣдующими главами нашей работы. Такъ въ ней современная философія будетъ итти отъ однихъ сумерокъ къ другимъ.

Но судьба современной философіи, мы имѣемъ уже основаніе думать, не закатится безвозвратно въ сумрачной мглѣ. У нея есть будущее, и вѣрнымъ залогомъ этого будущаго служитъ великая жажда живой жизни у современной философіи. Тѣ философскія теченія, которыя наиболѣе полны такой жаждой и являются наиболѣе живыми для даннаго времени, выдѣляются, поэтому, въ особую главу.

Мы—русскіе, и состояніе національной философіи насъ не можетъ не интересовать. Съ одной стороны намъ лестно быть самобытными, а, съ другой, намъ хочется принимать участіе въ судьбахъ міровой общечеловѣческой философіи. Сообразно этому, міросозерцанія русскихъ философовъ будутъ вплетены въ общую ткань современной философіи, но имъ же, представленнымъ въ цѣломъ общаго обзора, будетъ посвящена и особая, правда, небольшая глава.

Трудно безстрастно описывать современность, и если есть основаніе сдерживать себя при объективныхъ описаніяхъ, то ничто не мѣшаетъ въ заключеніе дать отчетъ о *своемъ* впечатлѣніи отъ изученія современной философіи и о *своихъ* видахъ на будущее ея. Это и будетъ послѣдней главой нашей работы . . .

Напряженно работаетъ мысль современнаго человѣчества. Масса самыхъ мучительныхъ вопросовъ

встаетъ у него, и отъ того, какъ рѣшитъ онъ эти вопросы, зависитъ дальнѣйшая судьба его. Что же современная философія—обходитъ ли она молчаніемъ самые насущные вопросы человѣчества, даетъ ли она ему нужные отвѣты, нужна ли она ему? Посмотримъ.

Глава 1-я.

Научная философія.

I. Виды научной философіи.

1, Наиболѣе ярко идею научной философіи провозгласилъ Огюстъ Контъ (1798—1857). По мнѣнію О. Конта, наше знаніе проходитъ въ своемъ развитіи три стадіи. Первая стадія теологическая. На этой стадіи человѣкъ объясняетъ связь явленій природы вмѣшательствомъ живыхъ существъ, приписывая жизнь либо непосредственно предметамъ природы (фетишизмъ), либо высшимъ, большей частью, невидимымъ существамъ (политеизмъ). Монотеизмъ является переходомъ ко второй стадіи—метафизической. Находясь на этой стадіи, человѣкъ ищетъ объясненіе не въ живыхъ существахъ, но въ отвлеченныхъ принципахъ, сущностяхъ и силахъ. Какъ теологія, такъ и метафизика стремятся объяснить внутреннюю суть и причину всѣхъ явленій и претендуютъ на абсолютную истину. Конечная цѣль метафизики—свести разнообразіе природы къ единой первосущности или первосилѣ.

Метафизическая стадія является переходной, критической въ томъ смыслѣ, что логическая аргументація разлагаетъ теологическія представленія, замѣняя капризъ живыхъ существъ постоянствомъ принциповъ или силъ. Но метафизика не можетъ создать что-либо новое, положительное. Въ противоположность ей, третья стадія—знанія— явля-

ется позитивной. Позитивное знаніе не имѣетъ дѣла съ сверхъестественными существами или абстрактными принципами. Вмѣсто абсолютныхъ причинъ, позитивное знаніе ищетъ законы явленій (не „почему“, но „какъ“); вмѣсто сведенія всего разнообразія вещей къ одному абсолютному принципу, Богу или природѣ, позитивное знаніе стремится лишь къ достиженію субъективнаго единства, единства метода, а не принципа. Позитивное знаніе опирается исключительно на факты и точно опредѣленные законы.

По мнѣнію О. Конта, въ современной жизни царитъ умственная анархія, которая объясняется одновременнымъ существованіемъ всѣхъ трехъ стадій знанія Устранить эту анархію можетъ лишь позитивное знаніе. Для этого необходимо создать систему позитивныхъ наукъ. Науки должны быть приведены въ іерархическую систему, прямо пропорціонально ихъ общности и обратно пропорціонально ихъ сложности. Такимъ образомъ, философія есть система позитивныхъ научныхъ знаній, основывающаяся на математикѣ и увѣнчиваемая соціологіей.

Такъ О. Контъ самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергъ метафизику и объявилъ неправомѣрными какъ проблемы ея, такъ и методъ. Онъ тщательно изгонялъ изъ науки всѣ слѣды метафизики, проблемы сущности и причины и методы фантазіи и отвлеченной аргументаціи, замѣняя ихъ наблюденіемъ постоянныхъ отношеній между фактами. Такъ преобразованная философія названа была имъ *позитивизмомъ*. Слѣдовательно, подъ позитивизмомъ мы должны понимать такую научную философію, которая основана на наблюденіи и фактахъ.

2. Позитивизмъ есть антиметафизическая научная философія. Но самъ О. Контъ подчеркиваетъ, что современное научное знаніе полно метафизическими пережитками въ томъ смыслѣ, что данная наука продолжаетъ работать надъ метафизическими проблемами сущности и основопричины, пользуясь метафизическимъ методомъ отвлеченнаго разсужденія. Слѣдовательно, вполнѣ возможна и *метафизическая научная философія*.

Метафизическая научная философія возникаетъ, когда наука, въ такомъ ея состояніи, пытается на своихъ данныхъ построить все человѣческое міросозерцаніе и свои

основныя понятія сдѣлать основными понятіями всей философіи Основныя проблемы метафизической науки, какъ мы уже знаемъ, суть проблемы сущности и основопричины, а рѣшеніе этихъ проблемъ современная физика даетъ въ своемъ ученіи о матеріи и энергіи. Кладя въ основу міросозерцанія понятіе матеріи или энергіи, мы получаемъ матеріалистическую или энергетическую философію—двѣ основныхъ разновидности метафизической научной философіи, которой противостоитъ антиметафизическая научная философія, или позитивизмъ. Слѣдовательно, въ нижеслѣдующихъ параграфахъ мы будемъ говорить о современныхъ формахъ матеріализма, энергетики и позитивизма.

II. Діалектическій матеріализмъ.

1. Наиболѣе популярная форма современнаго матеріализма, это—діалектическій матеріализмъ Маркса и Энгельса, являющійся оффиціальной философіей соціалъ-демократіи. „Марксизмъ, это—цѣлое міросозерцаніе. Выражаясь кратко, это—*современный матеріализмъ*, представляющій собою высшую въ настоящее время ступень развитія того *взгляда на міръ*, основы котораго были заложены еще въ древней Греціи Демокритомъ, а отчасти и предшествовавшими Демокриту іонійскими мыслителями“ (Плехановъ). Исторически діалектическій матеріализмъ связывается съ натурализмомъ Спинозы, натурализмомъ Ламеттри и Дидро и, тѣснѣе всего, съ діалектикой Гегеля и философіей Фейербаха.

Основной вопросъ философіи Людвига *Фейербаха* (1804—1872) гласилъ: „Какъ относится мышленіе къ бытію, логика къ природѣ?“. Какъ извѣстно, Гегель считалъ, что бытіе является постепеннымъ осуществленіемъ развитія абсолютной идеи, что природа „полагается“ идеей. Фейербахъ не можетъ признать правильнымъ, что сущностью вещи является понятіе ея: „Сущность только понятіе—это значитъ: скелетъ человѣка обладаетъ большей реальностью, чѣмъ живой человѣкъ“. Философія Гегеля, по мнѣнію Фейерба-

ха, есть лишь „раціонализированное умозрительное выраженіе для стараго богословскаго ученія, что природа создана Богомъ, матеріальная сущность—нематеріальной, т.-е. абстрактной сущностью". Въ противоположность Гегелю, Фейербахъ думаетъ, что началомъ философіи должно быть не Абсолютное, но конечное, предметное, дѣйствительное: „Необходимо сводить все сверхъестественное черезъ посредство человѣка на природу и все сверхчеловѣческое черезъ посредство природы на человѣка, но только всегда на основаніи конкретныхъ, историческихъ, эмпирическихъ фактовъ и примѣровъ"; „Философія опять должна соединиться съ естествознаніемъ и естествознаніе съ философіей. Эта связь, основанная на взаимной потребности и внутренней необходимости, будетъ продолжительнѣе, счастливѣе и плодотворнѣе, чѣмъ теперешній неравный бракъ между философіей и богословіемъ". Такимъ образомъ, „философія, это—наука о дѣйствительности во всей ея истинности и цѣльности; содержаніемъ же дѣйствительности является природа въ самомъ общемъ смыслѣ этого слова". И на основной вопросъ своей философіи Фейербахъ отвѣчаетъ такъ: „истинное отношеніе мышленія къ бытію есть слѣдующее: бытіе—субъектъ, мышленіе—предикатъ. Мышленіе обусловливается бытіемъ, а не бытіе—мышленіемъ Бытіе обусловливается самимъ собою"; „что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематеріальный, нечувственный актъ, то, само по себѣ, объективно, есть актъ матеріальный, чувственный". Такимъ образомъ, для Фейербаха дѣйствителенъ исключительно матеріальный, чувственно-воспринимаемый міръ, къ которому принадлежимъ и мы сами, и наше сознаніе и мышленіе, какъ бы они ни казались сверхчувственными, представляютъ собою продуктъ мозга, т. е. матеріи. Иными словами, не матерія есть продуктъ духа, а духъ есть высшій продуктъ матеріи. Такимъ образомъ, философія Фейербаха можетъ быть названа матеріалистической, правда, съ извѣстной оговоркой: „для меня матеріализмъ есть только основа зданія человѣческаго знанія и бытія, но не самое зданіе".

„Матеріализмъ Маркса и Энгельса представляетъ собою гораздо болѣе развитое ученіе, нежели матеріализмъ Фейербаха. Но матеріалистическіе взгляды Маркса и Энгельса развивались въ томъ самомъ направленіи, которое указы-

валось внутренней логикой философіи Фейербаха" (Плехановъ). Другимъ слагаемымъ діалектическаго матеріализма является діалектика *Гегеля*.

По мнѣнію Гегеля, человѣческую жизнь можно сравнить съ діалогомъ въ томъ смыслѣ, что, какъ въ діалогѣ постепенно преобразовываются мнѣнія собесѣдниковъ, такъ, съ жизненнымъ опытомъ, измѣняются и наши взгляды: „это діалектическое движеніе, производимое сознаніемъ въ себѣ самомъ, какъ своемъ знаніи, такъ и въ предметѣ, поскольку для сознанія возникаетъ отсюда новый истинный предметъ, есть именно то, что называется опытомъ". Движеніе мысли состоитъ въ томъ, что мысль, исчерпывающе продумывая опредѣленное понятіе, обнаруживаетъ столкновеніе противоположныхъ опредѣленій, т.-е. противорѣчіе, которое она стремится, далѣе, устранить, объединяя противоположныя опредѣленія. Это движеніе мысли впередъ путемъ обнаруженія и объединенія противорѣчій Гегель и называетъ діалектикой.

Такъ какъ всякое понятіе ограничено, то, мысля его до конца, мы приходимъ къ границамъ его, т.-е. къ отрицанію. Но это отрицаніе означаетъ возникновеніе новаго, болѣе богатаго понятія: отрицаемое понятіе (тезисъ) черезъ отрицаніе (антитезисъ) возводится на степень высшаго единства (синтезъ), объединяющаго данное понятіе съ его противоположностью. Такъ, напримѣръ, мысля понятіе бытія, какъ чистаго бытія, мы приходимъ къ понятію „ничто", и синтезъ обоихъ этихъ понятій даетъ понятіе становленія (Werden). Но такъ какъ бытіе, по Гегелю, есть саморазвитіе понятія, то діалектика понятія является выраженіемъ и саморазвитія бытія.

Смыслъ діалектики Гегеля состоитъ въ томъ, что „высшая ступень есть истина низшей, такъ какъ она заложена въ ней ... Быть отмѣненнымъ, это значитъ быть отрицаемымъ, сохраняемымъ, возвышаемымъ, подобно тому какъ tollere обозначаетъ *поднимать и устранять*" (Куно Фишеръ). Однако, Куно Фишеръ неправъ, отождествляя діалектическій методъ съ методомъ развитія. Діалектическій процессъ отъ простого эволюціоннаго процесса отличается двумя чертами. Во-первыхъ, діалектика представляетъ развитіе, какъ двойное отрицаніе: отрицаніе тезиса и отрицаніе отри-

цанія, т.-е. вновь утвержденіе; иными словами, діалектика представляетъ развитіе путемъ противорѣчій. Во-вторыхъ, діалектика представляетъ развитіе отнюдь не какъ всегда постепенное: „когда хотятъ понять возникновеніе или исчезновеніе чего-либо, то обыкновенно воображаютъ, что уясняютъ себѣ дѣло посредствомъ представленія о постепенности такого возникновенія или уничтоженія. Однако, измѣненія бытія совершаются не только путемъ перехода одного количества въ другое, но также путемъ перехода качественныхъ различій въ количественныя и наоборотъ, т. е. того перехода, который прерываетъ постепенность, ставя на мѣсто одного явленія другое"; „объяснять возникновеніе или уничтоженіе постепенностью измѣненія значитъ сводить все дѣло къ скучной тавтологіи и представлять себѣ возникающее или уничтожающееся въ уже готовомъ видѣ".

2. Діалектическій матеріализмъ, созданный Марксомъ и разработанный Энгельсомъ, въ настоящее время наиболѣе ярко представленъ Плехановымъ и Каутскимъ По мнѣнію Энгельса, вопросъ объ отношеніи между мышленіемъ и бытіемъ, духомъ и природой, т. е. высшій вопросъ философіи и религіи, имѣетъ своимъ источникомъ анимистическія представленія дикаря. Смотря по тому, какой отвѣтъ на этотъ вопросъ дается, философы дѣлятся на два большихъ лагеря—идеалистовъ и матеріалистовъ. Правда, есть еще третій лагерь, агностики, отрицающіе вообще отношеніе совпаденія между мышленіемъ и бытіемъ, но практика, именно, экспериментъ и промышленность, рѣшительно опровергаетъ агностицизмъ: „если мы сможемъ доказать правильность нашего пониманія какого-нибудь явленія природы тѣмъ, что сами сумѣемъ его воспроизвести, вызвать его, создавъ тѣ условія, которыя порождаютъ его, и заставимъ его служить цѣлямъ, то о кантовской непознаваемой „вещи въ себѣ" не можетъ быть и рѣчи". Такимъ образомъ, остаются возможными лишь два вышеупомянутыхъ отвѣта, которые оба утверждаютъ единство бытія и мышленія, съ той лишь разницей, что идеализмъ, напр., Гегеля устанавливаетъ это единство посредствомъ лишь устраненія бытія, матеріи, природы. Иными словами, „и идеализмъ не устанавливаетъ единства бытія и мышленія и не можетъ установить; онъ его разрываетъ. Исходная точка идеалистической филосо-

фіи—„я“, какъ основной философскій принципъ—совершенно ошибочна“ (Плехановъ). Только тезисъ Фейербаха: „истинное отношеніе мышленія къ бытію есть слѣдующее: бытіе—субъектъ, мышленіе—предикатъ. Мышленіе обусловливается бытіемъ, а не бытіе мышленіемъ“ правиленъ, ибо, разъ матеріальное существо оказывается субъектомъ, а мышленіе—предикатомъ, то тутъ не устраняется ни одинъ изъ элементовъ, но оба сохраняются, обнаруживая свое истинное единство: мышленіе есть слѣдствіе и свойство бытія, и законы бытія суть вмѣстѣ съ тѣмъ и законы мышленія. Такимъ образомъ, дѣйствительностью является исключительно матеріальный, чувственно воспринимаемый міръ, и наше мышленіе есть продуктъ мозга: „идеальное есть переведенное и переработанное въ человѣческой головѣ матеріальное“ (Марксъ).

Пока предъ нами обыкновенный германскій матеріализмъ 1840-хъ годовъ. Но Марксъ вноситъ въ этотъ матеріализмъ много своеобразнаго. По мнѣнію Маркса, главный недостатокъ всѣхъ существующихъ до сихъ поръ матеріалистическихъ теорій, включая и теорію Фейербаха, состоитъ въ томъ, что предметъ, дѣйствительность, область чувственнаго опыта, разсматривается только въ формѣ *объекта* или *созерцанія*, но не какъ *человѣческая чувственная дѣятельность*, не какъ *практика*, не *субъективно*. Марксъ думаетъ, что вопросъ, присуща ли человѣческому мышленію объективная истинность,—это вопросъ не теоріи, а практики: практикой долженъ человѣкъ доказать истинность, т. е. дѣйствительность и силу своего мышленія, его „посюсторонность“. Марксъ видитъ разгадку основной философской проблемы въ преобразующей какъ человѣка, такъ и внѣшнія условія, практикѣ: „не удовлетворяясь *абстрактнымъ мышленіемъ*, Фейербахъ апеллируетъ къ *чувственному созерцанію*, но на чувственность онъ не смотритъ, какъ на практическую, чувственно-человѣческую дѣятельность“; „все таинственное, все, что ведетъ теоріи къ мистицизму, находитъ себѣ раціональное разрѣшеніе въ человѣческой практикѣ—и въ пониманіи этой практики“. Такимъ образомъ, матеріализмъ Маркса коренным образомъ измѣняетъ самую постановку философской проблемы: „Философы только различнымъ образомъ объясняли міръ, но задача состоитъ въ томъ, чтобы его измѣнить“.

Матеріализмъ Маркса можно, пожалуй, назвать активнымъ, дѣйственнымъ матеріализмомъ: суть его—чувственно-человѣческая практика, направленная на матеріальный чувственно-воспринимаемый міръ.

Но діалектическій матеріализмъ еще однимъ отличается отъ матеріализма Фейербаха и эпохи Просвѣщенія. Старый методъ изслѣдованія и мышленія, который Гегель называетъ „метафизическимъ", занимался преимущественно *вещами*, какъ данными, неизмѣнными состояніями; ограниченность прежняго матеріализма выражалась въ неспособности представить себѣ дѣствительность, какъ процессъ, какъ матерію, находящуюся въ процессѣ развитія. „Для метафизика вещи и ихъ отпечатки въ мышленіи (понятія) представляютъ собою разрозненные, прочные, неподвижные, разъ на всегда данные предметы изслѣдованія, которые должны быть разсматриваемы одинъ послѣ другого и независимо отъ другого. Онъ мыслитъ непосредственными противоположеніями. Его рѣчь состоитъ изъ да-да, нѣтъ-нѣтъ, а что сверхъ того, то отъ лукаваго.....

Однако, этотъ здравый человѣческій разсудокъ, какимъ бы респектабельнымъ малымъ онъ ни былъ въ домашней области своихъ четырехъ стѣнъ, переживаетъ совершенно изумительныя приключенія, какъ только пускается въ широкій свѣтъ изслѣдованія, и метафизическій образъ мышленія, въ какихъ бы обширныхъ областяхъ, смотря по природѣ предмета, ни былъ законенъ и даже необходимъ, всегда долженъ, раньше или позже, натолкнуться на предѣлъ, по ту сторону котораго онъ впадаетъ въ односторонность, ограниченность, абстрактность и теряется въ неразрѣшимыхъ противорѣчіяхъ, такъ какъ онъ изъ-за отдѣльныхъ вещей не замѣчаетъ ихъ связи, изъ-за бытія не видитъ возникновенія и исчезновенія, и изъ-за покоя забываетъ движеніе, словомъ изъ-за деревьевъ не видитъ лѣса" (Энгельсъ).

Въ противоположность метафизическому методу, діалектика утверждаетъ: міръ надо понимать не какъ комплексъ готовыхъ *вещей*, но какъ комплексъ *процессовъ*, въ которыхъ вещи, кажущіяся намъ неизмѣнными, равно какъ и ихъ мысленныя отраженія въ нашей головѣ, т. е. понятія, проходятъ безпрерывную смѣну возникновенія и уничтоженія; эта смѣна является прогресивнымъ развитіемъ, несмо-

тря на кажущіяся случайности и періоды регресса. Отсюда слѣдуетъ, что мы должны разъ навсегда отказаться отъ абсолютныхъ истинъ и окончательныхъ рѣшеній: пріобрѣтенныя нами познанія неизбѣжно ограничены, обусловлены обстоятельствами, при которыхъ они пріобрѣтаются, и то, что теперь истина, имѣетъ также и свою скрытую ложную сторону, которая проявится впослѣдствіи, а то, что признается ложнымъ, имѣетъ свою истинную сторону, вслѣдствіе которой оно раньше считалось истиной.

Но міръ не только комплексъ процессовъ. „Покуда мы разсматриваемъ вещи въ ихъ безжизненномъ покоѣ, каждую въ отдѣльности, одну возлѣ другой, мы, конечно не наталкиваемся на ихъ противорѣчія... Но совсѣмъ другое дѣло, когда мы разсматриваемъ вещи въ ихъ движеніи, ихъ измѣненіи, ихъ жизни, въ ихъ взаимномъ вліяніи другъ на друга. Тутъ мы сейчасъ же впадаемъ въ противорѣчія. Само движеніе есть противорѣчіе; даже простое механическое движеніе въ пространствѣ должно совершаться лишь такимъ образомъ, что какое-либо тѣло въ одинъ и тотъ же моментъ времени находится на одномъ мѣстѣ и въ тоже время на другомъ мѣстѣ“. (Энгельсъ). Да и „безконечность составляетъ противорѣчіе и полна противорѣчій. Противорѣчіе заключается уже въ томъ, что безконечность должна быть составлена исключительно изъ конечныхъ величинъ“. Наконецъ, „каждое ограниченное существо есть въ каждое мгновенье то и, вмѣстѣ съ тѣмъ, не то, что оно есть... Въ каждое мгновеніе умираютъ клѣточки его тѣла и образуются новыя“. При этомъ въ процессѣ такого развитія, при переходѣ количества въ качество, напримѣръ, при видоизмѣненіи энергіи, или химическихъ измѣненіяхъ, или скачкообразномъ развитіи видовъ въ біологіи (теорія мутацій де-Фриса), неизбѣжны скачки. Такъ діалектическій матеріализмъ усваиваетъ діалектику Гегеля, эту, по выраженію Герцена, алгебру революціи, „поставивъ ее съ головы на ноги“, т.-е. сочетавъ ее съ матеріализмомъ.

Итакъ, основныя идеи діалектическаго матеріализма могутъ быть резюмированы слѣдующимъ образомъ: мышленіе обусловлено бытіемъ, т.-е. матеріей, и міръ (включая сюда человѣка и его мозгъ) есть матерія; матерія есть (временами скачкообразный) процессъ развитія даннаго въ

его противорѣчіе и „сниманія“ этого противорѣчія: отношеніе человѣка къ такъ понимаемому міру—практическое.

3. То, что можно сказать о природѣ, которую мы познали, какъ діалектическій матеріальный процессъ, можно сказать и объ исторіи человѣческаго общества. Въ широкой публикѣ марксизмъ и извѣстенъ, прежде всего, какъ матеріалистическое объясненіе исторіи: „Въ общественномъ производствѣ своей жизни люди наталкиваются на извѣстныя необходимыя, отъ воли независящія отношенія—*отношенія производства*, которыя соотвѣтствуютъ опредѣленной степени развитія ихъ матеріальныхъ производительныхъ силъ. Совокупность этихъ отношеній производства составляетъ *экономическую структуру* общества, реальную основу, на которой возвышается юридическая и политическая надстройка“ (Марксъ). Такимъ образомъ, „анатомія гражданскаго общества“ опредѣляется его экономической структурой, т.-е. отношеніями производства, а развитіе экономіи сводится къ развитію производительныхъ матеріальныхъ силъ: „въ зависимости отъ характера производительныхъ силъ измѣняются и общественныя отношенія производителей другъ къ другу“, при чемъ „развитіе производительныхъ силъ, опредѣляющее собою, въ послѣднемъ счетѣ, развитіе всѣхъ общественныхъ отношеній, опредѣляется свойствами географической среды. Но, разъ возникнувъ, данныя общественныя отношенія сами оказываютъ большое вліяніе на развитіе производительныхъ силъ. Такимъ образомъ, то, что первоначально является слѣдствіемъ, въ свою очередь становится причиной (Плехановъ). По Марксу, географическая среда вліяетъ на человѣка черезъ посредство производственныхъ отношеній, возникающихъ въ данной мѣстности на основѣ данныхъ производительныхъ силъ, первымъ условіемъ которыхъ являются свойства этой среды. Такимъ образомъ, базисомъ общественной жизни являются географическая среда и техника. Что же касается психики, то „на общественныхъ условіяхъ существованія возвышается цѣлая надстройка различныхъ своеобразныхъ чувствъ и иллюзій, взглядовъ и понятій“ (Марксъ). Особенно у первобытныхъ племенъ видно рѣшающее вліяніе бытія на мышленіе.

„На извѣстной степени своего развитія производительныя силы общества вступаютъ въ противорѣчіе съ существующими въ этомъ обществѣ производительными отношеніями или, выражая то же юридическимъ языкомъ, съ имущественными отношеніями, внутри которыхъ они до тѣхъ поръ развивались. Изъ формъ, содѣйствовавшихъ развитію производительныхъ силъ, эти отношенія превращаются въ препятствіе для ихъ развитія. Тогда наступаетъ эпоха соціальной революціи". Такъ постепенныя количественныя измѣненія въ свойствахъ даннаго порядка вещей ведутъ, наконецъ, къ измѣненію качества, т.-е. къ паденію стараго способа производства, являются послѣдовательными эпохами экономическаго развитія общества съ соотвѣтствующими идеологіями: „политическое, правовое, философское, религіозное, художественное и прочее развитіе покоится на экономическомъ. Но всѣ они реагируютъ одно на другое и на экономическій базисъ" (Энгельсъ).

Итакъ, матеріалистическое пониманіе исторіи есть не что иное, какъ примѣненіе къ человѣческому обществу положенія: „бытіе опредѣляетъ мышленіе". При этомъ марксистская соціологія удерживаетъ всѣ черты діалектики, именно, какъ ученіе о развитіи черезъ противорѣчія (первобытный коммунизмъ—частная собственность—соціалистическое государство будущаго; общеизвѣстныя противорѣчія капиталистическаго строя, такъ и ученіе о скачкообразномъ переходѣ количества въ качество—ученіе о соціальной революціи. И, подобно общему міросозерцанію Маркса, его матеріалистическая соціологія также является практической. По его мнѣнію, задача матеріализма въ области исторіи состоитъ „именно въ томъ, чтобы объяснить, какимъ образомъ „обстоятельства" могутъ измѣняться тѣми людьми, которые сами создаются обстоятельствами. И эта задача рѣшалась указаніемъ на производственныя отношенія, которыя складываются подъ вліяніемъ условій, отъ человѣческой воли независящихъ... Измѣненіе этихъ отношеній не можетъ совершаться „автоматически", т.-е. независимо отъ человѣческой дѣятельности, потому что эти отношенія являются отношеніями, устанавливающимися между людьми въ процессѣ ихъ дѣятельности. Но эти отношенія могутъ измѣняться—и очень часто дѣйствительно измѣняются—вовсе не въ томъ напра-

вленіи, въ которомъ люди хотѣли бы измѣнить ихъ“ (Плехановъ). Иначе говоря, „люди сами дѣлаютъ свою исторію, но они до сихъ поръ дѣлали ее—даже внутри отдѣльныхъ обществъ—не по общей волѣ и не по общему плану. Ихъ стремленія взаимно перекрещивались, и именно потому во всѣхъ такихъ обществахъ царствуетъ необходимость, дополненіемъ и внѣшней формой проявленія которой служитъ случайность“ (Энгельсъ). Лишь съ переходомъ могучихъ средствъ производства въ общественную собственность и послѣ общественной организаціи производства „люди вполнѣ сознательно начнутъ сами творить свою исторію, и, только начиная съ этого времени, всѣ причины общественнаго характера будутъ вызывать и желательныя человѣчеству слѣдствія. Совершится скачекъ человѣчества изъ царства необходимости въ царство свободы“ (Энгельсъ), при чемъ свободу онъ видитъ „въ господствѣ надъ природой и самимъ собой,—господствѣ, основанномъ на познаніи естественной необходимости“.

4. Крайне важно выяснить, какъ смотритъ діалектическій матеріализмъ на религію и этику. По мнѣнію Маркса, религія есть общественный продуктъ, и нельзя опредѣлить религіозное чувство, отвлекаясь отъ историческаго хода развитія. Мы должны, говоритъ онъ, свести религіозный міръ къ его свѣтской основѣ и раскрыть внутреннее противорѣчіе послѣдней: „такъ, напримѣръ, послѣ того какъ тайна святого семейства будетъ сведена къ земной семьѣ, послѣдняя должна быть подвергнута теоретической критикѣ и практическому преобразованію“. Первые боги возникли путемъ олицетворенія силъ природы, и, при дальнѣйшемъ развитіи религіи, они принимали все болѣе внѣміровой характеръ. Съ теченіемъ времени, благодаря абстракціи (или фильтраціи), развился монотеизмъ. „Необходимость вычислять періоды разлива Нила создала египетскую астрономію и, вмѣстѣ съ ней, господство греческой касты, руководившей сельскимъ хозяйствомъ“. Въ многочисленныхъ работахъ марксистовъ, изслѣдующихъ важнѣйшія фазы развитія христіанства, повсюду указывается зависимость религіозныхъ представленій отъ производственнаго процесса.

Какова же этика діалектическаго матеріализма? Наиболѣе систематично представилъ этическую проблему съ точки зрѣнія матеріалистическаго пониманія исторіи Каутскій.

Онъ глубоко неудовлетворенъ наиболѣе популярной въ новой философіи этикой Канта. По его мнѣнію, именно этика является слабой стороной философіи Канта. Какъ извѣстно, Кантъ различалъ два міра: міръ явленій и міръ „вещей въ себѣ". При этомъ Канту казалось совершенно невозможнымъ привести въ необходимую связь съ міромъ явленій нравственный законъ: для послѣдняго потребовался внѣвременный и внѣпространственный идеальный міръ свободы, Бога и безсмертія. Нравственный законъ свободенъ отъ чувственнаго міра и имѣетъ чисто формальный характеръ. Этотъ законъ гласитъ: „Поступай такъ, чтобы максима твоей воли могла всегда служить одновременно и принципомъ всеобщаго законодательства". Такова, по мнѣнію Каутскаго, сущность этики Канта. Но нравственный законъ Канта не независимъ отъ чувственнаго міра, но предполагаетъ общество и опредѣленный, именно гармоническій, общественный порядокъ. Далѣе, сверхчувственный міръ подлежитъ рѣшительному отклоненію: „два міра, въ которыхъ живетъ человѣкъ, суть міръ прошлаго и міръ будущаго. Настоящее составляетъ границу обоихъ". Въ общемъ „кантовская критика чистаго разума выбрасываетъ все христіанство за бортъ, но открытіе происхожденія нравственнаго закона, совершенное критикой практическаго разума, благоговѣйно открываетъ ему вновь ворота. Такимъ образомъ, благодаря Канту, философія изъ орудія борьбы противъ существующихъ формъ мышленія и общества превращается въ средство примиренія противорѣчія. Но путь развитія—борьба. Примиреніе означаетъ остановку въ развитіи".

По мнѣнію Каутскаго, нравственный законъ есть соціальный инстиктъ, созданный, подобно другимъ инстинктамъ борьбой за существованіе. Стоя на почвѣ дарвинизма, Каутскій считаетъ нравственный законъ животнымъ инстинктомъ такъ какъ соціальные инстинкты присущи и животнымъ. Но въ человѣческомъ обществѣ самой главной формой борьбы за существованіе является классовая борьба, благодаря которой соціальные инстикты крѣпнутъ внутри ведущаго борьбу класса. Такимъ образомъ, мораль получаетъ классовый характеръ и является продуктомъ опредѣленныхъ общественныхъ условій. Мораль, слѣдовательно, содѣйствуетъ общественному развитію, но лишь постольку, поскольку она связана съ об-

щественной жизнью; когда же эта связь разрывается, тогда мораль, становясь обособленной, независимой отъ общественнаго развитія, превращается изъ необходимаго связующаго звена въ средство невыносимаго стѣсненія всей общественной жизни. Если въ примитивномъ неклассовомъ обществѣ приверженность къ опредѣленнымъ моральнымъ принципамъ является дѣломъ привычки, то въ современномъ обществѣ сохраненіе опредѣленныхъ моральныхъ принциповъ становится уже дѣломъ интереса и производится путемъ принужденія (общественное мнѣніе; физическая и экономическая сила; болѣе совершенная организація; болѣе высокое умственное развитіе; религіозная санкція). Однако, чѣмъ болѣе существуютъ изжитые моральные принципы, въ то время какъ экономическое развитіе создаетъ новыя общественныя потребности, тѣмъ большимъ становится противорѣчіе между господствующей въ обществѣ моралью и жизнью его членовъ. Въ результатѣ, въ отживающихъ общественныхъ классахъ развивается либо цинизмъ, либо лицемѣріе. Что же касается новыхъ классовъ, которымъ принадлежитъ будущее, то, чѣмъ больше сознаютъ они несоотвѣтствіе между своими интересами и существующимъ порядкомъ, тѣмъ сильнѣе растетъ ихъ нравственное негодованіе и нравственный идеализмъ, тѣмъ пламеннѣе создаютъ они новую мораль. Содержаніе послѣдней не вполнѣ ясно, такъ какъ она вытекаетъ не изъ научнаго познанія, но изъ энергичнаго стремленія къ чему-то противоположному существующему. Такимъ образомъ, нравственный идеалъ есть не что иное, какъ противоположность господствующей морали. Онъ въ сущности есть только нѣчто отрицательное: отрицаніе неравенства и эксплоатаціи и требованіе свободы.

Итакъ, нравственный идеалъ есть компексъ стремленій, порожденныхъ отрицательнымъ отношеніемъ къ существующимъ условіямъ, и, какъ средство концентраціи силъ даннаго класса, онъ является могучимъ средствомъ классовой борьбы. Нравственный идеалъ есть не цѣль, но орудіе въ общественной борьбѣ за существованіе. Цѣлью является научно устанавливаемое небходимое будущее общества. Новый строй не только желателенъ или долженъ наступить; онъ необходимъ, онъ неизбѣжно наступитъ. Это научно опредѣляемое экономическое будущее и есть цѣль обществен-

наго развитія; нравственный же идеалъ—не направляющій факторъ соціальнаго развитія, а сила, орудіе или средство.

5. Очень близко къ діалектическому матеріализму стоитъ философія Іосифа Дицгена, разработавшая, главнымъ образомъ, матеріалистическую теорію познанія. По мнѣнію Дицгена, если бы мы захотѣли работу мышленія поставить на научный фундаментъ, то мы въ области знанія вообще пріобрѣли бы для нашей способности сужденія ту же увѣренность, какую наука уже давно пріобрѣла въ спеціальныхъ дисциплинахъ. Разумъ, или способность мышленія, не является какимъ-то мистическимъ предметомъ, воспроизводящимъ ту или другую мысль; наоборотъ, отдѣльныя пріобрѣтенныя опытомъ мысли, въ контактѣ съ мозговымъ актомъ, создаютъ разумъ, и мышленіе есть животная работа, которая точно такъ же, какъ и всякая другая работа, не можетъ функціонировать безъ матеріала. Міръ въ себѣ есть не что иное, какъ цѣлое въ его явленіяхъ, содержащее въ себѣ и ту часть міровыхъ явленій, которую мы называемъ разумомъ, духомъ, способностью мышленія, и которая имѣется въ дѣйствительности на лицо только во всей совокупности своихъ проявленій. Такимъ образомъ, не способность мышленія создаетъ мысли, но, наоборотъ, изъ отдѣльныхъ мыслей образуется понятіе способности мышленія, и какъ способность зрѣнія есть сумма нашихъ зрительныхъ актовъ, такъ и способность мышленія есть лишь сумма нашихъ мыслей, которыя, въ качествѣ практическаго разума, служатъ матеріаломъ, изъ котораго нашъ мозгъ создаетъ, какъ понятіе, а не реальность чистый разумъ.

Мышленіе дано фактически, разумъ существуетъ, но его бытіе связано, какъ однородное, въ качествѣ части всего бытія, со всѣмъ міромъ. Это кардинальный пунктъ здравой логики. Всѣ вещи должны быть понимаемы діалектически, т.-е, какъ вещи, существующія въ одновременной связи съ другими вещами и, въ то же время, какъ слѣдующія одна за другой во времени. Вещи неотдѣлимы одна отъ другой, и вещество и духъ, матерія и сила суть лишь различныя названія различныхъ качествъ одной и той же вселенной, различныя названія вещей и ихъ явленій. Дѣло не въ томъ, что первое и что послѣднее; дѣло въ томъ, что одно не можетъ быть безъ другого и безъ связи со всѣмъ цѣлымъ. Иными словами, міръ существуетъ

только во взаимной связи, и вещь, вырванная изъ связи, перестаетъ существовать. Всѣ вещи суть вещь: онѣ связаны другъ съ другомъ. Вселенная, универсумъ, абсолютъ есть причина себя самого и причина всѣхъ вещей.

Философія І. Дицгена можетъ быть названа діалектическимъ монизмомъ въ томъ смыслѣ, что основное понятіе ея—вселенная, мыслимая, какъ діалектическая связь отдѣльныхъ вещей. Но, вмѣсто слова монизмъ, мы можемъ написать и слово матеріализмъ, такъ какъ Дицгенъ говоритъ о „мозговой работѣ“. Понятно, почему Марксъ и Энгельсъ считали его взгляды родственными своимъ. Совпадаютъ и ихъ практическіе взгляды: „Наши надежды на спасенье построены не на религіозной основѣ, а на крѣпкой матеріальной основѣ... Трудъ—вотъ евангеліе будущаго“; „соціалдемократія въ томъ отношеніи истинная религія, что она уже больше не стремится достигнуть общепонятныхъ цѣлей какимъ-то фантастическимъ путемъ молитвъ, благихъ намѣреній и воздыханій, а домогается ихъ путемъ реальнымъ, дѣйствительнымъ, сознательно и ясно, путемъ общественно организованнаго физическаго и умственнаго труда“. Главную заслугу Дицгена можно видѣть въ томъ, что онъ поставилъ діалектическій матеріализмъ на фундаментъ теоріи познанія и развилъ общую космическую діалектику. Въ этомъ смыслѣ онъ дополняетъ марксистовъ.

6. Стараясь быть объективными въ изложеніи, мы не станемъ прерывать его критическими замѣчаніями. Эти замѣчанія мы лучше замѣнимъ инымъ: перечисленіемъ тѣхъ пунктовъ, которые въ данной системѣ особенно подвергаются обстрѣлу, и указаніемъ тѣхъ выходовъ, къ которымъ идутъ отпадающіе отъ нея.

Весь діалектическій матеріализмъ въ его цѣломъ подвергается самой ожесточенной критикѣ, но особенно вниманіе привлекается къ самой разработанной части его—матеріалистическому объясненію исторіи. Цѣлый рядъ мыслителей подвергаетъ критикѣ теорію „надстройки“, при чемъ подчеркивается вліяніе идеологіи на матеріальный „базисъ“, и неясность понятія „производства“ и „производительныхъ силъ“; кромѣ того, спеціалисты-экономисты стремятся доказать отсутствіе роста соціальныхъ противорѣчій и отрицаютъ необходимость революціонныхъ скачковъ. Также сравнительно большой критикѣ подвергается матеріалистиче-

ская этика, при чемъ стремятся доказать коренное различіе между „существующимъ“ и „долженствующимъ быть“, а также обосновать абсолютный характеръ нравственныхъ нормъ. Наконецъ, стремятся показать, что подобный характеръ нравственныхъ нормъ можетъ быть обоснованъ не эмпирически, но лишь на почвѣ метафизики и религіи.

Гораздо менѣе вниманія удѣляется чисто философской части діалектическаго метода. Противъ діалектики вообще стремятся использовать тѣ аргументы, которые были выдвинуты противъ Гегеля Тренделенбургомъ и Гартманомъ, но кромѣ того, обыкновенно еще доказываютъ несовмѣстимость діалектики съ матеріализмомъ. Что же касается матеріализма, то обычно критикуютъ его, пользуясь аргументами идеалистической гносеологіи Беркли и Канта.

Гносеологія и этика Канта, вообще, являются опорнымъ пунктомъ для „критиковъ Маркса“. Онѣ служатъ соблазномъ и для многихъ марксистовъ, начиная съ Бернштейна и кончая Форлендеромъ, къ тому, чтобы обосновать марксизмъ на философіи Канта. Однако, если мы вспомнимъ, что именно противъ идеализма и агностицизма Канта, а также противъ его ученія о нравственномъ мірѣ свободы и категорическомъ императивѣ возставали классики марксизма, то мы признаемъ, что подобное „обоснованіе марксизма“ на самомъ дѣлѣ является „кризисомъ марксизма“. Кантъ обыкновенно является лишь только первой станціей пути „отъ марксизма къ идеализму“, пути, который въ Россіи продѣлали, напримѣръ, Струве, Булгаковъ, Бердяевъ и др.

Гораздо ближе къ діалектическому матеріализму иной путь. Діалектическій матеріализмъ утверждаетъ, что міръ есть матеріальный *процессъ*. Но мыслить міръ не какъ вещь, но какъ процессъ, пожалуй, значитъ мыслить міръ энергетически, и самъ Энгельсъ любилъ часто пояснять свои мысли на законѣ превращенія энергіи, по которому все движеніе въ природѣ сводится къ безпрерывному процессу превращенія одной формы въ другую. Діалектическій матеріализмъ близокъ къ энергетической философіи.

7. Знакомство съ позитивной философіей О. Конта можетъ быть составлено слѣдующимъ образомъ: 1) *Геффдингъ*, Исторія новѣйшей философіи, Спб. 1900, стр. 280—318; 2) *Милль*, Огюстъ Контъ и позитивизмъ (съ статьями о Контѣ *Спенсера* и *Уорда* и русской *библіографіей*, М. 1897; 3) *Риголажъ*, Изложеніе

соціологіи Конта (2 перв. лекціи изъ *Cours de philosophie positive*), Спб. 1898. 4) *Лесевичъ*, Опытъ критическаго изслѣдованія основоначалъ позитивной философіи (особ. гл. I), С.П Б. 1877. Философскіе взгляды *Маркса* можно узнать по слѣдующимъ источникамъ: 1) *Mering, Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, B.I-II. Stuttgart, 1902* (особ. „*Differenz d.demokrit. u. erikur. Naturphilos*" и „*Die heilige Familie*"); 2) *Марксъ*, Нищета философіи, М. 1905; 3) *Марксъ*, Къ критикѣ политич. экономіи (предисловіе); 4) *Марксъ*, Капиталъ, т. I (предисловіе ко 2-му изданію). Систематическое, хотя въ полемической формѣ, изложеніе діалектическаго матеріализма даетъ *Энгельсъ, Herrn Eug Durings Umwolsung der Wissenschaft*" (нѣск. русск. перевод.) Крайне важно: *Энгельсъ*, Людвигъ Фейербахъ и выходъ изъ классической нѣмецкой философіи (въ приложеніи очень важные тезисы *Маркса* о Фейербахѣ; лучше всего брать переводъ Плеханова съ его предисловіемъ и примѣчаніями). О *Фейербахѣ* см. *Іодль*, Л. Фейербахъ (особ. гл. I—II), С.П Б. 1905. Изъ сочиненій Фейербаха особенно важны для цѣлей читателя тѣ, которыя собраны во 2-мъ томѣ изд. Болина и Іодля (*Stutty.* 1903); въ случаѣ недостатка времени можно ограничиться: „*Vorlaufige Thesen zur Reform d Philos* Съ діалектикой Гегеля можно познакомиться такъ: 1) *Куно Фишеръ*, Гегель, ч. 1. Спб. 1901, гл. 13—32; 2) *Дебольскій*, О діалектическомъ методѣ, Спб. 1872; 3) *Гегель*, Логика, Пгр. 1916. Изъ сочиненій позднѣйшихъ марксистовъ наиболѣе важны: 1) *Плехановъ*, Основные вопросы марксизма, Спб. 1908; 2) *Plexanov, Beitrage zur Gesch. d. Materialismus*; 3) *Каутскій*, Этика и матеріалистическое пониманіе исторіи, М. 1906; 4) *Мерингъ*, Объ историческомъ матеріализмѣ, Пгр. 1906; 5) *Деборинъ*, Введеніе въ философію діалектическаго матеріализма (съ предисловіемъ Плеханова), Пгр. 1916; 6) *Плехановъ*. Къ монистическому взгляду на исторію. Сочиненія Дицгена: 1) „Завоеванія философіи" и Письма о логикѣ (основное сочиненіе), Спб. 1906; 2) *Streifzuge eines Sozialisten in das Gesiet der Erkenntnisstheorie;* 3) *Das Wesen d. menschlichen Kopfarbeit* (ранняя работа) О немъ: *Унтерманъ*, Антоніо Лабріола и Іосифъ Дицгенъ, Спб. 1907 г. Наиболѣе видные изъ критиковъ марксизма: 1) *Масарикъ*, Философія и соціологическія основанія марксизма, М. 1900: 2) *Вольтманъ*, Историческій матеріализмъ, Спб. 1901. 2) *Штамлеръ*, Хозяйство и право, С.П.Б. 1907; 4) *Бернштейнъ*, Проблемы соціализма и задачи соціалъ-демократіи, 1901; 5) *Булгаковъ*, Отъ марксизма къ идеализму, Спб. 1903. Спеціальную критику *діалектическаго* матеріализма см: 1) *Житловскій*, Матеріализмъ и діалектическая логика, М. 1907, 2) *Делевскій*, Діалектика и математика, М. 1906. Общую критику матеріализма вообще см: 1) *Челпановъ*. Мозгъ и душа; 2) *Паульсенъ*, Введеніе въ философію; 3) *Ланге*, Исторія матеріализма, т. I-II, Спб. 1898. Для кантіанскаго марксизма характерны: *Staudinger, Ethik und Politik, 1899*; *K. Vorlander, ‚Kant und Sozialismus. 1900* и его же, *Die neukantische Bewegung im Sozialismus 1902. Ср. Деборинъ*, Введеніе въ философію діалектическаго матеріализма, Пгр 1916 (метакритика марксизма).

8. Для желающихъ работать далѣе по діалектическому матеріализму можно указать слѣдующія темы:

1) Общая характеристика основныхъ моментовъ въ исторіи матеріализма новаго времени (*Виндельбандъ, Исторія новой философіи, т. I-II*: *Plechanov, Beitrage*); *2) Элементы матеріализма въ спинозизмѣ* (*Plehanov, Beitrage*; *Erhardt, Die Philosophie d. Spinoza. Leipz. 1908*; *Spinoza, Ethica*) *3) Французскій матеріализмъ XVI в.* (*Plechanov, op. cit.*; *Ланге, Исторія матеріализма, т. I*; *De la Mettrie, L' homme machine*; *Деборинъ,*) *4) Основные моменты въ исторіи діал. метода* (*по источникамъ книги Дебольскаго;* 5) *Діалектика Гегеля въ его „Логикѣ"*; 6) *Діалектика въ „Феноменологіи Духа"*; 7) *Генетическая и историческая связь Фейербаха*

съ *Гегелемъ (Feuerbach, Werke, B. II; Іодль, op. cit.*, гл. I; *Вл. Соловьевъ* Кризисъ зап. филос.) *Генезисъ философскихъ взглядовъ Маркса* (по изд. Меринга); 9) *Сравненіе матеріализма Энгельса съ философіей Фейербаха* (*Энгельсъ.* Фейербахъ; *Handwörterbuch d. staatswissench.*, V, статья Диля; *Плехановъ*, Осн вопр., марксизма; *Фейербахъ*); 10) *Сравненіе діалектическаго метода въ „Анти-Дюрингѣ“ съ діалектикой Гегеля*; 11) *Неправильности въ пониманіи матер. объясненія исторіи по источникамъ книги Бельтова: Критика нашихъ критиковъ*; 12) *Споръ Менгера съ Бартомъ*: 13) *Дарвинизмъ и этика марксизма* (по книгѣ Каутскаго и Вольтмана); 14) *Ученіе Каутскаго о нравственномъ идеалѣ*; 15) *Примѣры матеріалистическаго объясненія культурныхъ явленій* (по источникамъ, указаннымъ у Плеханова въ Осн. в. м.); 16) *Укажите, на что въ марксизмѣ сильнѣе всего нападаютъ критики его*; 17) *Чего ищутъ у Канта Бернштейнъ и Форлендеръ?* 17) *Что критикуютъ въ Кантѣ Энгельсъ, Каутскій и Деборинъ?* 18) *Дайте списокъ важнѣйшихъ возраженій противъ матеріализма*; 19) *Критика діалектическаго метода Hartmann, Die dialekt. Methode*; *Trendelenburg, Ueb. dial. Meth.*; *Житловскій*): 20) *Законъ превращенія энергіи въ философіи Энгельса*; 21) *Сравните матеріализмъ Дицгена и Энгельса*; 22) *Сравните діалектику Дицгена и Энгельса* 23) *Прослѣдите по раннимъ работамъ Богданова* (Основн. элем. истор. взгляда на прир; Познаніе съ историч. точки зрѣнія) *мотивы его тяготѣнія къ Энергетикѣ.*

III. Энергетика.

1. Матеріализмъ объясняетъ все существующее, исходя изъ понятія матеріи, но наиболѣе популярный нынѣ діалектическій матеріализмъ самую матерію разсматриваетъ какъ процессъ. Энергія и сила есть основное понятіе, къ которому мы приходимъ, какъ въ области внутренняго опыта, такъ и въ области внѣшняго опыта, такъ какъ основное ощущеніе—ощущеніе того, что оказываетъ противодѣйствіе и производитъ измѣненіе, т. е. ощущеніе силы, представляемой по аналогіи съ чувствомъ напряженія. Всякую матерію мы знаемъ лишь постольку, поскольку она оказываетъ извѣстное сопротивленіе и обнаруживаетъ силу. Поэтому мы понимаемъ матерію, только какъ силу. Но матерія неуничтожима, такъ какъ мы знаемъ что, при измѣненіи формы матеріи, вѣсъ ея не измѣняется. Но вѣсъ есть обнаруженіе силы. Слѣдовательно, сила неуничтожима. Сохраненіе силы является тѣмъ принципомъ или постулатомъ, на который опираются всѣ изслѣдованія, и предметъ эмпирической науки—открывать частные переходы между различными формами силы. Законъ сохраненія силы совпадаетъ съ закономъ причинности. Правда, развитію духа нельзя объяснить рядомъ дедукцій изъ сохраненія силы, но возможно, что его физическая сторона, физическое измѣненіе физическаго органа, допускаетъ подобное объясненіе, такъ какъ тѣ явленія, которыя воспринимаются субъективно въ видѣ измѣненій сознанія, воспринимаются объективно, какъ нервные процессы, т. е. какъ процессы движенія. Такъ уже давно Спенсеръ вводилъ въ философію понятіе силы.

Законъ сохраненія силы былъ открытъ Робертомъ Майеромъ (1814—1878). По мнѣнію Майера, изъ „закона достаточнаго

основанія“ слѣдуетъ, что слѣдствіе не можетъ содержать въ себѣ больше, чѣмъ причина: causa aequat effectum. Такимъ образомъ, между исчезнувшей причиной и возникшимъ слѣдствіемъ должно существовать постоянное количественное равенство: „если я говорю, что теплоту можно превратить въ движеніе и наоборотъ, то это должно означать только то, что между теплотой и движеніемъ (и наоборотъ) существуютъ одни и тѣ же количественныя отношенія“. Изъ всего этого слѣдуетъ, что существуетъ единая сила. проявляющаяся въ различныхъ формахъ, которыя стоятъ другъ къ другу въ опредѣленномъ количественномъ отношеніи. Въ работахъ Гельмгольца и Джоуля законъ сохраненія силы окончательно сталъ на твердую почву.

При этомъ надо отмѣтить двѣ тенденціи въ вышеприведенныхъ разсужденіяхъ: во-первыхъ, понятіе силы носило обыкновенно достаточно выраженный теологическій характеръ: Спенсеръ учитъ объ Абсолютной Силѣ, Майеръ боролся съ матеріализмомъ, Джоуль выводилъ постоянство количества силы отъ Бога; во-вторыхъ, понятіе силы, по мѣрѣ того, какъ оно подвергается анализу физиковъ, начинаетъ замѣняться инымъ понятіемъ—энергіи.

Постепенно цѣлый рядъ мыслителей стремится использовать понятіе энергіи въ философскихъ цѣляхъ. Въ настоящее время Лейпцигскій химикъ Оствальдъ (1853—1917) сдѣлалъ попытку построить все міросозерцаніе въ его цѣломъ на понятіи энергіи. Основной трудъ Оствальда „Натурфилософія“ является классической книгой въ области современной энергетической философіи.

2. Система Оствальда можетъ быть раздѣлена на 3 части: въ первой онъ излагаетъ свои взгляды на научное познаніе, во второй излагаетъ ученіе объ энергіи, въ третьей прилагаетъ это ученіе къ біологіи, психологіи, эстетикѣ и этикѣ.

Оствальдъ подъ философіей понимаетъ „совокупность извѣстныхъ общихъ соотношеній“. По его мнѣнію, философія должна строиться только изъ тщательно провѣреннаго матеріала и является чисто эмпирической наукой, отказывающейся отъ претензіи на достиженіе абсолютной истины. Философія должна основываться на опытѣ. Опытъ же есть сумма нашихъ переживаній, подвергнутыхъ оцѣнкѣ, или переработкѣ. Наиболѣе существеннымъ въ немъ является

способность дѣйствовать цѣлесообразно на основаніи предвидѣнія будущаго. Эту способность мы пріобрѣтаемъ при помощи сравниванія сходныхъ переживаній и образовыванія общихъ понятій. Понятіе есть общее правило, по которому мы наблюдаемъ опредѣленныя особенности явленія, и такъ какъ, въ случаѣ существованія нѣкоторыхъ изъ элементовъ какого-нибудь понятія, мы можемъ высказать предположеніе о существованіи всего явленія, то этимъ объясняется возможность умозаключеній и индукціи, т. е. умозаключенія отъ данныхъ фактовъ опыта къ будущимъ. Результаты образованія понятій отпечатлѣваются въ нашей рѣчи, но въ рѣчи они имѣютъ несовершенный и неопредѣленный характеръ. Поэтому для отысканія и сохраненія опредѣленныхъ и ясныхъ понятій мы должны искать другой путь. Съ этой цѣлью мы подвергнемъ наши понятія анализу, чтобы дойти до „элементовъ понятій“. Такими элементами являются зрительныя, слуховыя, кожныя, внутреннія и мускульныя ощущенія. Однако, эти ощущенія являются, на самомъ дѣлѣ, чѣмъ-то расплывчатымъ, дающимъ безчисленныя группы элементовъ съ безконечнымъ числомъ составныхъ частей. Неудовлетворенные подобной „химіей“, мы обращаемся къ изслѣдованію наиболѣе простыхъ операцій нашего духа, т. е. къ внутреннему опыту: „какія наши переживанія мы объединяемъ подъ именемъ внѣшняго міра?“. Отвѣтъ: тѣ, возникновенію которыхъ содѣйствуютъ наши органы чувствъ, благодаря чему эти переживанія не зависятъ отъ нашей „внутренней“ воли.

Какія же, спросимъ еще разъ, понятія являются самыми простыми или элементарными? Чѣмъ элементарнѣе понятіе, тѣмъ больше объемъ его, и самое общее понятіе— самое элементарное. Первое понятіе, которое мы получаемъ изъ непрерывнаго потока нашихъ переживаній, есть понятіе вещи: усваивая данное переживаніе въ его отличіи отъ другихъ, мы получаемъ понятіе вещи, могущее быть примѣненнымъ ко всѣмъ нашимъ переживаніямъ. Устанавливая отношенія явленій между собою или систематизируя ихъ, мы назовемъ совокупность такихъ систематизированныхъ явленій многообразіемъ. Законы многообразій нашихъ переживаній выражаются черезъ время и пространство, т. к. въ нихъ систематизируются наши переживанія. Время есть непрерывное, простое, въ одну сторону (отъ „раньше“ къ

„позже“) направленное многообразіе; пространство же есть непрерывное, но кратное (отъ одной точки къ другой ведетъ много, а не одинъ, путей) многообразіе, сложное, но особыми сложными законами дѣленія. Всѣ дѣйствительныя многообразія могутъ быть систематизированы и связаны другъ съ другомъ въ своихъ частяхъ: односторонне безпредѣльное и единообразно систематизированное многообразіе является рядомъ чиселъ.

Установивъ различія и связавъ явленія, мы переходимъ къ сравненію ихъ, какъ опредѣленныхъ напряженій (интенсивностей) и величинъ. Тѣ непрерывныя многообразія, которыя не могутъ быть, вслѣдствіе различія своихъ частей, подвергнуты дальнѣйшему анализу, называются напряженіями; тѣ же многообразія, которыя можно разлагать на равныя части и связывать съ понятіемъ числа, называются величинами. Пространство и, при извѣстныхъ предпосылкахъ, время являются величинами, и въ нихъ, какъ въ особыхъ многообразіяхъ, располагаются всѣ наши переживанія. Время и пространство суть пріобрѣтенныя въ теченіе жизни безчисленныхъ поколѣній и вполнѣ, благодаря наслѣдственности, укрѣпившіяся формы, въ которыхъ предъ нами является нашъ опытъ, и которыя въ настоящее время вполнѣ достаточны для объединенія и систематизаціи нашихъ переживаній.

3. Выяснивъ понятіе опыта, спросимъ, что есть самое общее въ явленіяхъ внѣшняго міра (что есть самая общая субстанція), и чѣмъ эти явленія отличаются другъ отъ друга (что есть самая общая акциденція). „Отвѣтъ на эти два вопроса можетъ быть данъ при современномъ состояніи нашихъ знаній въ одномъ словѣ. Это слово *энергія*“. Всѣ явленія природы могутъ быть подчинены понятію энергіи; все, что мы знаемъ о внѣшнемъ мірѣ, мы можемъ изобразить въ видѣ утвержденій, относящихся къ существующимъ энергіямъ. Понятіе энергіи есть, поэтому, самое общее понятіе, включающее въ себя не только проблему субстанціи, но и проблему причинности. Что же такое энергія?

Будемъ исходить изъ понятія работы. Работа есть величина, которая можетъ быть перенесена съ одного мѣста на другое и можетъ претерпѣвать превращенія. При всѣхъ этихъ превращеніяхъ работы наблюдается законъ сохраненія содержанія ея, гласящій, что при всякомъ пре-

вращеніи количество работы не можетъ быть увеличено. Работа и все то, что изъ работы возникаетъ и въ нее превращается. называется энергіей, и, при всѣхъ превращеніяхъ, полное количество существующихъ энергій остается неизмѣннымъ. Вся дѣятельность нашихъ органовъ чувствъ, отъ которой и зависитъ наше понятіе о внѣшнемъ мірѣ, происходитъ всегда только потому, что въ нихъ производится работа, т. е. ихъ энергія подвергается превращеніямъ. „Наша картина міра зависитъ отъ того, какія энергіи мы въ состояніи воспринимать такъ, чтобы ихъ работа была переведена въ наше сознаніе въ видѣ ощущенія".

Какова энергетическая картина міра? Какъ понять матерію и тѣла съ точки зрѣнія энергетики? Твердое тѣло обладаетъ, прежде всего, опредѣленной формой, которую, вслѣдствіе упругости, стремится сохранить, что является необходимымъ слѣдствіемъ закона сохраненія энергіи. Энергія, поглощаемая упругимъ тѣломъ при измѣненіи формы его, называется энергіей формы, къ которой близко стоитъ энергія объема. „Мы ощущаемъ ту работу, которая необходима для измѣненія формы и объема тѣла, и это есть признакъ твердаго тѣла". Наконецъ, явленія тяжести обнаруживаютъ существованіе въ тѣлѣ нѣкотораго количества работы, зависящаго отъ мѣста, занимаемаго тѣломъ: чтобы поднять его, мы должны придать ему работу; когда оно падаетъ, оно совершаетъ работу; нѣтъ движенія безъ затраты энергіи, нѣтъ perpetuum mobile, точнѣе, automobile. Факты тяготѣнія также сводятся къ энергіи: „два или сколько угодно тѣлъ, раздѣленныхъ въ пространствѣ, заключаютъ опредѣленную энергію разстоянія, которая имѣетъ наибольшую свою величину при наибольшемъ разстояніи". Оствальдъ, кромѣ вышеназванныхъ энергій формы, объема и разстоянія, останавливается еще на энергіяхъ поверхности и движенія. Энергія движенія зависитъ отъ скорости и массы: „въ научной рѣчи слово масса не имѣетъ другого значенія кромѣ этого отношенія къ энергіи движенія. Опредѣленіе,

которое мы вездѣ встрѣчаемъ, и даже въ лучшихъ учебникахъ, и согласно которому масса есть количество матеріи, является вредной безсмыслицей". Итакъ, всѣ свойства матеріи могутъ быть сведены къ энергіи: масса—способность къ энергіи движенія; вѣсъ – видъ энергіи положенія; заполненіе пространства—энергія объема; внѣшній видъ—энергія формы и поверхности.

Наука стремится изобразить существующія многообразія такъ, чтобы въ соображеніе были приняты лишь такіе элементы, которые на самомъ дѣлѣ находятся въ подлежащихъ изображенію явленіяхъ и могутъ быть въ нихъ доказаны; всѣ же непровѣренные элементы должны быть удалены. Этимъ исключаются всѣ гипотетическіе физическіе образы и, въ первую очередь, механическія модели тепловыхъ явленій. Оствальдъ настаиваетъ на разнородности характера многообразій различныхъ энергій: мы можемъ говорить о равенствѣ ихъ лишь въ томъ смыслѣ, что онѣ, при превращеніи ихъ въ одну какую-либо общую во всѣхъ случаяхъ форму энергіи, даютъ равное количество послѣдней; но это и есть единственное равенство, между ними существующее, такъ какъ во всѣхъ другихъ отношеніяхъ они различны. То же самое относится и къ другимъ родамъ энергіи.

Итакъ, мы можемъ подвести подъ понятіе энергіи всѣ физическія явленія, данныя намъ въ опытѣ, и внѣ законовъ энергіи мы не находимъ въ нашемъ опытѣ никакихъ процессовъ. Матерія разложилась на пространственно соподчиненный комплексъ извѣстныхъ энергій. Если до сихъ поръ сохранялся дуализмъ матеріи и ея силъ, то это было обусловлено, прежде всего, тѣмъ, что неизвѣстна была причина, почему различныя „силы" должны оставаться пространственно связанными, если онѣ не удерживаются какимъ-ни-

будь „носителемъ“, независимымъ отъ нихъ. Правда, a priori причина ихъ связи не можетъ быть указана, a posteriori мы можемъ убѣдиться въ томъ, что можемъ познать только такія сочетанія энергіи, гдѣ есть эта связь. Мы можемъ, слѣдовательно, признать, что возможны оба случая, какъ совмѣстное присутствіе, такъ и отсутствіе энергіи тяжести и энергіи движенія, т.-е. массы, но мы знаемъ, что можемъ познать только тотъ случай, когда это совмѣстное присутствіе на лицо.

Мы отвѣтили на вопросъ, что такое міръ. Теперь предъ нами второй вопросъ: какъ происходятъ явленія, т.-е., иными словами, какъ превращается энергія. Для механическихъ явленій этотъ вопросъ сводится къ проблемѣ равновѣсія. Равновѣсіе существуетъ въ такихъ образованіяхъ, въ которыхъ никакое возможное измѣненіе не связано съ уменьшеніемъ механической энергіи; при этомъ всюду всегда происходятъ именно такіе процессы, процессы, которые приближаютъ къ состоянію равновѣсія, и только благодаря солнцу, согрѣвающему и выпаривающему воду, нѣтъ еще на землѣ устойчиваго механическаго равновѣсія, т.-е. покоя.

Говоря о всѣхъ формахъ энергіи, мы можемъ формулировать общій законъ совершающагося такъ: для того, чтобы что-либо произошло въ существующихъ энергіяхъ, должны существовать различія въ степени интенсивности, при чемъ покоющаяся энергія не приходитъ самопроизвольно въ движеніе. Такъ какъ теплота есть покоющаяся энергія, которая уравнивается, не образуя другихъ свободныхъ энергій, то всѣ процессы на землѣ протекаютъ такимъ образомъ, что количества энергіи, свободныя или годныя къ употребленію, непрерывно уменьшаются.

Весь нашъ сложный міръ состоитъ изъ компенсированныхъ интенсивностей, иными словами, сложныхъ равновѣсій: только такія энергіи могутъ сохраняться въ видѣ пространственно обособленныхъ явленій, которыя, будучи связаны съ другими энергіями, образуютъ сложное равновѣсіе, въ которомъ внезапныя измѣненія интенсивности одной формы уравновѣшиваются такими же измѣненіями интенсивности другой формы. „Такъ все болѣе исчезаетъ потребность въ традиціонномъ носителѣ различныхъ энергій, и одновременно исчезаетъ матерія, уступая мѣсто энергіи.“ Въ свѣтѣ ученія объ энергіи получаютъ совершенно новое

освѣщеніе основныя философскія понятія субстанціи и причинности. Именно энергія, принимая во вниманіе законъ ея сохраненія, является субстанціей въ самомъ настоящемъ смыслѣ этого слова; масса же есть лишь емкость энергіи движенія. Съ другой стороны, законы энергіи являются законами причинности. Законъ причинности можетъ быть формулированъ такъ: „безъ эквивалентнаго превращенія одной или нѣсколькихъ формъ энергіи въ другія ничто совершиться не можетъ“.

4. Характернымъ признакомъ всѣхъ живыхъ существъ является потокъ энергіи, и процессы жизни суть только процессы энергіи. При этомъ организмы обладаютъ тѣмъ свойствомъ, что сами пріобрѣтаютъ тотъ запасъ энергіи, который имъ необходимъ для сохраненія своего стаціонарнаго состоянія (т. наз самосохраненіе). Организмъ есть комплексъ химическихъ энергій, превращенія которыхъ въ другія формы энергіи регулируются такъ, что всегда получается стаціонарное состояніе; всѣ другія формы энергіи, возникающія въ организмѣ, въ особенности всѣ работы, производимыя во-внѣ, обусловлены превращеніемъ химической энергіи. Скорость превращенія этой энергіи организмами въ другія формы, которыми они пользуются, регулируется тремя средствами: температурой, пространственными отношеніями регулирующихъ веществъ и катализомъ т. е. присутствіемъ особыхъ веществъ. Съ помощью своего запаса энергій организмъ сохраняется, растетъ и размножается. Всѣ явленія жизни цѣлесообразны, что объясняется самодѣятельнымъ подборомъ того, что наиболѣе приспособлено къ даннымъ условіямъ вслѣдствіе естественнаго исчезанія всего неприспособленнаго или нецѣлесообразнаго. Въ конечномъ счетѣ, вопреки виталистамъ, мы должны и здѣсь свести вопросъ на физическія и химическія средства.

Среди проблемъ жизни одной изъ важнѣйшихъ является раздражимость живыхъ существъ, т. е. способность ихъ реагировать на воздѣйствія со стороны. Это свойство, по мнѣнію Оствальда, присуще всякому естественному образованію, такъ какъ въ каждомъ такомъ образованіи измѣняются, при внѣшнемъ воздѣйствіи, отношенія энергіи. Въ данномъ случаѣ раздраженіе освобождаетъ въ нервномъ окончаніи химическій процессъ, который субстанціей нерва распростра-

няется дальше и въ другомъ концѣ его вызываетъ соотвѣтствующее измѣненіе воспринимающаго аппарата; работа, произведенная въ нервѣ при воздѣйствіи на него раздражителя, переходитъ въ другой родъ энергіи, такъ какъ нервъ на всемъ своемъ протяженіи обладаетъ свойствомъ превращать сообщенную ему энергію самаго различнаго рода въ нѣкоторую неизвѣстную намъ энергію, которую мы называемъ нервной энергіей. При этомъ опредѣленные процессы оставляютъ въ организмахъ такіе слѣды, которые благопріятствуютъ повторенію этихъ процессовъ. Въ болѣе общихъ своихъ формахъ это свойство представляетъ собой приспособленіе и наслѣдственность, а въ наиболѣе развитой своей формѣ—сознательную память. Пользуясь аналогіями нѣкоторыхъ химическихъ соединеній, Оствальдъ объясняетъ наслѣдственность и память, какъ химическую особенность.

Какое же существуетъ отношеніе между духовными явленіями и понятіемъ энергіи? Нѣтъ духовнаго процесса, который бы не сопровождался потерей энергіи. Это ведетъ насъ къ признанію, что въ духовныхъ процессахъ возникаетъ и подвергается различнымъ превращеніямъ особый родъ энергіи, который мы назовемъ пока духовной энергіей. Выражаясь точнѣе, мы назовемъ ее прежней же нервной энергіей, если подъ послѣдней понимать ту форму энергіи, которая дѣйствуетъ во *всемъ* нашемъ нервномъ аппаратѣ. Если дѣятельность нервной энергіи вызывается внѣшними раздраженіями, возникаютъ ощущенія; если нервные процессы сами освобождаются въ почти неограниченномъ количествѣ, мы имѣемъ мысли; всякое содѣйствіе току энергіи вызываетъ удовольствіе, а всякое нарушеніе его—неудовольствіе. Такимъ образомъ, ощущеніе разсматривается какъ возникновеніе нервной энергіи на счетъ внѣшней. Ощущеніе можетъ или непосредственно вызвать реакцію, такъ что наступаетъ дѣйствіе, т. е. выдѣленіе организмомъ энергіи наружу, или вступающая нервная энергія тратится на то, чтобы, съ помощью процесса разряженія, превратить существующіе запасы энергіи, вѣроятно, химической, въ новую, нервную энергію, переходящую въ центральный органъ. Въ этомъ случаѣ возникаетъ сознаніе. „Вслѣдствіе этого я предлагаю вамъ разсматривать сознаніе, какъ свойство особаго

рода нервной энергіи, именно такой, которая дѣйствуетъ въ центральномъ органѣ“

Оствальдъ смотритъ на сознаніе, какъ на существенный признакъ нервной энергіи центральнаго органа. Въ самомъ дѣлѣ, разъ явленія нервной проводимости могутъ быть сведены къ энергетическимъ процессамъ и разъ нервныя процессы, сопровождающіеся сознаніемъ, всегда примыкаютъ къ безсознательнымъ процессамъ, то „мнѣ столь же легко мыслить, что энергія центральной нервной системы обусловливаетъ сознаніе, какъ легко допустить, что кинетическая энергія обусловливаетъ движеніе“. Энергетическое пониманіе души устраняетъ великія затрудненія психофизическаго параллелизма и матеріализма, потому что и „физическое явленіе“ и „дѣйствіе матеріи“ есть не что иное, какъ измѣненіе энергіи. Всѣ основныя дѣятельности сознанія объяснимы энергетически Эти дѣятельности сводятся къ тремъ группамъ: впечатлѣніе—ощущеніе—вниманіе; мышленіе—припоминаніе—сравненіе; дѣйствіе—воля. Участіе сознанія въ ощущеніи Оствальдъ разсматриваетъ какъ новый процессъ энергіи, присоединяющійся къ простому поглощенію нервной энергіи (со стороны аппарата ощущенія) при воздѣйствіи другого аппарата, который лежитъ въ корѣ большого мозга и дѣятельность котораго вызывается урегулированнымъ освобожденіемъ энергіи. Что касается второго ряда, то воспоминаніе, считаемое Оствальдомъ однимъ изъ важнѣйшихъ средствъ сознательнаго мышленія и основой нашего „я“ („то, что называютъ личностью человѣка, обусловлено, главнымъ образомъ, содержаніемъ всѣхъ его воспоминаній“), является свойствомъ нервнаго аппарата, облегчающимъ повтореніе уже разъ бывшаго процесса. Что касается воли, то безсознательныя цѣлесообразныя дѣйствія Оствальдъ, слѣдуя Лебу, объясняетъ, исходя изъ явленій тропизма, тѣмъ, что энергетическое поле неодинаковой формы должно заставлять каждый находящійся въ немъ объектъ избрать извѣстное положеніе Для объясненія же сознательной воли Оствальдъ прибѣгаетъ къ понятію относительнаго разряженія „волевой энергіи“, при чемъ количество разряженной энергіи зависитъ, съ одной стороны, отъ количества освобождающейся нервной энергіи, т. е., слѣдовательно, отъ силы

ощущенія или мысли, а съ другой стороны—отъ того запаса энергіи, который можетъ быть превращенъ въ энергію воли.

Такимъ образомъ, Оствальдъ сдѣлалъ попытку подчинить понятію энергіи и психическія явленія: „Сопоставленіе понятій матерія и духъ всегда наталкивалось на значительныя затрудненія. Простое и естественное устраненіе ихъ подчиненіемъ обоихъ понятій понятію энергіи кажется мнѣ великимъ пріобрѣтеніемъ... Можетъ ли это быть удовлетворительно выполнено съ помощью современнаго понятія энергіи, или же это понятіе должно быть для этой цѣли подвергнуто дальнѣйшему развитію,—это намъ пока рѣшать еще рано. Для насъ достаточно уже того, что здѣсь на самомъ дѣлѣ дана возможность заполнить зіяющую пропасть, которая со временъ Декарта не перестаетъ раздѣлять матерію и духъ и которая съ тѣхъ поръ поглотила столь многихъ мыслителей".

5. „Оствальдъ думаетъ, что такимъ образомъ онъ разрѣшилъ проблему отношенія между физическимъ и психическимъ. Но если онъ опредѣляетъ психическую энергію, какъ „безсознательную и сознательную нервную энергію", то очевидно, что при этомъ возникаетъ новая проблема въ видѣ вопроса, какъ совершается переходъ отъ безсознательной къ сознательной нервной энергіи. Намъ нисколько не поможетъ отвѣтъ, что переходъ этотъ совершается при помощи вниманія: въ самомъ дѣлѣ, если предположить, что оно связано съ сознаніемъ, то мы окажемся въ заколдованномъ кругу; если же допустить его безсознательнымъ, то нельзя понять, какъ можетъ сознаніе возникать изъ взаимодѣйствія двухъ безсознательныхъ процессовъ.

Такимъ образомъ понятіе нервной энергіи у Оствальда является чисто мистическимъ „До сихъ поръ ни онъ, ни кто-либо другой не смогли установить понятія энергіи, которое можно было бы положить въ основу какъ понятія психической энергіи, выражающейся въ объединеніи и выдѣленіи элементовъ сознанія, такъ и въ основу понятія энергіи физической, выражающейся въ преодолѣніи сопротивленія въ пространствѣ" (Геффдингъ).

Таково основное возраженіе, дѣлаемое Оствальду по поводу подчиненія психическихъ явленій понятію энергіи. Что же касается энергетической картины физическаго міра,

то обычно важнѣйшей заслугой Оствальда признается преодолѣніе научнаго матеріализма: „Что мы узнаемъ о физическомъ мірѣ? Очевидно только то, что воспринимаютъ наши органы чувствъ Какое же условіе необходимо, чтобы вызвать дѣйствіе одного изъ этихъ органовъ? Съ какой бы точки зрѣнія мы ни разсматривали этотъ вопросъ, мы все-таки находимъ только одно общее начало, выражающееся въ слѣдующемъ: наши органы чувствъ реагируютъ лишь на разницу энергій между ними и окружающей средой“ ..

„Вы не захотите отказаться отъ матеріи, потому что вѣдь должна же энергія имѣть носителя? Но я съ своей стороны спрашиваю: для чего? Если все, что мы познаемъ изъ внѣшняго міра, есть лишь различныя отношенія между родами энергіи, какое же мы имѣемъ основаніе принимать въ мірѣ что либо такое, о чемъ ничего не знаемъ Матерія есть продуктъ мышленія, который мы себѣ построили, и при томъ довольно несовершенно, съ цѣлью представить постоянное въ безпрерывной смѣнѣ явленій Теперь, когда мы начинаемъ постигать, что дѣйствительное, т. е то что на насъ дѣйствуетъ, есть только энергія, мы должны разсмотрѣть въ какомъ отношеніи находятся оба эти понятія; и выводъ не подлежитъ сомнѣнію: предикатъ реальности можетъ быть приписанъ лишь энергіи“. .

Въ понятіи о матеріи заключается прежде всего масса, т. е. емкость для энергіи движенія, затѣмъ наполненіе пространства или энергія объема, далѣе вѣсъ или особый видъ энергіи положенія, проявляющійся въ силѣ тяжести и наконецъ химическія свойства, т. е. химическая энергія Какъ видимъ, дѣло постоянно идетъ только объ энергіи, и если мы будемъ стараться представить себѣ матерію, отъ которой отдѣлены различные роды энергіи, то у насъ ничего не останется—ни даже пространства, которое занимала матерія, ибо и оно познается нами лишь по энергіи, необходимой для того, чтобы проникнуть въ него. Слѣдовательно матерія есть не что иное, какъ пространственно соединенная группа различныхъ энергій, и все, что мы хотимъ высказать о матеріи, мы высказываемъ лишь объ этихъ энергіяхъ“.

Кромѣ того, знаменитый физикъ Гертцъ строилъ механику, пользуясь лишь понятіями пространства, времени и массы. Все, что мы видимъ, есть лишь движеніе массъ. Допуская

движеніе и невидимыхъ массъ, Гертцъ думалъ дать законченную картину міра Ни силъ, ни энергіи, ни атомовъ въ этой картинѣ нѣтъ. Сила, или энергія, является производнымъ понятіемъ, къ которому мы прибѣгаемъ при опредѣленіи соотношенія между двумя движеніями; атомъ—чистая абстракція, такъ какъ даны матеріальныя системы, а не отдѣльныя точки массы.

Механика Гертца является роковой для энергетики: энергія не основное понятіе даже въ физическомъ мірѣ. Въ настоящее время большимъ противникомъ ея является физикъ Планкъ. Въ своей знаменитой рѣчи на кенигсбергскомъ съѣздѣ въ 1910 г. онъ вызываетъ атомистику и энергетику на судъ новѣйшей физики Онъ находитъ, что даже въ исконной области термодинамики кинетическая теорія пролила свѣтъ на нѣкоторые вопросы, которые могли бы остаться темными для чистой термодинамики. „Обобщая, можно сказать: въ предѣлахъ ученія о теплотѣ, въ химіи и электронной теоріи кинетическая атомистика не есть только рабочая гипотеза, она является прочной и надолго обоснованной теоріей“. Однако, оптика ставитъ непреодолимое препятствіе и механистическому міровоззрѣнію, именно, въ ученіи объ эѳирѣ: „обнаружилось, что изъ единой механической гипотезы нельзя вывести электродинамическихъ процессовъ въ свободномъ эѳирѣ, въ то время какъ тѣ же процессы удивительно просто и съ точностью, подтверждающейся во всѣхъ подробностяхъ и донынѣ, воспроизводятся дифференціальными уравненіями Максвелла—Гертца“. Поэтому возникаетъ вопросъ: А что если свѣтовыя волны распространяются въ пространствѣ, не имѣя вообще матеріальнаго носителя ихъ? Это вопросъ послужилъ толчкомъ къ открытію закона относительности. По этому закону, величина времени, какъ и величина скорости получаетъ чисто относительное значеніе: обозначеніе момента времени имѣетъ только тогда опредѣленный смыслъ, когда принято во вниманіе состояніе скорости наблюдателя, для котораго это обозначеніе имѣетъ силу. Но, далѣе, если измѣрить величины времени подходящими мнимыми единицами, то три протяженія пространства и одно протяженіе времени войдутъ въ основные физическіе законы абсолютно симметрично; переходъ отъ одного направленія въ пространствѣ къ другому

вполнѣ эквивалентенъ, математически и физически, переходу отъ одной скорости къ другой.

„Согласно принципу относительности, физическій міръ, доступный нашему наблюденію, обладаетъ четырьмя совершенно равноправными протяженіями, которыя могутъ обмѣниваться ролями. Три изъ нихъ называются пространствомъ, четвертое—временемъ

Высшимъ физическимъ закономъ является принципъ наименьшаго дѣйствія, заключающій всѣ четыре міровыя координаты, распредѣленныя совершенно симметрично. Изъ этого центральнаго принципа по четыремъ направленіямъ, соотвѣтственно четыремъ протяженіямъ міра, исходитъ сіяніе четырехъ равноправныхъ принциповъ. Пространственнымъ протяженіямъ соотвѣтствуетъ (тройной) принципъ количества движенія, временному—принципъ энергіи. При такомъ воззрѣніи выступаетъ въ новомъ свѣтѣ и отношеніе механическаго міросозерцанія къ энергетическому. Поскольку энергетическое міровоззрѣніе основывается на принципѣ энергіи, постольку механическое покоится на принципѣ количества движенія. Каждое изъ этихъ двухъ міровоззрѣній, механическое и энергетическое, вмѣстѣ съ тѣмъ страдаетъ опредѣленною односторонностью, несмотря на то, что первое лишь постольку, въ сущности говоря, превосходитъ второе, поскольку оно допускаетъ три уравненія, энергетическое же только одно.

Какъ изъ количества движенія, такъ и изъ энергіи движущагося тѣла, можно вывести и его массу, которая, конечно, теряетъ свой элементарный характеръ при такомъ воззрѣніи и переходитъ въ понятіе вторичное. И дѣйствительно, оказывается, что масса тѣла не есть постоянная величина, а возрастающая до безконечности, когда скорость тѣла приближается къ скорости свѣта. Что масса тѣла не есть величина постоянная, но, строго говоря, зависитъ даже отъ температуры, слѣдуетъ, впрочемъ, независимо отъ теоріи относительности, просто изъ того обстоятельства, что каждое тѣло утаиваетъ внутри себя опредѣленную, зависящую отъ температуры, сумму теплового излученія. Если же понятіе матеріальной точки, принимавшееся до сихъ поръ всѣми за основное, теряетъ свойство постоянства и неизмѣняемости, то спрашивается, гдѣ тѣ прочные, неизмѣняющіеся

камни, изъ которыхъ построено все физическое мірозданіе. На это приходится отвѣтить такъ Неизмѣнные элементы физической системы, въ основаніи которой лежитъ принципъ относительности, суть, такъ называемыя, универсальныя постоянныя: прежде всего скорость свѣта въ пустотѣ, затѣмъ электрическій зарядъ и покоющаяся масса электрона, получающееся отъ лучистой энергіи „элементарное количество дѣйствія", которое, по всей вѣроятности, играетъ основную роль и въ химическихъ явленіяхъ, постоянная тяготѣнія и многія другія. Эти величины постольку имѣютъ реальный смыслъ, поскольку ихъ значенія не зависятъ отъ свойствъ, мѣстонахожденія и состоянія скорости наблюдателя" (Планкъ)

Такимъ образомъ, мы убѣждаемся въ шаткости и энергетической философіи. При болѣе глубокой вдумчивости, неизбѣжно оказывается, что понятіе энергіи, подобно понятію матеріи, отнюдь не является основнымъ. Оказывается необходимымъ, слѣдовательно, эти физическія понятія подвергнуть рѣшительному пересмотру. Тѣмъ самымъ мы вступаемъ въ область критической научной философіи, передъ судомъ которой и „матерія" и „энергія" окажутся метафизическими фикціями.

6. Наиболѣе важныя изъ сочиненій *Оствальда* суть слѣдующія. 1) Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus, Leipz 1895 (есть русскій переводъ· Несостоятельность научнаго матеріализма, Рига, 1896); 2) Энергія и ея превращенія, СПБ 1890; 3) *Натурь-философія*, М. 1902 (друг. переводъ: Философія природы, СПБ. 1903); 4) Lehrbuch d. allgemeinen Chemie (нѣск переводовъ): 5) Grundriss d allgem Chemie (нѣск. переводовъ); 6) Основы неорганической химіи, М 1902: 7) Эволюція основныхъ проблемъ химіи, 1909; 8) Великіе люди, Пгр. 1914; 9) Die Philosophie d. Werte, 1912; 10) Der Energetische Imperativ; 11) Monistische Sonntagspredigten, B. I—III. Предшественникомъ Оствальда является *Helm*: Energetik, 1898 Болѣе далекимъ предшественникомъ является *Фарадей*· Силы природы и ихъ соотношенія, СПБ 1865. Извѣстное родство взглядовъ можно найти у Максвелла (болѣе матеріалистическіе): Теорія теплоты, Кіевъ, 1888 и у Fechner'a (болѣе метафизическіе): Atomenlehre, 1864 Изъ близкихъ къ намъ философовъ учитъ о матеріи, какъ системѣ „динамидъ", математическихъ центрахъ пересѣченія положительныхъ и отрицательныхъ силъ, *Эд. Гартманъ*: Міровоззрѣніе современной физики, Астр. 1906. Его ученіе является типичнымъ для перехода отъ „динамическаго ато-

мизма" къ метафизикѣ. Ученіе о психическомъ, какъ особой энергіи, имѣющей точный механическій эквивалентъ, мы находимъ у *Stumpf*'а: Leib und Seele, 1903. По мнѣнію Штумфа, въ виду того, что законы энергіи вовсе не предполагаютъ непремѣнно движенія частицъ, но лишь способность производить извѣстное количество работы, нѣтъ необходимости ограничиться исключительно допущеніемъ только физической энергіи. Въ Россіи ученіе о психической энергіи защищалъ *Гротъ*: Понятіе души и психическое энергіи въ психологіи (въ „Вопр. филос. и псих.", кн. 37 и 39. Исторію примѣненія законовъ энергіи въ философіи въ связи съ ученіемъ о причинности даетъ *König*, Entwickelung des Causalproblems B. II (въ концѣ). Наконецъ, рѣчь *Планка*: Положеніе новѣйшей физики по отношенію къ новѣйшему міровоззрѣнію см. въ „Новыя идеи въ физикѣ", сб. № 2 (см. также его статью: О новыхъ термодинамическихъ теоріяхъ въ сб. № 6 и [очень важно] Gegen die neuere Energetik въ Ann. d. Phys. 1896, LVII. Переходимъ къ слѣдующему направленію, кромѣ „Принциповъ механики" Гертца (Werke, B. III, Введеніе) и общаго знакомства съ закономъ относительности („Новыя идеи въ физикѣ", сб. № 3— съ библіографіей), могутъ служить работы Маха: статья „Принципъ сохраненія работы—исторія и корень его" въ „Научно-популярныхъ очеркахъ", ч. 2 и „Механика".

7. Для самостоятельныхъ работъ читателя могутъ быть полезны слѣдующія темы:

1) *Изложите взгляды Роб. Майера* (Kleinere Schriften, Stuttg. 1903 и Die Mechanik d. Wärme, ibid. 1903); 2) *Изложите взгляды Гельмгольца и Джоуля* (Гельмгольцъ: Законъ сохран. силы и Научно-популярныя статьи; Joule, Scientific Papers. Lond. 1884); 3) *Изложеніе ученіе Спенсера о силѣ* (Основныя начала, §§ 48—54); 4) *Законъ причинности и законъ сохраненія энергіи* (по Кенигу); 5) *Сравните энергетику Гельма съ натуръ-философіей Оствальда*; 6) *Сравните ученіе объ опытѣ Оствальда съ теоріей познанія Дицгена;* 7) *Почему Оствальдъ не считаетъ понятія энергіи гипотетическимъ?* 8) *Сравните ученіе о теплотѣ Оствальда и Максвелла*; 9) *Сравните ученіе о теплотѣ Оствальда и Планка*; 10) *Изложите ученіе о массѣ и матеріи;* 11) *Сравните эти взгляды съ взглядами Фарадея и Гертца;* 12) *Сравните эти взгляды со взглядами Фехнера и Гартмана;* 13) *Сопоставьте ученіе Оствальда о причинности съ аналогичными взглядами, изложенными у Кенига;* 14) *Дайте описаніе* (не объясненіе) *душевной жизни у О. и сопоставьте съ описаніемъ ея же у Тиченера* (Учебникъ психологіи, ч. I—II); 15) *Выясните понятіе нервной энергіи у О.;* 16) *Опишите виды нервной энергіи у О.;* 17) *Выясните вліяніе энергетики О. на его труды по химіи;* 18) *Изложите психо-химическіе взгляды О.;* 19) *Сравните ученіе*

о психической энергіи у О., Грота и Штумпфа, 20) *Сравните это ученіе съ ученіемъ Etchart'a* (Psychologie energetique, Paris, 1914), 21) *Дайте критику ученія о псих. энергіи* по книгѣ Busse, Leib und Seele, 22) *Изложите ученіе объ энергіи Маха,* 23) *Почему Оствальдъ посвятилъ свою натурь-философію Маху?* 24) *Постарайтесь связать этику и эстетику О съ его энергетикой.* 25) *Изложите ученіе О объ энергетическомъ императивѣ.* 26) *Дайте общую характеристику „Monistische Sonntagspredigten“;* 27) *Изложите книгу о великихъ людяхъ,* 28) *Въ чемъ О. наиболѣе уязвимъ?* 29) *Въ чемъ О наиболѣе оригиналенъ?* 30) *Поставьте его ученіе о пространствѣ, времени, движеніи, энергіи и массѣ на судъ ученія о законѣ относительности*

IV. Біологическій монизмъ Геккеля.

1. Плехановъ, опредѣляя матеріализмъ, не устаетъ подчеркивать, что матеріализмъ не устраняетъ мышленія и жизни, но лишь объявляетъ ихъ свойствомъ матеріи, что матеріализмъ, принципіально монистическая философія, учитъ о единствѣ субъекта и объекта, что матеріализму присуще понятія живой матеріи. Съ этой точки зрѣнія, „надѣлавшій такъ много шума монизмъ Геккеля есть не что иное, какъ чисто матеріалистическое,—и въ сущности близкое къ фейербаховскому,—ученіе о единствѣ субъекта и объекта“.

Оствальдъ считаетъ свою энергетическую философію типично монистической. Подъ понятіе энергіи одинаково подходятъ какъ неорганическія явленія, такъ и психическія. Больше того, подъ это понятіе подходятъ и моральныя явленія. Въ основу нравственной жизни Оствальдъ кладетъ постепенно расширяющееся („люби ближняго, какъ самого себя“) стремленіе къ самосохраненію: „человѣкъ тѣмъ лучше заботится о себѣ, чѣмъ больше кругъ личностей, о которыхъ онъ заботится“. Такимъ образомъ, этика Оствальда имѣетъ біологическій характеръ, но біологія Оствальда есть часть его общей энергетики. Отсюда становится понятнымъ, что Оствальдъ ищетъ такой моральной заповѣди, которая бы

облегчала, освѣжала, вообще, поднимала бы жизнедѣятельность человѣка въ повседневной жизни Этой моральной заповѣдью является „энергетическій императивъ“. Онъ гласитъ: „Vergeude Keine Energie, verwerte sie“!

Ясно, что мораль Оствальда далека отъ церковно-религіозной морали. Это, скорѣе, научная мораль, но только это мораль такой науки, которая можетъ замѣнить даваемымъ ею воодушевленіемъ религіозное воодушевленіе. Это какъ-бы научно-монистическая религія, и Оствальду принадлежатъ небольшіе томики „Монистическихъ Воскресныхъ Проповѣдей“ Оствальдъ является однимъ изъ горячихъ поборниковъ того монистическаго движенія, основоположникомъ котораго является Геккель.

Насколько велико вліяніе Геккеля можно судить потому, что его знаменитыя, далеко не популярныя „Міровыя Загадки“, книга въ 473 стр., впервые вышедшія въ 1899 г., въ 1903 г потребовали уже 8-го изданія, при чемъ народное дешевое изданіе разошлось въ теченіе перваго года въ количествѣ 100 000 экземпляровъ. Огромнымъ распространеніемъ пользуются и другія его книги, напр, популярные этюды по біологической философіи „Чудеса Жизни“, въ 2 года (1904—1905) разошедшіяся въ 10 000 экземпляровъ. И увлеченіе философіей Геккеля является не только теоретическимъ увлеченіемъ: вокругъ Геккеля организуется какъ-бы новая церковь—„Союзъ монистовъ“.

2. Геккель возстаетъ противъ компромисса между наукой и религіей. То, что говорятъ намъ наши даже образованные пасторы о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, прямо противорѣчитъ научному опыту. Пасторъ учитъ о человѣкѣ, какъ центрѣ земной и вселенской жизни, о божественномъ твореніи и провидѣніи, о дуализмѣ человѣческаго бреннаго тѣла и безсмертной души. Наука учитъ о томъ, что человѣкъ лишь простое звено въ цѣпи живыхъ существъ, миѣъ о твореніи замѣняетъ естественной исторіей міра, а ученію о безсмертіи души противопоставляетъ взглядъ на человѣка, какъ на временное соединеніе матеріальныхъ частицъ. Тамъ—антропоморфизмъ, чудо, сверхъестественное, Моисей; здѣсь—натурализмъ, непрерывность, природа, Дарвинъ. Тамъ, для религіи, откровеніе: здѣсь, для науки, опытъ. Такимъ образомъ, между религіей и наукой есть явный конфликтъ. Напрасно

метафизики пытаются ограничить науку спеціальными изслѣдованіями и тѣмъ предотвратить встрѣчу науки съ религіей: наука нашихъ дней уже приблизилась къ философскимъ обобщеніямъ Тщетно пытаются создать для человѣка абсолютно неразрѣшимыя тайны, провозгласить „Ignorabimus“: для науки міръ не имѣетъ больше тайнъ Вѣра и чувство являются для насъ уже низшими, пройденными стадіями познанія: мы знаемъ теперь, что познаніе дается исключительно опытомъ и разсужденіемъ, и что одни и тѣ же незыблемые законы царятъ повсюду въ природѣ.

Въ 1880 г. Дюбуа-Реймонъ провозгласилъ, что есть семь міровыхъ загадокъ: сущность матеріи и силы, происхожденіе движенія и сознательной свободной воли, происхожденіе жизни, цѣлесообразность природы и происхожденіе разумной рѣчи; изъ нихъ лишь три послѣднихъ, можетъ быть, хотя и съ трудомъ, будутъ разрѣшены механистической наукой Геккель сводитъ три другихъ проблемы—силы, движенія и сознанія—къ первой. По его мнѣнію, основная философская проблема—проблема субстанціи. При этомъ Геккель возстаетъ противъ вещей въ себѣ: „Что намъ за дѣло до этой мистической вещи, когда мы не обладаемъ никакими средствами для ея изслѣдованія, и даже опредѣленно не знаемъ, существуетъ ли она или нѣтъ? Предоставимъ чистымъ метафизикамъ безплодно умствовать надъ этимъ идеальнымъ призракомъ“.

Мы въ философіи должны быть истинными физиками. Міровыя загадки должны рѣшаться обычными научными методами—опытомъ и индукціей. Опытъ основанъ на ощущеніи, а индукція—дѣло разума, и хотя послѣдній имѣетъ своимъ источникомъ ощущенія, смѣшивать ихъ нельзя Они равноправны и дополняютъ другъ друга. Нельзя, подобно метафизикамъ, отказываться отъ опыта; нельзя, подобно нѣкоторымъ ученымъ, отказываться отъ разума. Ошибочно говорить, что наука заняла мѣсто философіи: клѣточная теорія, динамическая теорія теплоты, теорія эволюціи и законъ субстанціи, все это—философскія теоріи.

Всѣ философскія ученія сводятся къ противоположности дуализма и монизма. Первый „разлагаетъ вселенную на двѣ совершенно различныя субстанціи—на матеріальный міръ и нематеріальнаго Бога, который противополагается міру, какъ

его творецъ, охранитель и правитель. Монизмъ же . признаетъ во вселенной только одну субстанцію, одновременно являющуюся и Богомъ и природой Для монизма связаны нераздѣльно тѣло и духъ (или матерія и энергія)". Этотъ монизмъ не является ни матеріализмомъ съ его отрицаніемъ духа, ни спиритуализмомъ съ его отрицаніемъ матеріи. „Вмѣстѣ съ Гете мы думаемъ, что ни матерія не можетъ существовать и дѣйствовать безъ духа, ни духъ безъ матеріи Мы соглашаемся съ широкимъ монизмомъ Спинозы: матерія, или субстанція безконечно протяженная, и духъ, или субстанція чувствующая и мыслящая, суть два основныхъ аттрибута или главныхъ свойства божественной сущности, которая объемлетъ всѣ вещи, или универсальной субстанціи".

Подъ именемъ „закона субстанціи" Геккель понимаетъ „два высшихъ закона различнаго происхожденія и возраста: старшій—химическій законъ сохраненія матеріи и младшій—физическій законъ сохраненія энергіи Сумма заполняющей безконечное пространство матеріи и сумма работающей въ безконечномъ пространствѣ и производящей всѣ явленія силы есть величина постоянная. Звукъ, свѣтъ, теплота, электричество и пр суть dynamodes простой первоначальной силы", а различныя состоянія тѣлъ суть „уплотненія" первоначальной субстанціи. Вотъ эта-то наполняющая пространство субстанція (матерія) и движущая сила (энергія) и являются двумя неотдѣлимыми аттрибутами основной универсальной субстанціи. Оба вышеприведенныхъ закона—лишь слѣдствія закона причинности.

3. Геккель энергію отождествляетъ съ жизнью и душой: физическія сродства и сопротивленія являются загадочными формами склонности и отвращенія. „Непреодолимая страсть, которая влечетъ Эдварда къ Оттиліи или Париса къ Еленѣ и заставляетъ преступать всѣ препоны разума и нравственности есть та же самая могущественная безсознательная притягательная сила, которая толкаетъ живой сперматозоидъ пробить себѣ проходъ въ зародышевомъ яйцѣ, чтобы оплодотворить животное и растеніе, то же самое стремительное движеніе, которое соединяетъ два атома водорода съ однимъ атомомъ кислорода для образованія молекулы воды". Такъ монизмъ Геккеля приходитъ къ гилозоизму и панпсихизму. Контрасты теизма, пантеизма и атеизма, витализма и меха-

низма, спиритуализма и матеріализма сглаживаются И если въ „Lebenswunder“ Геккель дѣлитъ аттрибутъ „мышленія“ (или энергіи) на ощущеніе (психома) и движеніе (механика), расходясь со Спинозой, то, все же, въ концѣ концовъ, предъ нами „монистическая прочность субстанціи“

Монизмъ и эволюціонизмъ—вотъ въ двухъ словахъ философія Геккеля Въ силу законовъ естественной эволюціи одни существа произошли отъ другихъ За начало Геккель принимаетъ, на ряду съ вѣсомой и инертной матеріей, невѣсомый вѣчно движущійся эѳиръ И матерія и эѳиръ обладаютъ въ зачаточной формѣ ощущеніемъ и стремленіемъ: атомы безсознательно испытываютъ удовольствіе при уплотненіи и неудовольствіе при растяженіи, вслѣдствіе чего они стремятся къ первому и противятся второму Тѣмъ болѣе обладаетъ психическими, хотя и безсознательными, свойствами живая клѣтка, и душевная жизнь многоклѣточныхъ организмовъ есть лишь сумма психическихъ жизней составныхъ клѣтокъ Но у высшихъ животныхъ психическія безсознательныя функціи выполняются лишь спеціальными душевными клѣтками, отъ которыхъ надо отличать еще клѣтки ощущенія и воли. Итакъ, душевная жизнь представляетъ собой сумму жизненныхъ явленій, связанныхъ, подобно всѣмъ другимъ явленіямъ, съ опредѣленнымъ матеріальнымъ субстратомъ (психоплазмой). Психологія является частью физіологіи, въ конечномъ счетѣ, біологіи: „подобно новой физіологіи и патологіи, также и психологія и психіатрія будущаго должна стать клѣточной и, прежде всего, изслѣдовать душевныя функціи клѣтокъ“. Сознаніе есть субъективное отраженіе объективныхъ внутреннихъ процессовъ въ невроплазмѣ душевныхъ клѣтокъ „Какъ раньше горящее пламя объяснялось черезъ особое огненное вещество, флогистонъ, такъ объясняется и душа черезъ особую газообразную душевную субстанцію Теперь мы знаемъ, что свѣтъ пламени есть сумма электрическихъ колебаній эѳира, и душа есть сумма движеній плазмы въ гангліозныхъ клѣткахъ“

Основнымъ закономъ Геккеля является принципіальное единство неорганической и органической природы, а равно и ея генетической связи Съ этой точки зрѣнія Геккель возстаетъ противъ психо-физическаго параллелизма и настаива-

етъ на „естественной причинной связи“ между психическимъ и физическимъ, такъ какъ иначе мы впадаемъ въ дуализмъ.

Итакъ, міръ для науки не имѣетъ уже больше тайнъ. Непознаваемаго нѣтъ, и намъ неизвѣстны лишь детали вещей Но надо признать, что одна загалка, все же остается: это—проблема субстанціи: „мы некомпетентны, проникнуть внутрь природы этого реальнаго міра, въ вещь въ себѣ“. Качественная природа явленій недоступна научному анализу. Послѣднее основаніе природы извѣстно намъ не лучше, чѣмъ Анаксимандру и Эмпедоклу, Спинозѣ и Ньютону, Канту и Гете

4. Религія удовлетворяла теоретическимъ и практическимъ потребностямъ человѣчества Отнынѣ же разрѣшеніе великихъ загадокъ вселенной принадлежитъ научной философіи. Но окончательно научная философія устранитъ религію лишь тогда, когда она вѣрнѣе и лучше религіи будетъ удовлетворять не только умъ, но и чувство человѣка. Въ этомъ смыслѣ эволюціонный монизмъ, доведенный до своихъ практическихъ слѣдствій, приводитъ къ тройному культу истины, добра и красоты, къ культу дѣйствительной Троицы, замѣняющей мнимую Троицу богослововъ. Въ истинѣ, открываемой монизмомъ, нѣтъ ничего, что сохранило бы религіозное откровеніе. Въ области добра монистическая религія часто совпадаетъ съ христіанствомъ въ его первоначальночистомъ видѣ, при чемъ надо, все же, помнить, что христіанская мораль страдаетъ утрировкой альтруизма, который присущъ и невѣрующимъ. Наконецъ, въ области красоты противорѣчіе между монизмомъ и христіанствомъ особенно рѣзко: близкій къ красотамъ природы монизмъ противоположенъ христіанству съ его презрѣніемъ къ природѣ, аскетизмомъ и недовѣріемъ къ искусству: христіанское искусство—противорѣчіе, и монизмъ выгонитъ христіанство изъ области искусства, какъ и изъ области науки.

Пока мы должны разумно пользоваться религіей, пока научный монизмъ окончательно не упразднитъ потребность въ ней: „Кто обладаетъ наукой и искусствомъ, тотъ обладаетъ и религіей; кто не обладаетъ ни тѣмъ, ни другимъ,—тотъ пусть имѣетъ религію!“ (Гете). Первой переходной мѣрой является отдѣленіе церкви отъ государства, чтобы лишить религію внѣшней поддержки. Вторая мѣра—реформа

воспитанія Общественное воспитаніе должно быть свѣтскимъ и положитъ въ основу усвоеніе принциповъ научной морали, вытекающей изъ эволюціоннаго монизма Религіи же будутъ изучаться лишь какъ предметъ сравнительной религіи, и христіанскіе мины и легенды станутъ разсматриваться какъ поэтическія фикціи, созданныя человѣческой фантазіей

Монистамъ не для чего обособляться въ церковь. Для него повсюду въ мірѣ борьбы за существованіе видны слѣды добра, истины и красоты, и его церковь—вселенная Однако, потребность въ общемъ культѣ существуетъ у людей, и какъ въ XVI в много католическихъ церквей перешло къ протестантамъ, такъ еще большее число христіанскихъ церквей перейдетъ къ монистическимъ обществамъ: истина, добро и красота—три высшихъ божества, и въ честь этого божества, единаго и троичнаго, XX вѣкъ воздвигнетъ свои алтари.

5. Философія Геккеля—монизмъ и эволюціонизмъ. Монизмъ Геккеля стоитъ въ связи съ взглядами Молешотта и Бюхнера Молешоттъ (1822—1893) въ основу своихъ взглядовъ кладетъ ученіе о сохраненіи матеріи, на чемъ основанъ „круговоротъ жизни“: крестьянинъ удобряетъ землю фосфорнокислой известью, которая становится составной частью пшеницы и, какъ таковая, питаетъ мозгъ людей. По мнѣнію Молешотта, каждая часть матеріи есть носитель силы или проникнута духомъ Такимъ образомъ, его „матеріализмъ“, скорѣе, есть монизмъ: „Дѣло идетъ объ истинномъ, недѣлимомъ двуединствѣ, и другъ другу противостоятъ не матеріалистическое и спиритуалистическое воззрѣніе, но, скорѣе, двуединое и дуалистическое, истина и предразсудокъ“. Подъ вліяніемъ Молешотта образовались взгляды Бюхнера, чья знаменитая книга „Сила и Вещество“ съ 1855 г. до 1864 г. выдержала 8 изданій, а до 1899 г., года появленія „Міровыхъ Загадокъ“,—20 изданій. По мнѣнію Бюхнера, нельзя отдѣлять вещество и силу: матерія безъ притяженія и отталкиванія есть „Unding“, а сила безъ воспринимаемыхъ въ матеріи измѣненій и движеній есть ничто. Отсюда выводъ: „Keine Kraft ohne Stoff,—Kein Stoff ohne Kraft“, „оба они вмѣстѣ отъ вѣчности и до вѣчности образуютъ ту сумму явленій, которую мы называемъ міромъ“, ибо матерія, а, слѣдовательно, и сила, безсмертны. Какъ паровая машина создаетъ движеніе, такъ сложное органическое соединеніе

матеріи, одаренной силою, создаетъ въ организмѣ совокупность извѣстныхъ эффектовъ, называемыхъ духомъ, душой, мыслью Психическая дѣятельность есть происходящее въ клѣткахъ сѣраго вещества мозга излученіе движенія. Такимъ образомъ, душа и тѣло въ матеріалистически-монистическомъ смыслѣ сливаются воедино и представляютъ только двѣ различныя стороны или формы проявленія одного и того же источника бытія, и именно законъ сохраненія силы требуетъ сліянія воедино физической и психической энергіи. Достаточно близко къ Геккелю стоитъ и Кюльбе, поскольку, исходя изъ матеріализма, точнѣй, натурализма, онъ склоняется къ панпсихизму и всѣми силами борется съ „безсмыслицей трансцендентности“.

Что же касается эволюціонизма, то Кантъ и Лаплась создали ученіе о развитіи солнечной системы изъ первичной туманности, Ляйелль былъ авторомъ исторіи земли, Вольфъ и Бэръ показали постепенное развитіе организма изъ зародыша, а Гертли и отецъ Милля создали какъ-бы исторію постепеннаго усложненія содержанія сознанія Но, конечно, лишь ученіе Дарвина о происхожденіи органическихъ видовъ поставило эволюціонизмъ на твердую почву. „Геккель былъ однимъ изъ первыхъ нѣмецкихъ естествоиспытателей, которые присоединились къ Дарвину, и съ большой горячностью защищалъ его теорію .. Неутомимо строилъ онъ родословныя современныхъ видовъ (Generelle Morphologie, 1866) и не колебался вѣрить въ безпрестанное возникновеніе органической матеріи... Великій изслѣдователь Дарвинъ неодобрительно смотрѣлъ на усердіе своего молодого сторонника: Ваша смѣлость иногда заставляетъ меня трепетать, писалъ онъ ему“ (Геффдингъ). Быть можетъ, только міросозерцаніе Маркса и Энгельса вызывало такую страстную и многочисленную критику, какую вызывали сочиненія Геккеля Критики Геккеля чаще всего ставятъ ему въ вину слѣдующее: 1) крайняя смѣлость его эволюціонныхъ теорій, мало основанныхъ на фактахъ; 2) крайняя сбивчивость терминовъ и, слѣдовательно, и мыслей, напр , отношеніе между энергіей и душой, между матеріей и энергіей (тождество ли все это или параллелизмъ?), между безсознательнымъ и сознательнымъ (обособлены или нѣтъ?), между сознаніемъ и самосознаніемъ (тождественны ли?), тождествомъ и взаимодѣйствіемъ; 3) монизмъ Г. есть

замаскированный матеріализмъ, но психическіе процессы не свойства матеріи, не движенія ея и не слѣдствія этихъ движеній, и матеріализмъ не согласуется съ закономъ сохраненія энергіи· 4) гилозоизмъ Геккеля, отождествляя душу съ тѣломъ, все время балансируетъ между аристотелевско-схоластическимъ принципомъ души, какъ формирующаго начала, матеріализмомъ и теоріей взаимодѣйствія: 5) эволюціонизмъ Геккеля есть скрытый витализмъ. 6) монизмъ Г самъ все время опирается на дуализмъ; 7) его религіозныя утвержденія легкомысленны, пристрастны и полны фактическихъ ошибокъ.

6. Съ матеріализмомъ Молешотта и Бюхнера можно познакомиться по „Исторіи новой философіи“ *Гефдинга* и „Исторіи матеріализма“ (II т.) *Ланге* Рекомендуется прочитать „Kreislauf des Lebens“ (русск пер „Вращеніе жизни въ природѣ“, СПБ. 1867, съ купюрами) и, особенно, „Kraft und Stoff“ (р пер. съ 21 нѣм СПБ. 1907)

Наиболѣе важныя сочиненія *Геккеля*· 1) Generelle Morphologie der Organismen 1866: 2) Naturliche Schöpfungsgeschichte, 1868; 3) Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft, 1893; 4) Die Weltratzel, 1899 (есть р. пер. „Міровые загадки“. Попул очерки монист фил. Монизмъ и законъ природы. М. 1908); 5) Die Lebenswunder, 1904 („Чудеса Жизни“, 1908); 6) Religion und Evolution, 1906 Для философіи Геккеля особенно важны №№ 4, 5, 3 и 6

Съ общей критикой матеріализма можно познакомиться по *Челпанову*, Введеніе въ философію, гл. VIII. Наиболѣе обстоятельную критику Геккеля далъ *Лоджъ*, Life and Matter (кажется есть р. пер). Крайне рѣзкую характеристику философіи Г даетъ *Паульсенъ* въ сборникѣ: Philosophia militans (ст „Ernst Haeckel als Philosoph.“). Столь же рѣзко, съ кантіанской точки зрѣнія, критикуетъ *Adickes*, Kant contra Haeckel, 2 Aul. 1906. Болѣе объективны *Baumann*, Haeckels Welträtzel nach i starken u. i. schwachen Seiten, 3 Aufl 1905 и *Neumann*, Ernst Haeckel, der Mann und sein Werk, 1906 Развитіе взглядовъ Геккеля даетъ *H Schmidt* Der Kampf um die Welträtzel, 1900, *W. Schunke*, Prufung des von E Haeckel vertretenen Monismus, 1913, и *Carneri*, Empfindung u. Bewusstsein и Grundlegung d. Ethik.

7. Для дальнѣйшаго изученія можно предложить читателю слѣдующія темы· 1) Охарактеризуйте отношеніе Мол. къ матеріализму; 2) охарактеризуйте монизмъ Бюхнера; 3) Сравните Бюхнера съ Геккелемъ, 4) Укажите вліяніе Спинозы на Бюхнера и Геккеля; 5) Сравните матеріа-

низмъ Плеханова, Деборина и Геккеля; 6) Изложите книгу Дюбуа-Реймона „О границахъ познанія природы“; 7) Въ чемъ видитъ Геккель конфликтъ между наукой и религіей; 8) Изложите „законъ субстанціи“; 9) Охарактеризуйте гилозоизмъ и панпсихизмъ Геккеля; 10) Изложите психологическіе взгляды Геккеля; 11) Почему Геккеля считаютъ матеріалистомъ (ср. Adickes); 12) Сравните монизмъ Спинозы, Гете (*Siebeck*, Goethe als Denker, 1902; *Scheege*, Zu Goethes Spinozismus, 1910; *Köhler*, Goethes Stellung zum Christenthum, 1878) и Геккеля; 13) Сравните „Міровыя Загадки“ и „Чудеса Жизни“; 14) Монизмъ, какъ религія; 15) Оствальдъ и Геккель (ср. O. Monistische Sonntagspredigten, B. II—Haeckel und Ostwald, Monismus u. Materialismus; B. III—Kirchenaustritt; Stoff, Kraft und Energie; Stoff, Kraft, Geist u. Energie; B. I—Warum sind wir Monisten? Religion und Wissenschaft); 15) Выявите опредѣленіе жизни у Геккеля; 17) Какую роль играетъ эволюціонизмъ въ міросозерцаніи Г? 18) Какіе пункты въ филос. Г. вызвали наибольшую критику? 19) Что могъ бы возразить Г. Адиккесу и Паульсену? 20) Геккель и Лоджъ, какъ два міросозерцанія; 21) Изложите психологію Карнери; 22) Сопоставьте книгу Тарѣева „Геккель—монистическая этика“ (М. Дух. Акад.) съ книгой Карнери „Grundlegung d. Ethik“.

8. Геккель называетъ иногда свой монизмъ біологической философіей. Другимъ образчикомъ философіи, оріентирующейся на біологіи, является „оптимизмъ“ и теорія ортобіоза И. Мечникова. Мечниковъ является „апостоломъ раціональнаго міровоззрѣнія“. По его мнѣнію, мы должны основывать нашу жизнь на данныхъ науки. Это не есть проповѣдь слѣпой вѣры въ науку, вѣры, замѣняющей религію: рѣчь идетъ о вполнѣ заслуженномъ довѣріи къ наукѣ, которая уже часто оправдывала возлагаемыя на нее надежды. Это, съ другой стороны, не является и метафизикой въ наукѣ: „Не имѣя понятія ни о цѣляхъ, ни о мотивахъ природы, я никогда не становился на метафизическую точку зрѣнія. Я вовсе не знаю, имѣетъ-ли природа какой бы то ни было идеалъ и отвѣчаетъ ли ему появленіе людей на землѣ. Мы не можемъ постичь невѣдомаго, его плановъ и намѣреній. Оставимъ же въ сторонѣ Природу и будемъ заниматься только тѣмъ, что доступно человѣческому уму“.

Этотъ человѣческій умъ, наблюдая человѣческую природу, находитъ среди очень сложныхъ задатковъ ея, имѣющихъ свой источникъ въ ея животныхъ предкахъ, не мало дисгармоническихъ чертъ, причиняющихъ намъ не-

счастье, не мало, напримѣръ, вредныхъ инстинктовъ. Таковы, скажемъ, различныя уклоненія полового инстинкта, инстинктъ, заставляющій насѣкомыхъ бросаться въ огонь и т. п. Но одна изъ самыхъ яркихъ дисгармоній—пессимизмъ въ эпоху расцвѣта силъ и жажда жизни у умирающаго. Эта дисгармонія ставитъ передъ нами проблему смерти и связанную съ нею проблему старости. Мечниковъ устанавливаетъ связь между долговѣчностью и флорой толстыхъ кишекъ: пищевые остатки, долгое время задержанные въ толстыхъ кишкахъ, становятся очагомъ микробовъ, вызывающихъ иногда очень вредныя для организма броженія. такимъ образомъ, происходитъ хроническое и медленное отравленіе нашего организма, влекущее за собой старость и смерть. Старость является нынѣ какъ-бы болѣзнью, ненормальностью, и смерть въ видѣ пресѣченія жизни, какой она является въ настоящее время, должна быть однимъ изъ самыхъ тяжелыхъ ощущеній. Иное дѣло—естественная смерть: какъ при снѣ появляется инстинктивная потребность отдыха, такъ и при естественной смерти человѣкъ долженъ инстинктивно желать умереть. Иными словами, развивается инстинктъ смерти.

По мнѣнію Мечникова, надо сдѣлать все возможное для того, чтобы люди могли провести полный циклъ своей жизни, надо стараться продлить человѣческую жизнь. Долговѣчности содѣйствуютъ, конечно, исполненіе правилъ гигіены, чистоты и комфорта, предохранительныя мѣры противъ заразныхъ болѣзней и укрѣпленіе сыворотками благородныхъ элементовъ организма. Но особенно важную роль, конечно, должна играть въ сокращеніи человѣческой жизни совершенно безполезная для человѣка вышеупомянутая толстая кишка. Чтобы разрушать противогнилостными средствами находящихся въ нихъ микробовъ, Мечниковъ совѣтуетъ пользоваться молочнокислымъ броженіемъ, т. е. употреблять особымъ образомъ приготовленное кислое молоко. Такъ, лица, желающія совершить возможно полный циклъ жизни, должны слѣдовать правиламъ раціональной гигіены.

Мечниковъ неудовлетворенъ ни интуитивной, ни утилитарной моралью: нравственность, основанная на чувствѣ, часто ведетъ къ необдуманности, а мораль, основанная на пользѣ, затрудняетъ тѣмъ, что пользу въ большинствѣ случаевъ трудно установить и опредѣлить. Также недостаточны

для современнаго сознанія и предписанія религіи, основанныя на откровеніи По мнѣнію Мечникова, нравственность должна быть основана на законахъ человѣческой природы и поставлена подъ руководство разума „Личная нравственность заключается въ такомъ поведеніи, при которымъ можетъ совершиться нормальный циклъ жизни, приводящій къ возможно полному чувству удовлетворенія, которое достижимо только въ преклонномъ возрастѣ. Вотъ почему мы въ правѣ назвать безнравственнымъ человѣка, который въ молодости растрачиваетъ здоровье и силы и этимъ лишаетъ себя возможности ощущать величайшее удовлетвореніе жизнью". Но подобная раціональная нравственность не можетъ быть основана на человѣческой природѣ въ ея настоящемъ видѣ съ ея дисгармоніями и физическими и психическими рудиментами. Человѣческая природа должна быть видоизмѣнена сообразно опредѣленному идеалу. „Идеалъ этотъ заключается въ *ортобіозѣ*, т е. въ развитіи человѣка съ цѣлью достичь долгой, дѣятельной и бодрой старости, приводящей, въ концѣ концовъ, къ развитію чувства насыщенія жизнью и къ желанію смерти". Въ отвѣтъ на упрекъ, что въ его системѣ гигіена тѣла занимаетъ слишкомъ крупное мѣсто, Мечниковъ отвѣчаетъ, что иначе и быть не можетъ, потому что здоровье играетъ преобладающую роль въ жизни, и указываетъ на то, что многія религіи (но не христіанство) однимъ изъ главныхъ своихъ правилъ ставятъ выполненіе гигіеническихъ мѣръ; научная гигіена должна занимать преобладающее мѣсто въ прикладной морали Такимъ образомъ, Мечниковъ строитъ нравственное поведеніе на эгоизмѣ. Однако, онъ находитъ, что это не исключаетъ альтруизма: полное развитіе индивидуума не только не повредитъ обществу, но, наоборотъ, принесетъ ему большую пользу; съ другой стороны, индивидуумъ имѣетъ свои незыблемыя права. Наконецъ, „чѣмъ выше организовано общественное существо, тѣмъ болѣе выражена въ немъ индивидуальность... Идеалъ, который такъ часто проповѣдуютъ и по которому индивидуумъ долженъ быть елико возможно приносимъ въ жертву обществу, не соотвѣтствуетъ общему закону общественныхъ организмовъ". Иными словами, повторяя старую формулу англійскаго моралиста Бентама, можно

сказать такъ: слѣдствія раціональнаго эгоизма полезны для общества

Мечниковъ считаетъ, что онъ развилъ оптимистическое воззрѣніе на жизнь. Если въ природѣ человѣка не мало дисгармоніи, то въ нем нѣтъ недостатка и въ такихъ свойствахъ, которыя могутъ обезпечить человѣку счастливое существованіе. Умъ говоритъ намъ, что человѣкъ способенъ на великія дѣла, и его воля способна осуществить идеалъ ортобіоза. Пессимизмъ Мечниковъ объясняетъ недостаточнымъ развитіемъ „чувства жизни" Это чувство обыкновенно обнаруживается поздно и требуетъ специальнаго упражненія Но, поэтому, оно поддается развитію и воспитанію, и молодымъ людямъ, обычно склоннымъ къ пессимизму, надо всегда внушать, что ихъ душевное состояніе только временное и что оно, по законамъ человѣческой природы, должно будетъ уступить мѣсто болѣе свѣтлому міросозерцанію, которое присуще зрѣлому возрасту

Свое міросозерцаніе Мечниковъ изложилъ въ двухъ сочиненіяхъ: *Этюды о природѣ человѣка* и *Этюды оптимизма* (изд „Научнаго Слова") О немъ см. статью. Апостолъ раціональнаго мировоззрѣнія (Русское Богатство, 1917).

Для углубленія въ міросозерцаніе Мечникова можно взять слѣдующія темы 1) Вѣра М. въ науку; 2) Ученіе М о дисгармоніяхъ человѣка и животныхъ; 3) Ученіе М. о долговѣчности: 4) Гигіена и нравственность по М.; 5) Эгоизмъ и альтруизмъ по М.. 6) Почему философію М. можно назвать эволюціонной? 7) Какую роль играетъ біологія въ моральныхъ и соціальныхъ взглядахъ М.?

V. Сенсуалистическій идеализмъ Пирсона.

1 Предъ нами прошло два міросозерцанія, основанныхъ на кардинальныхъ понятіяхъ современной физики—матеріи и энергіи II въ конечномъ результатѣ мы приходимъ къ убѣжденію, что нельзя принимать догматически эти понятія за основныя: надо предварительно дать критику основныхъ понятій современной науки и только уже послѣ этого на критически пересмотрѣнной научной основѣ строить свое

міросозерцаніе. Дать подобную критику и стремится англійскій мыслитель Карлъ Пирсонъ въ своей книгѣ „Грамматика науки. Его девизъ: „критика—жизнь науки"

Пирсонъ—сторонникъ научной философіи. По его мнѣнію, проводить различіе между областями философіи и науки значитъ способствовать обскурантизму Современная наука, пріучая мысль къ точному и безпристрастному изслѣдованію фактовъ, является способомъ воспитанія, пригоднымъ для образованія хорошихъ гражданъ Научный методъ характеризуется слѣдующими чертами: а) заботливое и точное классифицированіе фактовъ и наблюденіе ихъ взаимоотношеній и преемственности: б) открытіе съ помощью воображенія научныхъ законовъ: в) самокритика и конечный критерій общезначимости для всѣхъ нормальныхъ умовъ. Воспитаніе въ духѣ этого научнаго метода является главнымъ и основнымъ притязаніемъ научнаго образованія, и наука оправдываетъ себя уже однимъ своимъ методомъ. Единство всѣхъ наукъ состоитъ въ единствѣ именно ихъ метода, цѣль же науки—полное истолкованіе вселенной, и нѣтъ сферы изслѣдованій, лежащей внѣ области науки. Предметъ науки—вселенная во всемъ разнообразіи ея физическихъ и психическихъ проявленій, и нѣтъ границъ для нашего воспріятія вселенной: всѣ ставимые здѣсь предѣлы—только мнимые, кажущіеся. Сказать, что есть нѣкоторыя области, какъ, напримѣръ, метафизика, откуда исключена наука и гдѣ непримѣнимы ея методы, это значитъ по просту сказать, что правила методическаго наблюденія и законы логическаго мышленія непримѣнимы къ фактамъ, находящимся въ данной области, т. е. иными словами, какое бы то ни было знаніе ихъ невозможно. То обстоятельство, что каждый метафизикъ имѣетъ свою собственную систему, доказываетъ, что или метафизика представляетъ собой воздушный замокъ, или въ основѣ ея вовсе нѣтъ фактовъ, надстройка возведена до закладки солиднаго фундамента.

Отсюда, однако, не слѣдуетъ, что наука будто бы отрицаетъ существованіе философскихъ или метафизическихъ проблемъ. Наоборотъ, она признаетъ, что многія физическія и біологическія явленія прямо ведутъ къ этимъ проблемамъ, но она утверждаетъ, что до сихъ поръ къ этимъ проблемамъ примѣняли безплодный ненаучный методъ, что надо сперва

довольствоваться тяжелой и медленной работой классификаціи фактовъ, а не хлопотать надъ возведеніемъ системъ, что единственный путь ко всякому знанію—научный методъ Лишь опираясь на организованное систематическое наблюденіе и тщательное разсужденіе, можно достигнуть знанія истины

Основой научнаго метода является классификація фактовъ Но что такое факты науки? Непосредственныя чувственныя впечатлѣнія образуютъ въ мозгу устойчивые отпечатки, психически соотвѣтствующія памяти Соединеніе непосредственныхъ чувственныхъ впечатлѣній съ ассоціированными ранѣе накопленными впечатлѣніями ведетъ къ образованію „построеній“, которыя мы проецируемъ „внѣ себя“ и называемъ явленіями Изъ подобныхъ „построеній“ и состоитъ реальный міръ. Реальность вещи зависитъ отъ того, можетъ ли вещь быть дана—цѣликомъ или отчасти—въ видѣ группы непосредственныхъ чувственныхъ впечатлѣніи Различіе между нашимъ „я“ и внѣшнимъ міромъ есть вполнѣ произвольное, хотя и удобное практически, различіе между однимъ типомъ чувственныхъ впечатлѣній и другимъ типомъ ихъ, и та группа чувственныхъ впечатлѣній, которая образуетъ т наз мое „я“, составляетъ лишь небольшую долю обширнаго міра чувственныхъ впечатлѣній: различіе между внутреннимъ и внѣшнимъ имѣетъ лишь практическое значеніе.

Изъ чувственныхъ впечатлѣній мы и образуемъ, съ помощью ассоціаціи, понятія и выводимъ умозаключенія Это и будетъ фактами науки, областью которой является міръ ощущеній. Когда между чувственными впечатлѣніями и отвѣтной реакціей имѣется промежутокъ времени, заполненный мозговой дѣятельностью, оживляющей и комбинирующей накопленныя чувственныя впечатлѣнія, то тогда, какъ выражаются, мы мыслимъ, мы сознательны Посредствомъ акта умозаключенія мы доходимъ до чужого сознанія, которое, пока не провѣрено непосредственнымъ чувственнымъ впечатлѣніемъ, называется эектомъ Мы въ правѣ умозаключать о существованія воли и сознанія тамъ, гдѣ есть на лицо нервныя системы, болѣе или менѣе сходныя съ нашей, но люди, эпцирующіе, выбрасывающіе ихъ въ матерію, въ которой нельзя найти нервной системы, или даже въ немате-

ріальное существованіе, выходятъ изъ области правомѣрныхъ научныхъ умозаключеній и впадаютъ въ противорѣчія: „сознаніе безъ нервной системы то же, что человѣкъ безъ позвоночнаго столба, это—химера".

Слово „знаніе" не имѣетъ никакого смысла, если распространительно употреблять его за тѣми предѣлами, гдѣ мы можемъ правомѣрно умозаключать о сознаніи, или если примѣнять его къ вещамъ, лежащимъ внѣ плоскости мышленія, т. е. къ метафизическимъ словамъ, возводимымъ въ рангъ понятій, несмотря на то, что они не вытекаютъ изъ чувственныхъ впечатлѣній. Призрачная и непознаваемая „вещь въ себѣ", скрывающаяся за данной группой чувственныхъ впечатлѣній, безполезна, такъ какъ намъ не даетъ объясняющаго знанія, да и вообще слово „знаніе" не имѣетъ смысла по отношенію къ немыслимымъ вещамъ. Такимъ образомъ, содержаніемъ науки являются построенія и понятія нашего духа: построенія, связанныя съ непосредственными чувственными впечатлѣніями, мы проецируемъ наружу и называемъ физическими фактами, или явленіями; то, что получается изъ накопленныхъ чувственныхъ впечатлѣній путемъ процесса изолированія и координированія, мы называемъ научными фактами, или понятіями. Краткій тезисъ или формула, резюмирующіе въ немногихъ словахъ обширную массу фактовъ, называются научнымъ закономъ. Научный законъ имѣетъ совсѣмъ иной характеръ, чѣмъ гражданскій законъ. Онъ не предполагаетъ разумнаго законодательства, повелѣнія и соотвѣтствующаго долга. Онъ представляетъ собой краткое на языкѣ логической стенографіи описаніе возможно болѣе обширнаго ряда нашихъ чувственныхъ впечатлѣній и существуетъ только тогда, когда человѣкъ формулировалъ его. Говорить, что законы природы существуютъ независимо отъ духа человѣка, въ „вещахъ въ себѣ" значитъ признавать какой-то безсмысленный x между немыслимыми y и z. Если природа опредѣляется для человѣка его способностями воспріятія и воспоминанія, то ими же опредѣляется и существованіе законовъ природы: человѣкъ является творцомъ законовъ природы.

Слово „законъ природы" имѣетъ, слѣдовательно, два значенія: съ одной стороны, онъ означаетъ простую рутину въ воспріятіи; съ другой—научный законъ или формулу,

описывающую явленія природы „Разумъ" въ законѣ природы мы замѣчаемъ, когда говоримъ лишь о законѣ во второмъ смыслѣ, и онъ дѣйствительно вложенъ сюда познающимъ духомъ Такимъ образомъ, мнимый разумъ, находящійся позади законовъ природы, не долженъ побуждать переходить отъ рутины воспріятій къ чему-то, имѣющему природу разума и лежащему за міромъ чувственныхъ впечатлѣній Тотъ же фактъ, что человѣческій разсудокъ способенъ выражать въ логическихъ формулахъ рутину воспріятій, происходитъ, можетъ быть, оттого, что эта рутина—продуктъ способности воспринимать, которая, повидимому, носитъ отборающій характеръ и, слѣдовательно, развилась въ координаціи съ разсудочной способностью. Такимъ образомъ человѣческій духъ является какъ-бы сортирующей машиной, отбрасывающей одни впечатлѣнія и упорядочивающей другія „Что мы знаемъ навѣрное, это—извѣстную рутину воспріятій и способность нашего духа резюмировать воспріятія на языкѣ логической стенографіи въ видѣ научныхъ законовъ" Отсюда слѣдуетъ, что естественное богословіе и метафизика—псевдонауки: „духъ абсолютно заключенъ въ свою нервную оболочку; о томъ, что находится за стѣнами чувственныхъ впечатлѣній, онъ не въ правѣ логически умозаключать Порядокъ и разумъ, красота и милосердіе—все это понятія, которыя мы встрѣчаемъ лишь въ связи съ духомъ человѣка, лишь по сю сторону чувственныхъ впечатлѣній. Мы не имѣемъ права, съ научной точки зрѣнія, проецировать послѣднія въ хаосъ, лежащій за ощущеніями Мы не имѣемъ основанія утверждать, что какое-нибудь человѣческое понятіе годится для описанія того, что находится тамъ, ибо этотъ хаосъ лежитъ за границей чувственныхъ впечатлѣній, изъ которыхъ, въ концѣ концовъ, извлечены всѣ человѣческія понятія.

Мы разсмотрѣли, какъ смотритъ Пирсонъ на цѣль и методъ науки, факты и законы его. Вполнѣ ясно, что философія Пирсона—типичная научная философія. Основная предпосылка ея: „наука имѣетъ дѣло съ понятіями, полученными, въ конечномъ счетѣ, изъ чувственныхъ впечатлѣній"; „*ощущеніе есть послѣдній источникъ матеріала познанія*". Такимъ образомъ, философія Пирсона—*сенсуализмъ* (sensus=ощущеніе). Этотъ сенсуализмъ приводитъ Пирсона къ убѣжденію,

что „на мѣсто грубаго матеріализма прежнихъ физиковъ основой естественной философіи начинаетъ становиться здоровый идеализмъ“. *Идеализмъ* этотъ состоитъ въ томъ, что *„какъ матеріалъ науки, такъ и законы ея, присущи скорѣе намъ самимъ, чѣмъ какому то внѣшнему міру.* Наши группы воспріятій образуютъ для насъ реальность, а результаты нашихъ разсужденій надъ этими воспріятіями и выведенными изъ нихъ понятіями образуютъ наше единственно настоящее познаніе“.

Сенсуалистическій идеализмъ Пирсона является лишь современнымъ моментомъ въ общей исторіи англійскаго сенсуалистическаго идеализма. На зарѣ новой европейской философіи Бэконъ (1561—1626) провозгласилъ: „только та философія истинна, которая вѣрнѣе всего передаетъ голосъ самого міра и написана какъ бы подъ диктовку міра“, при чемъ „наша единственная надежда—въ индукціи“. Такъ былъ декларированъ основной принципъ основанной на опытѣ эмпирической философіи. Гоббсъ (1588—1679), другъ Бэкона, объявилъ наши чувственныя воспріятія источникомъ нашихъ познаній. Вслѣдъ за нимъ Локкъ (1632—1764), уча, что „въ опытѣ заключается все наше знаніе“, провозгласилъ, отвергая существованіе въ нашей душѣ врожденныхъ знаній, что „я знаю лишь то, что я теперь ощущаю“. Сенсуализмъ Локка нашелъ себѣ послѣдовательное развитіе у Юма (1711—1776). По Юму, все наше познаніе относится исключительно къ перцепціямъ, и представить себѣ что-либо, кромѣ перцепцій, мы не можемъ. Исходя изъ этого, Юмъ соотвѣтствующимъ образомъ критикуетъ метафизику матеріи и души и считаетъ законъ причинности результатомъ привычки. Въ XIX в. Дж. Стюартъ Милль (1806—1873) выводилъ увѣренность въ реальности внѣшняго міра изъ способности человѣческаго духа къ ожиданію (испытавъ тѣ или другія ощущенія, мы способны представить себѣ ихъ, при соотвѣтствующихъ условіяхъ, въ возможности) и изъ законовъ ассоціаціи представленій; исходя изъ этого, онъ мыслилъ природу состоящей изъ постоянныхъ возможностей ощущеній. Сходнымъ образомъ училъ и младшій современникъ Милля Бэнъ. Наконецъ, еще ближе къ Пирсону по времени и ученію стоитъ Клиффордъ, о которомъ еще будетъ рѣчь.

2. Основоположеніе міросозерцанія Пирсона установлено. Дальнѣйшая работа Пирсона будетъ состоять въ томъ, чтобы подвергнуть всѣ основныя понятія современной науки критическому пересмотру съ точки зрѣнія сенсуалистическаго идеализма. И въ первую очередь Пирсонъ подвергаетъ пересмотру понятія причинности, пространства и времени, движенія и матеріи.

Мы знаемъ уже, что законъ въ научномъ смыслѣ этого слова лишь описываетъ на языкѣ логической стенографіи чередованіе нашихъ воспріятій но не объясняетъ, ни *почему* эти воспріятія имѣютъ опредѣленный порядокъ, ни *почему* этотъ порядокъ повторяется; онъ просто вкратцѣ выражаетъ, *какъ* происходятъ измѣненія. То, что въ прошломъ произошла и повторилась нѣкоторая смѣна, это фактъ опыта, который мы выражаемъ въ понятіи *причинности*: то, что оно еще и въ будущемъ будетъ повторяться, это предметъ вѣры, который мы выражаемъ въ понятіи *увѣренности*.

Слово „причина“ употребляется въ научномъ смыслѣ для обозначенія предшествующей стадіи въ какой-либо рутинѣ воспріятій. Въ этомъ смыслѣ сводить причину къ „силѣ“ безплодно: сила, при такомъ опредѣленіи причины, не можетъ играть никакой объясняющей роли: „сила, какъ причина движенія, вполнѣ эквивалентна древесному богу, какъ причинѣ роста“ Точно также „говорить о волѣ, какъ о первопричинѣ, значитъ попросту сказать—вотъ здѣсь начинается наше незнаніе“ Да и вообще „наука ничего не знаетъ о первыхъ причинахъ: первопричина есть лишь предѣлъ, постоянный или временный, нашего знанія, и въ нашемъ опытѣ не встрѣчается ни одного примѣра произвольной первой причины въ ходячемъ смыслѣ слова.

Съ научной точки зрѣнія не имѣетъ никакого смысла говорить о причинѣ, какъ о чемъ-то, порождающемъ или принудительно вызывающемъ нѣкоторую смѣну воспріятій: въ опытѣ мы не встрѣчаемъ ничего, что бы порождало или принудительно вызывало что-либо. Въ рутинѣ воспріятій, къ чему сводятся причина и слѣдствіе, нѣтъ никакой внутренней необходимости Необходимость принадлежитъ не міру воспріятій, но міру понятій. Дѣло въ томъ, что существованіе разумныхъ существъ предполагаетъ необходимо наличность рутины воспріятій, съ прекращеніемъ каковой прекра-

щается и возможность существованія мыслящихъ существъ. Такимъ образомъ, необходимость лежитъ въ природѣ мыслящихъ существъ, и возможно, что она есть продуктъ воспринимающей способности, что рутина въ воспріятіяхъ зависитъ отъ строенія этой способности

Доказательство въ сферѣ воспріятій сводится къ обнаруженію подавляюще великой вѣроятности Съ логической точки зрѣнія, мы должны были бы примѣнять слово „знать“ только къ понятіямъ, сохраняя слово „вѣрить“ для воспріятій: „я знаю, что вписанный уголъ, опирающійся на діаметръ, равенъ прямому углу“, но „я вѣрю, что солнце взойдетъ завтра“. Однако, шансы, благопріятные сохраненію въ теченіе конечнаго промежутка времени данной рутины, какъ для старыхъ, такъ и для новыхъ группъ воспріятій, подавляюще велики. Именно, число шансовъ, благопріятныхъ тому, чтобы нѣкоторая смѣна повторилась s разъ, когда въ прошломъ мы имѣемъ p повтореній и ни одно исключеніе, относится къ числу неблагопріятныхъ шансовъ, какъ $p+1$ къ s, причемъ число p фактически равно безконечности, такъ что, пока s конечно, число благопріятныхъ шансовъ подавляюще велико; поэтому мы, основываясь на теоріи вѣроятностей, вправѣ утверждать, какъ маловѣроятно, чтобы возможность познанія и сила мышленія были разрушены въ нашъ вѣкъ тѣми нарушеніями рутины, которыя на обыкновенномъ языкѣ называются чудесами.

Соединяя извѣстное количество чувственныхъ впечатлѣній въ нѣкоторую группу и обособляя ихъ въ воспріятіи отъ другихъ группъ, мы начинаемъ разсматривать ихъ, какъ „существующія въ пространствѣ“. Пространство выражаетъ тотъ фактъ, что воспринимающая способность обособила сосуществующія чувственныя впечатлѣнія въ группы связанныхъ между собой впечатлѣній, при чемъ это обособленіе впечатлѣній тѣсно связано, по крайней мѣрѣ, на первыхъ ступеняхъ развитія человѣка, съ чувствами зрѣнія и осязанія. Подобное сосуществованіе болѣе или менѣе постоянныхъ и раздѣльныхъ группъ чувственныхъ впечатлѣній есть основный способъ нашего воспріятія: пространство (а также и время) не являются реальностями міра явленій, но суть способы, съ помощью которыхъ мы воспринимаемъ вещи раздѣльно; пространство (и время) есть не вещь, но порядокъ

въ вещахъ. То единственное безконечное пространство, которое мы знаемъ, не есть дѣйствительная безграничность, подавляюще великая по сравненію съ нашими ограниченными способностями, но представляетъ собой продуктъ нашей разсудочной способности: тайна пространства, какъ конечнаго воспринимаемаго пространства, такъ и безконечнаго мыслимаго пространства, лежитъ въ человѣческомъ сознаніи, а не внѣ его: оно имѣетъ смыслъ только для насъ, и мы не имѣемъ права заключать о существованіи его тамъ, гдѣ мы не находимъ психическаго механизма, подобнаго нашему собственному. Точно то же мы можемъ сказать и о безконечной дѣлимости пространства и времени.

Этотъ анализъ пространственныхъ понятій долженъ былъ подготовить читателя къ тому, чтобы понять характеръ научныхъ понятій вообще. Геометрическая поверхность, атомъ, эфиръ, существуютъ лишь въ человѣческомъ духѣ; они лишь „стенографическіе“ методы различенія, классифицированія и резюмированія различныхъ фазъ чувственныхъ впечатлѣній. Они не существуютъ въ мірѣ чувственныхъ впечатлѣній, или позади него, но являются чистымъ продуктомъ нашей разсудочной способности. Не слѣдуетъ представлять себѣ вселенной въ видѣ какого то реальнаго комплекса атомовъ, плывущихъ въ эфирѣ, причемъ какъ атомы, такъ и эфиръ, являются для насъ непознаваемыми „вещами въ себѣ“, вызывающими въ насъ принудительный міръ чувственныхъ впечатлѣній. Утверждать это значило бы для науки повторять догматическіе тезисы метафизиковъ, грубѣйшіе парадоксы близорукаго матеріализма. Напротивъ того, ученый не утверждаетъ ровно ничего о мірѣ, находящемся позади чувственныхъ впечатлѣній. Для него атомы и эфиръ представляютъ собой—подобно геометрической поверхности—категоріи, съ помощью которыхъ онъ резюмируетъ чувственный міръ. Призрачный міръ „вещей въ себѣ“ онъ представляетъ въ нераздѣльную собственность метафизиковъ и матеріалистовъ. Итакъ, конкретное пространство и время суть способы, съ помощью которыхъ мы различаемъ группы чувственныхъ впечатлѣній, а безконечность и вѣчность относятся къ области понятій и не являются реальностями міра воспріятій. Такое пониманіе пространства и времени ведетъ къ исчезновенію многочисленныхъ формъ суевѣрія и незна-

нія, напр, спиритизма и суевѣрія. Если индивидъ несетъ съ собой пространство и время, какъ свои способы воспріятія, то поле дѣйствія чудесъ переносится изъ внѣшняго механическаго міра явленій въ область индивидуальной способности воспріятія, и теософы отмѣняютъ не наше время и пространство, но только свое, и они лишь просто утверждаютъ, что ихъ способы воспріятія отличны отъ нашего, но мы вправѣ относить ничтожное число людей, имѣющихъ ненормальные способы воспріятія, къ числу визіонеровъ или больныхъ

Комбинація категорій пространства и времени даетъ смѣшанную категорію движенія, съ помощью которой воспринимаются всѣ чувственныя впечатлѣнія, и наука, въ сущности, является описаніемъ измѣненія Вотъ почему, чтобы дать умственную картину міра, наука ввела понятіе о геометрическихъ формахъ, измѣняющихся вмѣстѣ съ абсолютнымъ временемъ Анализъ этого понятія и является геометріей движенія, или кинематикой, которая, такимъ образомъ, является абстрактнымъ способомъ описанія и классифицированія конкретныхъ измѣненій: значеніе ея—не въ абсолютномъ соотвѣтствіи реальному міру, но въ пріобрѣтаемомъ, благодаря ей умѣнію кратко резюмировать факты воспріятія и экономно мыслить

Главными изъ этихъ формъ различенія и классифицированія содержаній основаннаго на воспріятіи опыта—движеніе точки, вращеніе твердаго тѣла (тѣло остается твердымъ, когда разстоянія между любой парой точекъ тѣла остаются неизмѣнными въ продолженіе всего движенія) и деформація (измѣненіе формы и размѣра тѣла т. е. относительное движеніе частей тѣла). Наши идеи о движеніи суть идеальныя категоріи и символы, съ помощью которыхъ мы резюмируемъ и регистрируемъ различныя и непрерывныя измѣненія, происходящія въ картинѣ нашихъ воспріятій. Наука не есть объясненіе чего бы то ни было: „науку можно назвать систематическимъ указателемъ къ различнымъ страницамъ чувственныхъ впечатлѣній, указателемъ, благодаря которому мы находимъ легко то, что намъ нужно въ книгѣ жизни, но который никоимъ образомъ не объясняетъ намъ содержанія этой странной книги“.

Анализъ движенія точки ведетъ насъ къ понятіямъ

скорости и ускоренія: первое понятіе даетъ намъ нужную мѣру того, какъ мгновенно измѣняется положеніе, а второе— мѣру того, какъ измѣняется сама скорость Когда даны скорость въ одномъ какомъ-нибудь положеніи и ускореніе для всѣхъ положеній, движеніе вполнѣ опредѣлено и возможно теоретически дать полное описаніе траэктории и положенія точки въ любой моментъ времени; тотъ же синтезъ, съ помощью котораго изъ простыхъ движеній строятся сложныя движенія, основанъ на законѣ параллелограма

Но какъ примѣнить наши идеальныя понятія къ описанію реальныхъ, данныхъ въ воспріятіи, измѣненій? Въ какомъ отношеніи стоятъ другъ къ другу эти три фактора— движеніе, скорость и ускореніе—въ той идеальной пляскѣ тѣлецъ, къ которой мы сводимъ физическую вселенную, въ томъ атомномъ вальсѣ, съ помощью котораго мы описываемъ наши чувственныя впечатлѣнія? Отвѣтъ заключается въ такъ называемыхъ свойствахъ матеріи и въ законахъ движенія.

Итакъ, мы стоимъ передъ вопросами, что такое то, что движется, почему и какъ оно движется. Эти вопросы могутъ относиться или къ сферѣ понятій или къ сферѣ воспріятій. Если они относятся къ сферѣ понятій, т е къ міру символическихъ движеній, то на нихъ отвѣтить легко: движутся точки, твердыя тѣла и деформируемыя среды, т е сплошь геометрическія концепціи. Спрашивать, почему онѣ движутся, это значитъ спрашивать, почему вообще мы образуемъ концепціи, т е., въ конечномъ счетѣ, почему существуетъ наука. Если же эти вопросы относятся къ сферѣ воспріятія, то мы должны сознаться въ безсиліи найти какой бы то ни было отвѣтъ, но такое наше незнаніе не имѣетъ своимъ источникомъ ограниченности нашей воспринимающей и размышляющей способности Нѣтъ, все дѣло здѣсь въ томъ, что мы задаемъ вопросы, на которые не можетъ быть отвѣта: мы вправѣ спрашивать, почему измѣняется комплексъ нашихъ чувственныхъ впечатлѣній, но такъ какъ движеніе не есть данная въ воспріятіи реальность, то нелѣпо спрашивать въ сферѣ воспріятія, что и почему движется Вслѣдствіе того, что логическимъ символамъ приписываютъ феноменальное, хотя и недоступное воспріятію, существованіе, понятіе матеріи неизбѣжно оказывается неяснымъ и тем-

нымъ. Такъ, напримѣръ, Максвеллъ, одинъ изъ величайшихъ англійскихъ физиковъ, пишетъ: „мы знаемъ матерію лишь какъ то, что могло получить энергію отъ другой матеріи и что можетъ, въ свою очередь, сообщить энергію другой матеріи“ и далѣе—„энергію, съ другой стороны, мы знаемъ лишь какъ то, что во всѣхъ естественныхъ явленіяхъ переходитъ непрерывно отъ одной части матеріи къ другой.“ Такимъ образомъ, Максвеллъ опредѣляетъ матерію въ терминахъ энергіи, а энергію—въ терминахъ матеріи Другіе знаменитые физики, Томсонъ и Тэтъ, пишутъ: „матерія есть то, что можетъ быть чувственно воспринято, или то, на что можетъ дѣйствовать сила, или что можетъ вызвать силу“. Но развѣ всѣ чувственныя впечатлѣнія, напр., цвѣтъ или боль, являются матеріей? Развѣ ясно понятіе силы, какъ того чувственнаго впечатлѣнія, которое вызываетъ движеніе въ объективномъ мірѣ? И Тэтъ, въ концѣ концовъ, вынужденъ заявить: „мы не знаемъ и, вѣроятно, мы не способны постичь, что такое матерія“. Въ конечномъ счетѣ, анализъ опредѣленій матеріи, даваемыхъ физиками, приводитъ насъ къ заключенію, что матерія, какъ непознаваемая причина чувственныхъ впечатлѣній, какъ метафизическая сущность, столь же ненужна для науки, какъ и всякое другое разыскиваніе причинъ, лежащихъ позади чувственныхъ впечатлѣній. Также мало состоятельна точка зрѣнія „здраваго смысла“ на матерію, какъ на нѣчто твердое и непроницаемое: эѳиръ проникаетъ черезъ всѣ тѣла, и есть немало матеріальныхъ вещей, которыя не тверды. Неудовлетворенъ Пирсонъ и ученіемъ объ эѳирѣ: „насъ не удовлетворяетъ пока ни гипотеза совершенной жидкости, ни гипотеза совершеннаго студня, ни даже гипотеза совершенной жидкости, находящейся въ бурномъ движеніи. когда мы проецируемъ эѳиръ въ міръ эмпирическихъ явленій, то мы сразу замѣчаемъ, что для него, какъ для идеальнаго предѣльнаго понятія, нѣтъ мѣста въ конкретной дѣйствительности“. Отвергаетъ Пирсонъ, вмѣстѣ съ Тэтомъ, и силу, которая „не есть названіе для чего-то объективнаго“. Въ конечномъ итогѣ, „вопросъ о матеріи и силѣ и о дѣйствіи на разстояніи ставится въ одинъ рядъ съ поблемами о вліяніи вѣдьмъ на качество молока. То, что движется въ понятіи, есть идеальный образъ геометріи, движущійся потому, что мы предста-

вляемъ его себѣ движущимся. Главный вопросъ теперь, какъ онъ движется, ибо этимъ геометрическимъ символомъ мы пытаемся описать нашъ прошлый опытъ и предсказать будущій. Къ вопросу о „какъ“ движенія мы сейчасъ и обратимся. Законы движенія въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова охватываютъ всю физику, можетъ быть, даже вообще всю науку“.

Ньютоновскіе законы движенія представляются Пирсону окутанными облакомъ метафизическаго тумана. По его мнѣнію, механизмъ есть не присущая самому міру явленій реальность, но лишь тотъ способъ, какимъ мы въ нашихъ идеальныхъ построеніяхъ воспроизводимъ привычную послѣдовательность воспріятій Физикъ, конструируя идеальную модель вселенной, прибѣгаетъ къ помощи тѣлецъ, какъ символовъ составныхъ частей тѣла нашего чувственнаго опыта и приписываетъ имъ такое движеніе, которое даетъ возможность наиболѣе точно описывать смѣны нашихъ чувственныхъ впечатлѣній Законы движеній—лишь резюмированіе характерныхъ особенностей этого движенія Вотъ эти законы: 1) всякое тѣльце вліяетъ на движеніе лежащихъ возлѣ него эѳирныхъ тѣлецъ, а черезъ нихъ и на движеніе любого другого тѣльца, какъ бы велико ни было разстояніе, но вліяніе на большихъ разстояніяхъ сравнительно крайне ничтожно; 2) равномѣрное (безъ ускоренія) движеніе тѣлецъ можетъ измѣниться лишь въ присутствіи другихъ тѣлецъ; 3) два тѣльца могутъ двигаться черезъ одно и то же положеніе съ какой-угодно скоростью, но они будутъ вызывать ускореніе (прыжокъ и отклоненіе) другъ у друга вполнѣ опредѣленнымъ образомъ, зависящимъ отъ ихъ относительнаго положенія; 4) отношеніе взаимно вызванныхъ А и В ускореній должно всегда приниматься однимъ и тѣмъ же, каково бы ни было положеніе А и В и окружающее поле; 5) отношеніе между ускореніемъ А, вызваннымъ В, и ускореніемъ В, вызваннымъ А, въ точности равно отношенію массы В къ массѣ А. Отсюда слѣдуетъ, что масса есть отношеніе числовыхъ величинъ двухъ ускореній, сила В по отношенію къ А есть произведеніе массы А на ускореніе, испытываемое тѣломъ А въ присутствіи тѣла В, а плотность даннаго однороднаго тѣла есть отношеніе массъ равныхъ объемовъ этого вещества и вещества, принятаго за мѣрило.

4. Мы разсмотрѣли въ свѣтѣ критики основныя понятія физики. Но возникаетъ вопросъ, можемъ ли мы при помощи нашихъ стенографическихъ понятій о движеніи описывать и органическія явленія, явленія жизни По мнѣнію Пирсона, этотъ вопросъ затемненъ заимствованными біологіей отъ физики метафизическими представленіями о матеріи и силѣ, какъ реальныхъ „объясняющихъ“ явленіяхъ, Съ одной стороны, мы должны признать, что механизмъ не въ состояніи объяснить жизнь, ибо механизмъ вообще ничего не объясняетъ. Съ другой стороны, мнѣнія, что механизмъ не можетъ описать жизнь, идетъ слишкомъ далеко При современномъ состояніи нашихъ знаній мы должны пока удовольствоваться заявленіемъ, что органическіе процессы могутъ быть описаны посредствомъ органическихъ тѣлецъ, построенныхъ изъ тѣлецъ неорганическихъ, и что органическія тѣльца движутся извѣстнымъ характернымъ для нихъ образомъ, но что въ настоящее время мы не можемъ опредѣлить, соотвѣтствуетъ или нѣтъ это движеніе какимъ-либо законамъ, вытекающимъ изъ основныхъ физическихъ; мы не можемъ вполнѣ точно установить законы движенія, примѣнимые къ такой сложной физической структурѣ, которую приходится приписывать даже самымъ простымъ органическимъ зачаткамъ. Такимъ образомъ, чтобы опредѣлить жизнь, мы должны прибѣгать къ вторичнымъ признакамъ: описать то строеніе, которое мы въ нашихъ понятіяхъ приписываемъ органическому тѣльцу (протоплазмѣ), тѣ движенія, которыя ему свойственны (органическій ростъ и воспроизведеніе), ту среду, внѣ которой жизнь не наблюдается Различіе между живымъ и неорганическимъ можетъ быть установлено лишь путемъ кропотливаго опредѣленія вторичныхъ признаковъ.

Итакъ, въ качествѣ гипотезы, наиболѣе пріемлемой для описанія (а не объясненія) происхожденія жизни, мы принимаемъ не гипотезу непрерывности жизни и не предположеніе о дѣйствіи „нѣкоторой“ сверхнаучной причины, но допущеніе, что „жизнь зарождается изъ особаго соединенія неорганическихъ тѣлецъ, имѣющаго мѣсто при благопріятной обстановкѣ“. Эта гипотеза нисколько не объясняетъ возникновенія жизни: цѣль ея—лишь формулировать возникновеніе жизни, какъ „рутину“ въ ходѣ извѣстныхъ явленій.

Пирсонъ дарвинистъ. Для него теорія естественнаго подбора достаточно устанавливаетъ факты жизни, какъ мы ихъ непосредственно воспринимаемъ и пытаемся описать въ краткой формѣ, заключающей въ себѣ такія понятія, какъ „измѣненіе“, „наслѣдственность“, „подборъ“. По его мнѣнію, біологамъ предстоитъ указать, какъ относится эта формула естественнаго подбора къ физическому подбору наиболѣе устойчивыхъ неорганическихъ соединеній, наличность котораго приходится допустить въ теченіе и по окончаніи азойскаго періода, когда не было жизни. Съ другой стороны, встаетъ вопросъ, въ какой мѣрѣ выживаніе наиболѣе приспособленныхъ въ состояніи описать послѣдовательность событій человѣческой жизни. По мнѣнію Пирсона, „по всей вѣроятности человѣческая исторія дѣйствительно можетъ быть резюмирована въ краткихъ формулахъ физики и біологіи“. Въ самомъ дѣлѣ, первобытная исторія поддается описанію въ терминахъ эволюціи: тамъ мы „можемъ вполнѣ ясно усмотрѣть то прямое вліяніе, которое борьба за пищу и удовлетвореніе полового истинкта оказывала на ходъ человѣческой эволюціи. Эта борьба представляетъ основную формулу для описанія всѣхъ существующихъ системъ собственности и брака въ самомъ широкомъ ихъ смыслѣ, но въ собственности и бракѣ имѣютъ свои корни законы и учрежденія даже нашихъ теперешнихъ конкурирующихъ между собой государствъ“.

Но можетъ ли дарвинизмъ стать основой морали? Какимъ образомъ „выживаніе наиболѣе приспособленныхъ“ можетъ быть источникомъ альтруистическаго поведенія въ жизни? Пирсонъ указываетъ, что борьба за существованіе подразумѣваетъ не только борьбу между отдѣльными индивидуумами, но также борьбу между отдѣльными обществами и, равнымъ образомъ, борьбу всего человѣчества противъ среды. Такимъ образомъ, кромѣ индивидуализма, мы должны констатировать соціализмъ (тенденцію къ общественной организаціи) и гуманизмъ (солидарность человѣчества въ борьбѣ съ окружающей средой). Принципъ выживанія наиболѣе приспособленныхъ, описывая, при помощи индивидуализма, соціализма и гуманизма непрерывную борьбу индивидуумовъ, обществъ, а также борьбу цивилизаціи съ варварствомъ, есть, съ научной точки зрѣнія, единственная формула, да-

ющая отчетъ о происхожденіи тѣхъ чисто человѣческихъ способностей къ здоровой дѣятельности, симпатіи, любви и соціальному строительству, въ которыхъ люди видятъ свое наиболѣе цѣнное достояніе

Пирсонъ развиваетъ крайне плодотворный взглядъ на эволюцію. По его мнѣнію, мы должны требовать количественной точности. Содержаніемъ новаго понятія о формѣ жизни организма должно являться извѣстное число частей, органовъ или признаковъ, поддающихся измѣренію, взвѣшиванію или счету. Слѣдовательно, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ количественными величинами Изслѣдуя значительное число индивидуумовъ той же самой формы жизни, мы устанавливаемъ типы, варіаціи и соотношенія для любыхъ органовъ или признаковъ. Такимъ образомъ, средняя варіація и среднее соотношеніе опредѣляютъ числовую характеристику данной формы жизни, и когда мы говоримъ, что эволюція имѣетъ мѣсто, мы разумѣемъ наличность прогрессивныхъ измѣненій нѣсколькихъ числовыхъ величинъ, выражающихъ среднюю варіацію (измѣнчивость) и корреляцію (соотношеніе) системы органовъ или признаковъ. Но точно также мы можемъ говорить и объ индивидуальной измѣнчивости и корреляціи. Такимъ образомъ, мы должны установить взглядъ на организмъ, какъ на количественно опредѣляемое коррелативное цѣлое, въ которомъ вліяніе среды не можетъ измѣнить ни одинъ признакъ безъ измѣненія цѣлой системы коррелативно связанныхъ съ нимъ признаковъ. Пирсонъ, вмѣстѣ съ Галтономъ, кузеномъ Дарвина, долженъ считаться авторомъ количественной теоріи эволюціи, основанной на статистическомъ методѣ изслѣдованія корреляцій и варіацій признаковъ. Въ настоящее время Пирсонъ стоитъ въ главѣ цѣлой школы своихъ учениковъ въ Лондонѣ.

Главное вниманіе этой „евгенической лабораторіи“ обращенъ на проблему наслѣдственности. По мнѣнію Пирсона, можно количественно измѣрять не только измѣнчивость и подборъ, но также и другія стороны эволюціи: проблемы воспроизведенія и наслѣдственности также являются количественно рѣшаемыми проблемами. Отсюда слѣдуетъ, что біологія является вполнѣ точной наукой. У насъ есть законы измѣнчивости и наслѣдственности, столь же точные, какъ и законы физики. Задача ученаго въ обоихъ случаяхъ одна

и та же: замѣнить длинное и сложное описаніе болѣе краткимъ и простымъ—раскрыть въ измѣнчивости, ростѣ и наслѣдственности факты, которые могутъ быть описаны въ возможно меньшемъ количествѣ формулъ И Пирсонъ доказываетъ, что мы уже имѣемъ количественное доказательство того, какъ естественный подборъ въ соединеніи съ половымъ подборомъ и наслѣдственностью фактически дѣйствуетъ, измѣняя типы Мы видимъ, что измѣненія происходятъ не случайно и не въ единичныхъ экземплярахъ; самооплодотвореніе и скрещиваніе, основанное на предпочтеніи, существуютъ въ дѣйствительности, и вопросъ не въ томъ, вѣрна или нѣтъ дарвиновская теорія естественнаго подбора, но въ томъ, каково количественное опредѣленіе ея. Мы ясно видимъ, что значеніе наслѣдственности состоитъ въ фиксированіи его результатовъ, достигнутыхъ подборомъ, и что воспроизводительный подборъ играетъ очень крупную роль и въ соціальной жизни человѣка, при чемъ, однако, наслѣдственность тѣсно связана съ измѣнчивостью Законы наслѣдственности, дающіе возможность быстраго закрѣпленія новыхъ породъ, заставляютъ признать, что результаты естественнаго подбора могутъ сказаться очень быстро, и что наслѣдственность въ состояніи выработать новую породу, изъ чего вырастаетъ практическая проблема евгеники. Итакъ, „болѣе уже не существуетъ вопроса о томъ, является или нѣтъ дарвинизмъ *гипотезой*, пригодной для описанія прогрессивныхъ измѣненій жизненныхъ формъ—практически доказано, что всѣ предполагаемые имъ факторы этихъ измѣненій существуютъ какъ величины количественно опредѣленныя Остается вопросомъ лишь *степень* дѣйствія подбора“.

5. Мы разсмотрѣли, съ точки зрѣнія критической науки, основныя проблемы познанія. По мнѣнію Пирсона, наука и познаніе синонимы; наука отказывается признать въ своихъ владѣніяхъ права сонаслѣдниковъ, и естественная теологія и метафизика выбрасываются изъ области познанія. Такимъ образомъ, Пирсонъ является яркимъ представителемъ *научной* философіи.

Но познаніе, по Пирсону, есть описаніе, а не объясненіе: „задача науки—описать посредствомъ стенографіи понятій рутину нашего прошлаго опыта съ цѣлью предвидѣть нашъ будущій опытъ“; „понятія представляютъ собой только идe-

альные символы, условные стенографическіе знаки, при помощи которыхъ мы отмѣчаемъ и классифицируемъ непосредственныя или накопленныя чувственныя впечатлѣнія или даже другія понятія". Съ этой точки зрѣнія, Пирсонъ критически относится къ попыткамъ *объяснить* дѣйствительность, исходя изъ понятій матеріи, силы и жизни: для него, вмѣсто этого, существуетъ проблема количественнаго описанія идеальныхъ движеній тѣлецъ и измѣненія организмовъ, какъ количественно опредѣляемыхъ комплексовъ корреляцій. Поэтому, въ противоположность „метафизикѣ" матеріалистовъ, Оствальда и Геккеля, міровоззрѣніе Пирсона является *критической* научной философіей.

По мнѣнію Пирсона, сущность научной работы, съ психологической точки зрѣнія, сводится къ опредѣленнымъ ассоціаціямъ: мы обладаемъ непосредственными чувственными впечатлѣніями, часть которыхъ сохраняется въ формѣ накопленныхъ чувственныхъ впечатлѣній, могущихъ оживать при появленіи родственныхъ имъ непосредственныхъ чувственныхъ впечатлѣній, и изъ этихъ накопленныхъ чувственныхъ впечатлѣній мы въ состояніи посредсвомъ ассоціацій образовать понятія, которыя будутъ или ограничиваться областью чувственныхъ воспріятій или служить идеальными символами ихъ. Съ физической точки зрѣнія, сущность научной работы сводится къ опредѣленнымъ связямъ, обнаруживающимся при раздраженіи разныхъ частей головного мозга или различныхъ центровъ мозговой дѣятельности, иными словами, сводится къ развитію или установленію того, что физіологъ назвалъ бы „коммисурными" соединеніями различныхъ физическихъ центровъ мысли Такимъ образомъ, по Пирсону, научныя истины суть представленія и выводы, образованные на основѣ чувственныхъ впечатлѣній, которыя являются первоначальнымъ даннымъ. Наука лишь классифицируетъ и анализируетъ, ассоціируетъ и конструируетъ чувственныя впечатлѣнія. „Законъ природы" есть лишь экономное, краткое резюме, замѣняющее длинное описаніе послѣдовательностей чувственныхъ впечатлѣній Все „сверхчувственное" не „реально". Такимъ образомъ, философія Пирсона—типичный *сенсуализмъ*.

Эти чувственныя впечатлѣнія, по Пирсону, образуются въ мозгу. „Физическое впечатлѣніе есть источникъ нашихъ

накопленныхъ чувственныхъ впечатлѣній". Тождество внѣшняго міра для людей объясняется сходствомъ въ органахъ чувствъ и въ воспринимающей способности всѣхъ нормальныхъ человѣческихъ существъ. „Рутина нашихъ воспріятій" объясняется физіологическимъ нервнымъ возбужденіемъ и борьбой за существованіе. Такимъ образомъ, нервная система является для Пирсона имѣющей превалирующее значеніе, и, съ нѣкоторыми оговорками, мы назвали бы его сенсуализмъ *физіологическимъ*.

6 Философія Пирсона является одной изъ современныхъ формъ сенсуализма Общее представленіе о сенсуализмѣ можно получить изъ любого „Введенія въ философію", напримѣръ, *Кюльпе* Болѣе подробное представленіе о взглядахъ на познаніе Бэкона, Гоббса, Локка и Юма даетъ *Grimm*: Zur Geschichte d Erkenntnissproblems. Англійскій позитивизмъ XIX в (Миль, Бэнъ, Гексли, Мауделн, Стивенъ и др.), охарактеризованъ въ книгѣ *Лесевича*: Что такое научная философія? Очень рекомендуется прочитать XI—XII гл „Обзора философіи сэра В. Гамильтона" *Дж. Ст Милля*, Спб. 1869 и книгу *Гексли* Юмъ Физическія теоріи Пирсона выясняются при свѣтѣ слѣдующихъ книгъ: *Максвелль*, Матерія и движеніе, Спб 1899; *Максвелль*, Рѣчи и статьи, М. 1901, *Тэтъ*, Свойства матеріи, Спб. 1887; *Томсонъ и Тэнъ*, Treatise on Natural Philosophy. Близко къ Пирсону стоятъ анализируемые въ слѣдующей главѣ Клиффордъ (Lectures and Essays v I) и Махъ (Die Mechanik). Съ дарвинизмомъ рекомендуется познакомиться такъ: 1) *Тимирязевъ*, Чарльзъ Дарвинъ и его ученіе, М. 1898; 2) *Уоллесъ*, Дарвинизмъ, М 1898; 3) *Дарвинъ*, Происхожденіе видовъ; Измѣненіе животныхъ и растеній; Происхожденіе человѣка и половой отборъ; 4) *Гексли*, Руководство къ пониманію природы и ея явленій, Спб. 1880. Предшественникомъ Пирсона въ ученіи о наслѣдственности является *Гальтонъ*: Heredity Genius (есть русск стар перев.); Inquiries into Human Faculty; Natural Inheritance. Основное сочиненіе Пирсона—Грамматика науки, Спб 1911. Изъ остальныхъ отмѣтимъ: The Ethic of Freethought, 1888; The Chances of Dealth and others Studies in Evolution, 1897; Mathematical contributions to the theory of evolution; The Groundwork of Eugenics. 1908; Social Problems, 1913.

7 Для дальнѣйшаго изученія можно предложить читателю слѣдующіе вопросы. 1) Охарактеризуйте конкретно борьбу съ метафизикой у Бэкона, Локка и Юма (по Гримму и ихъ сочиненіямъ), 2) Почему Локка называютъ сенсуалистомъ (по книгѣ Гримма, „Опыту о челов. разумѣ" Локка и „Ученію Л. о прирожд. нач. знанія и дѣятельности" Серебреникова;

3) Охарактеризуйте ученіе Юма о познаніи по Enquiry и Treatise (есть русск пер, но лучше въ англ. изд Грина и Гроза, 1890); 4) Сравните главы „Обзора“ Милля съ гл II—IV „Грамматики Науки“ Пирсона; 5) Сравните гл I „Гр. Н.“ съ книгой Гекели „Руководство къ позним. природы“. 6) Сравните гл. IV „Гр Н.“ съ книгой Максвела „Матерія и Движеніе“; 7) Опровергъ ли Пирсонъ ученіе Тэта о матеріи? 8) Опровергъ ли II „Ignorabimus“ Дюбуа Реймона („О границахъ познанія природы); 9) Сравните и оцѣните „Ignorabimus“ Дюбуа Реймона съ „Ignoramus Laborandum est“ Пирсона; 10) Почему II не скептикъ. 11) Сравните гл VIII „Гр Н.“ съ книгой Максвелла; 12) Въ чемъ виденъ позитивизмъ въ ученіи П. о жизни; 13) Сравните отношеніе между дарвинизмомъ и этикой у Каутскаго и Пирсона; 14) Каковы основныя идеи дарвинизма? 15) Каково значеніе Гальтона для науки? 16) Что развилъ въ дарвинизмѣ Пирсонъ? 17) Охарактеризуите методъ количественной теоріи эволюціи; 18) Изложите выводы ея; 19) Сущность евгеники и работы евгенической лабораторіи П: 20) Взгляды II. на соціальный вопросъ. 21) Почему сенсуализмъ П можно назвать физіологическимъ? 22) Какія необходимы при этомъ оговорки? 23) Дайте критику матеріализма Энгельса съ точки зрѣнія П.; 24) Дайте критику энергетики Оств съ точки зр П; 25) Дайте критику гилозоизма Геккеля съ точки зр. П; 26) Сравните эволюціонизмъ у Гекк и П.; 27) Чѣмъ взгляды II на соціальный вопросъ отличаются отъ соціализма? 28) Какъ смотритъ Пирсонъ на психическое и на исторію?

VI. Позитивизмъ Маха.

1. Какъ, по пословицѣ, всѣ дороги ведутъ въ Римъ, такъ всѣ разобранныя нами направленія ведутъ къ Маху. Пирсонъ, сводя ученіе о матеріи и динамику къ кинематикѣ, пишетъ: „Та единственная книга, въ которой авторъ нашелъ родственные взгляды, и знакомство съ которой послужило ему поддержкой и поощреніемъ, и потому та единственная книга, которая отъ всей души рекомендуется здѣсь читателю, есть Mach, E.—Die Mechanik in ihrer Entwicklung“. Оствальдъ свою натурфилософію посвящаетъ Эрнсту Маху. Цѣлый рядъ современныхъ соціалъ-демократическихъ мыслителей продѣлываютъ эволюцію отъ марксизма къ махизму. Наконецъ, легко установить родство между Махомъ и современной біологіей, напр., въ лицѣ Ферворна. Съ другой стороны, и самъ

Махъ подчеркиваетъ свою близость къ вышеизложеннымъ ученіямъ свои „Analyse d Empfindungen“ онъ посвящаетъ Пирсону, свою основную точку зрѣнія онъ заимствуетъ изъ дарвинизма, объ Оствальдѣ и Геккелѣ онъ пишетъ: „я въ обоихъ вижу товарищей по стремленіямъ и обоихъ высоко цѣню, хотя не могу согласиться съ ними во всѣхъ пунктахъ Въ Оствальдѣ я, кромѣ того, высоко чту сильнаго и непобѣдимаго борца противъ закоснѣнія метода, а въ Геккелѣ— честнаго, неподкупнаго бойца за просвѣщеніе и свободу мысли Чтобы въ краткихъ чертахъ выразить, въ какомъ направленіи я всего больше отдаляюсь отъ этихъ двухъ изслѣдователей, я долженъ сказать слѣдующее: психологическое наблюденіе я считаю въ такой же мѣрѣ важнымъ и основнымъ источникомъ познанія, какъ и наблюденіе физическое“. Однако, это не мѣшаетъ Маху сочувственно относиться къ ученіямъ Оствальда о жизни и памяти. Наконецъ, онъ считаетъ, „что І Дицгенъ, разумно пользуясь точкой зрѣнія Гегеля, пришелъ къ результатамъ, весьма сходнымъ съ тѣми, которые изложены въ настоящей книгѣ („Ан Ощущ“) Итакъ, Махъ—центръ современной научной философіи

2. Махъ считаетъ, что „мои исходные пункты несущественно отличаются отъ таковыхъ Юма“. Генезисъ его взглядовъ былъ таковъ: „Въ ранніе годы юности наивно-реалистическое міровоззрѣніе автора было расшатано Пролегоменами Канта. Съ этого момента началось все его критическое мышленіе Послѣднее привело къ тому, что авторъ очень скоро призналъ недостижимую „вещь въ себѣ“ иллюзіей. Этимъ онъ вернулся къ вдохновителямъ Канта—Беркли и Юму“.

Съ другой стороны, на Маха оказали вліяніе и современныя теченія въ области механики и физіологической психологіи. Въ механикѣ уже Максвеллъ и Клиффордъ стремились свести механику къ кинематикѣ, и именно подъ ихъ вліяніемъ, особенно Клиффорда, создались взгляды Пирсона. Это движеніе въ области механики было однимъ изъ главныхъ источниковъ для міровоззрѣнія Маха, и Махъ оказался яркимъ выразителемъ тенденцій современной ему физики. Съ его основнымъ взглядомъ на природу всякой науки, какъ экономіи мышленія, мы встрѣчаемся уже и у Пирсона въ его ученіи о наукѣ, какъ стенографіи. Пріоритетъ кинема-

тики у Герца и, въ связи съ этимъ, взглядъ Герца на научныя понятія, какъ на символы, ставятъ и его въ одинъ рядъ съ Клиффордомъ, Пирсономъ и Махомъ Наконецъ, то же увлеченіе кинематикой приводятъ къ сходнымъ взглядамъ и Кирхгофа, о которомъ Больцманъ пишетъ: „Дѣло . въ томъ, чтобы, не прибѣгая къ гипотезамъ, составлять уравненія, насколько возможно полно и съ количественной точностью соотвѣтствующія міру опыта, не хлопоча о сущности вещей и силахъ. Въ своей книгѣ о механикѣ Кирхгоффъ желаетъ изгнать и устранить даже всѣ метафизическія понятія въ родѣ силы, какъ причины движенія; онъ ищетъ лишь уравненій, возможно вѣрно и полно соотвѣтствующихъ наблюдаемымъ движеніямъ“ Впослѣдствіи аналогичные взгляды выскажетъ Дюгемъ. Итакъ, гегемонія кинематики въ механикѣ, осуществившаяся въ срединѣ XIX вѣка благодаря Максвеллу и Клиффорду, создаетъ большое научное теченіе, представленное Герцомъ, Кирхгоффомъ, Больтцманномъ, Дюгемомъ и др Махъ, вмѣстѣ съ Пирсономъ, былъ философскимъ выразителемъ этого теченія въ физикѣ.

Съ другой стороны, испытала въ то же приблизительно время глубокое измѣненіе и наука о духѣ. Исходя изъ проблемы количественнаго отношенія между внѣшнимъ раздраженіемъ и ощущеніемъ, Фехнеръ создалъ особую науку психофизику, объединяющую психологію съ физіологіей. По словамъ Маха, „психофизика Фехнера, оказавшая столь могущественное вліяніе на всѣхъ, дала мощный толчекъ и моему мышленію“. Идеи физіологической психологіи, развитыя Гельмгольцемъ, Вундтомъ, Герингомъ и др., нашли въ лицѣ Маха своего философскаго выразителя.

Такимъ образомъ, философія Маха является философскимъ выраженіемъ тѣхъ глубокихъ измѣненій, которымъ подверглись во второй половинѣ XIX в. физика и психологія. Намъ понятно теперь, почему первыхъ два основныхъ произведенія Маха носятъ заглавія: „Механика, историко-критическій очеркъ ея развитія“ и „Анализъ ощущеній и отношеніе физическаго къ психическому“. Къ анализу этихъ произведеній мы и обратимся.

3. Въ своей Механикѣ Махъ ставитъ вопросы: „Въ чемъ заключается *естественно-научное* содержаніе механики, *какимъ образомъ* оно было достигнуто, каковы *источники*, изъ

которыхъ оно было нами почерпнуто, въ какой мѣрѣ мы можемъ разсматривать его, какъ наше прочное достояніе“ Махъ прежде всего анализируетъ исторію статики. Въ началахъ ея онъ видитъ ясные слѣды ея происхожденія изъ опыта ремесленника, вѣрнѣе, изъ потребности дать даннымъ этого опыта такую форму, при которой они могли бы сообщаться другимъ людямъ: тотъ, кто собираетъ эти опыты, получаетъ желаніе и возможность упростить и сократить подлежащее сообщенію другимъ, благодаря этому, многіе факты и ихъ правила по соображеніямъ экономіи мышленія обобщаются и подводятся подъ *одно* выраженіе. Но общее правило, полученное изъ наблюденія фактовъ, даетъ лишь набросокъ факта, односторонне выдвигая наиболѣе важное при данныхъ обстоятельствахъ Но часто бываетъ очень трудно выбрать и принять во вниманіе именно тѣ обстоятельства, которыя имѣютъ существенное значеніе для поставленной цѣли. Но зная, какъ, въ попыткѣ воспроизвести фактъ, легко ошибиться тамъ, гдѣ этотъ фактъ недоступенъ, авторъ новаго правила, не довѣряя самому себѣ, ищетъ доказательства этого правила. Вѣрность правила можетъ быть доказана тѣмъ, что его сравниваютъ съ прежними многократно уже испытанными правилами, особенно съ наиболѣе испытанными, среди которыхъ особое мѣсто занимаютъ данныя инстинктивныя. Дѣло въ томъ, что инстинктивныя познанія пользуются особымъ довѣріемъ и выводятся какъ-бы изъ совершенно другого источника, разсматриваются даже, какъ нѣчто, существующее до всякаго опыта (a priori). Но ясно, что инстинктивныя познанія суть познанія опытныя и могутъ оказаться недостаточными при внезапномъ открытіи новой области опыта Нельзя поручиться, что данный принципъ навсегда окажется лучшимъ, такъ какъ всѣ принципы болѣе или менѣе произвольно выдвигаютъ то однѣ, то другія стороны однихъ и тѣхъ же фактовъ. *Истинное* соотношеніе различныхъ принциповъ есть соотношеніе *историческое*: „кто придерживается этой точки зрѣнія, тотъ не будетъ мѣшать прогрессу науки“. Съ этой точки зрѣнія, *„въ настоящее время* не имѣетъ основанія думать, что открытое правило, послѣ того какъ оно уже неоднократно было испробовано непосредственно, должно обязательно опираться на другія правила, полученныя (немного только раньше) тѣмъ же самымъ путемъ на-

блюденія и опыта. Распространенная въ наукѣ жажда доказательствъ ведетъ лишь къ ложной и неосновательной строгости.

Древнѣйшія изслѣдованія по механикѣ касались статики, науки о равновѣсіи. Статика не интересуется особенностями движенія, обусловленнаго какой-нибудь силой Статика изслѣдуетъ такую зависимость условій другъ отъ друга, которая, какъ совокупность, существуетъ и безъ движенія Но наиболѣе намъ извѣстныя опредѣляющія движеніе условія суть наши собственные акты воли, ощущенія давленія. Поэтому мы уже и всякое условіе движенія представляемъ какъ *давленіе*. При оцѣнкѣ интенсивности силы такъ какъ мы можемъ каждое условіе движенія представлять черезъ какой-нибудь грузъ, то мы замѣщаемъ и измѣряемъ всѣ условія движенія *тяжестями* Вотъ почему уже въ статикѣ, которая, все же, не можетъ совершенно отвлечься отъ познанія процессовъ движенія, мы опредѣляемъ величину силы, какъ тотъ грузъ, который, дѣйствуя (опредѣляя движеніе) въ опредѣленномъ направленіи и будучи приложенъ къ данной точкѣ (такой, движеніе которой опредѣляется независимо отъ ея связей), опредѣляетъ то же самое движеніе или вызываетъ то же самое равновѣсіе.

Современной наукой является динамика. Оглядываясь на исторію ея отъ Галилея до Гюйгенса и Ньютона, мы находимъ, въ качествѣ основного вывода, утвержденіе, что тѣла взаимно опредѣляютъ другъ въ другѣ зависимыя отъ пространственныхъ и временныхъ условій *ускоренія* и что существуютъ *массы*. То, что мы теперь называемъ силой, есть уже не, какъ прежде, нѣчто скрытое, но реальное условіе движенія, именно произведеніе массы на ускореніе. При этомъ, благодаря случайности, именно, одной ошибкѣ Галилея, получилось, что раньше всего была найдена зависимость между скоростью и временемъ, благодаря чему уравненіе $v=gt$ должно было показаться первоначальнымъ, $s=\frac{gt^2}{2}$ ближайшимъ и $gs=\frac{v^2}{2}$ болѣе отдаленнымъ. Вводя въ эти уравненія массу и силу ($p=mg$), мы получаемъ $mv=pt$, $ms=\frac{mt^2}{2}$, $ps=\frac{mv^2}{2}$, т. е. основныя уравненія механики, въ которыхъ

чисто случайно понятія *силы* и *количества движенія* оказываются первоначальнѣе, чѣмъ понятія *работы* (ps) и *живой силы* ($\frac{mv^2}{2}$). Впослѣдствіи же эти понятія стали считать и логически производными, въ то время какъ они равноцѣнны съ первыми, что Р. Майеръ и доказалъ, исходя изъ „работы", какъ первоначальнаго понятія. И, въ самомъ дѣлѣ, уравненія $pt=mv$ и $ps=\frac{mv^2}{2}$, одинаково хорошіе исходные пункты, и, какъ мы видѣли, лишь вслѣдствіе ничтожной исторической случайности, связали ранѣе скорость съ временемъ (*pt*), а не съ путемъ паденія (*ps*), и такъ создалась механика Ньютона, но уже Гюйгенсъ склонялся въ сторону второй возможности. Итакъ, мы видимъ, что традиціонная механика есть нѣчто условное и случайное. Поэтому Махъ подвергаетъ ее критикѣ, при чемъ положительные его взгляды почти совпадаютъ со взглядами Пирсона: онъ называетъ тѣлами равной массы такія тѣла, которыя, дѣйствуя другъ на друга, сообщаютъ другъ другу взаимныя и противоположныя ускоренія, т. е. опредѣляетъ тѣла ускореніями, отвергаетъ абсолютное движеніе, какъ физическую безсмыслицу и сводитъ принципъ инерціи къ опредѣленію тѣлами другъ у друга ускореній.

Но насъ въ механикѣ Маха интересуютъ, скорѣе, другія идеи. Махъ указываетъ, что механика развивалась въ эпоху, настроенную теологически, и это, по его мнѣнію, отразилось на ней. Такъ, напримѣръ, принципъ наименьшаго дѣйствія или представленія о неизмѣнности количества матеріи или суммы движенія, о неразрушимости работы или энергіи и т. п. богословскаго происхожденія. Правда, надо оговориться, что теологія повліяла не на содержаніе, но только на окраску этихъ принциповъ. Но, все же, такъ создалась механическая миѳологія. Мы должны повести борьбу противъ подобныхъ теологическихъ, анимистическихъ, мистическихъ и метафизическихъ точекъ зрѣнія въ механикѣ. Но, больше того, мы должны взглянуть, какъ на предразсудокъ, на мнѣніе, что всѣ физическіе процессы слѣдуетъ объяснять механически, что механика—основа всѣхъ остальныхъ отраслей физики. Этотъ предразсудокъ объясняется уже извѣстнымъ намъ мотивомъ: исторически болѣе раннее призна-

ется постоянной основой для пониманія позднѣе найденнаго Но исключительно механическихъ процессовъ нѣтъ, и механическое воззрѣніе на природу—исторически понятная, извинительная, можетъ быть, даже временно полезная, но, все же, искусственная гипотеза Задача физики—ограничиться однимъ отвлеченнымъ количественнымъ выраженіемъ фактически даннаго въ наблюденіи Даже процессы, какъ будто бы чисто механическіе, суть, вмѣстѣ съ тѣмъ, всегда и процессы физіологическіе, электрическіе, химическіе и т д. Механика разсматриваетъ не основу и даже не часть міра, а только одну сторону его.

Такимъ образомъ, Махъ устанавливаетъ случайность и односторонность основныхъ понятій механики Механистическое міровоззрѣніе для него не является абсолютной цѣнностью. Задачу науки онъ видитъ въ ея *экономической* функціи—замѣщеніи опыта или экономіи его воспроизведеніемъ или предобразованіемъ фактовъ въ нашихъ мысляхъ. Механика, въ которой мы имѣемъ дѣло только съ пространствами, временами и массами, очень развита въ экономическомъ отношеніи, но она не содѣйствуетъ настоящей экономіи въ мысляхъ, если ею пользоваться въ томъ смыслѣ, чтобы механическими гипотезами замѣнять, напримѣръ, термическіе факты.

4 Другая проблема, которая привела Маха къ его взглядамъ, была психофизіологическая, именно анализъ ощущеній. Этотъ анализъ привелъ Маха къ вопросу: каково отношеніе между физическимъ и психическимъ? Въ рѣшеніи этого вопроса Махъ выступаетъ антиметафизикомъ. Махъ исходитъ, какъ изъ даннаго, изъ цвѣтовъ, тоновъ, теплотъ, давленія, временъ, пространствъ и т. д, съ которыми бываютъ связаны настроенія, чувства, воли. Все это образуетъ болѣе или менѣе постоянныя сплетенія. *Относительно* болѣе постоянны комплексы цвѣтовъ, тоновъ, теплотъ и т. д., связанные между собой пространственно и временно и получающія особыя названія (что сравнительно постоянно и представляется сразу, получаетъ *одно* названіе). Это—тѣла. Но относительно постояннымъ, точнѣе, измѣняющимся непрерывно и медленно, оказывается и связанный съ особымъ (живымъ) тѣломъ комплексъ воспоминаній, настроеній, чувствъ. Это—Я. Наше *я* столь же мало постоянно, какъ и

тѣло. То, что въ тѣлахъ и *я* измѣнчиво, возбуждаетъ нашу волю и побуждаетъ насъ къ разсмотрѣнію измѣняющихся частей комплексовъ, каковой анализъ, въ концѣ концовъ, приводитъ къ разложенію комплексовъ на элементы Этотъ анализъ можетъ столкнуться съ привычкой обозначать постоянное однимъ именемъ Именно, темный образъ постояннаго, не измѣняющійся замѣтно съ отдѣленіемъ каждой его составной части особо, приводитъ къ мысли, что, даже если всѣ части отдѣлить, то и тогда кое-что останется. Такъ создается мнимая философская проблема единой вещи въ себѣ съ ея многими признаками Аналогичныя мнимыя проблемы возникаютъ также по поводу какъ *я*, такъ и отношенія этого *я* къ тѣлу. Обозначимъ установленные выше элементы буквами A, B, C.. (цвѣта, тоны и т. д., т. е. тѣла) K, L, M.. (часть ихъ, называемую нашимъ тѣломъ) a, b, c... (волн, воспоминанія и т. д.) Комплексъ a, b, c.. K, L, M обыкновенно, какъ *я*, противополагаютъ комплексу A, B, C (міръ тѣлъ), какъ независимому. Но эта независимость кажущаяся. Многія измѣненія въ a, b, c („сознаніе“).. переходятъ въ измѣненія въ K, L, M (наше тѣло).. и, далѣе, въ A, B, C (міръ тѣлъ)..., и наоборотъ; въ такихъ случаяхъ кажется, что K, L, M (наше тѣло) . тѣснѣе связаны съ a, b, c . и A, B, C. , чѣмъ эти послѣднія между собой. Наконецъ, A, B, C (міръ тѣлъ)... *всегда* опредѣляется, между прочимъ, и K, L, M (нашимъ тѣломъ). Правда, въ повседневной рѣчи противопоставляютъ иллюзію реальности, но это различеніе не имѣетъ научнаго значенія: въ обоихъ случаяхъ намъ даны факты, различныя и различно обусловленныя связи элементовъ и ничего болѣе. Вообще противоположность между *я* и міромъ, ощущеніемъ и вещью исчезаетъ: все дѣло сводится къ той или иной связи элементовъ Мы называемъ A, B, C... элементами только постольку, поскольку они связаны съ K, L, M. Лишь эта связь, это функціональное отношеніе дѣлаетъ элементъ ощущеніемъ, но въ другой функціональной зависимости онъ — физическій предметъ. Итакъ, нѣтъ пропасти между физическимъ и психическимъ. Мы пришли къ монизму. Цвѣтъ въ зависимости отъ источника свѣта—физическій предметъ, а въ зависимости отъ сѣтчатки—ощущеніе. Такимъ образомъ, различно не содержаніе, а направленіе изслѣдованія. Слѣдовательно, основныя

составныя части въ комплексахъ A, B, C.. a, b, c одни и тѣ же, и только связь ихъ различна

Отсюда выводъ: весь внутренній и внѣшній міръ составленъ изъ небольшого числа однородныхъ элементовъ, и выдѣленіе изъ нихъ нашего тѣла и *я* имѣетъ только практическое значеніе. Тѣмъ самымъ проблемы вещи въ себѣ, души и безсмертія отвергаются. Мы ученіемъ о единыхъ „міровыхъ элементахъ“ утверждаемъ монизмъ, сближаемъ физику съ психологіей и даемъ возможно полную ориентировку: все дѣло лишь въ установленіи различныхъ основныхъ перемѣнныхъ и различныхъ отношеній зависимости.

Изъ отрицанія пропасти между психическимъ и физическимъ слѣдуетъ рядъ важныхъ положеній. Прежде всего, мы устанавливаемъ этой теоріей различныхъ связей однихъ и тѣхъ же элементовъ принципъ полнаго параллелизма психическаго и физическаго: именно, существеннымъ и непосредственнымъ условіемъ ощущенія всегда является опредѣленный нервный процессъ. Этотъ принципъ удовлетворяетъ научнымъ требованіямъ непрерывности и достаточной опредѣленности Всюду, гдѣ я ощущаю (чѣмъ бы то ни было) пространство, я долженъ признать однородный нервный процессъ; для всѣхъ ощущеній времени я предполагаю однородные же нервные процессы; если многообразіе цвѣтовыхъ ощущеній психологически сводится къ 6 элементамъ (основнымъ цвѣтамъ), то таковымъ же окажется и система соотвѣтствующихъ нервныхъ процессовъ. Но (кромѣ принципа параллелизма) мы можемъ теперь освѣтить „сознаніе“ съ біологической точки зрѣнія, въ свѣтѣ эволюціоннаго ученія, связывая, напримѣръ, память и наслѣдственность. Такъ физика, біологія и психологія соприкасаются другъ съ другомъ. Правда, сейчасъ біологія отъ физики отличается тѣмъ, что біологи объясняютъ явленія часто телеологически (съ точки зрѣнія самосохраненія), а физики—съ точки зрѣнія причинности. но Махъ не видитъ между причинностью и телеологіей глубокаго различія: съ одной стороны, телеологическое объясненіе имѣетъ лишь временный, предварительный характеръ, а съ другой понятіе причины слѣдуетъ замѣнить математическимъ понятіемъ функціональной зависимости признаковъ явленій другъ отъ друга. Для Маха всѣ зависимости суть одновременныя и взаимныя со-

отношенія, все находится во взаимной зависимости; что же касается понятій „причины“ и „цѣли“, то они ведутъ свое происхожденіе изъ анимистическихъ представленій дикаря

Итакъ, психическое и физическое объединены, и именно физіологія органовъ чувствъ доводитъ ихъ до взаимнаго соприкосновенія Съ этой точки зрѣнія Махъ и производитъ анализъ ощущеній Прежде всего, онъ анализируетъ зрительныя ощущенія, разлагая ихъ на пространственныя и цвѣтовыя. Пространственныя ощущенія связаны съ двигательнымъ аппаратомъ глаза, именно, иннервація (воля къ выполненію движеній глазъ) и есть пространственное ощущеніе, ею же является и ощущеніе движенія, которыя, слѣдовательно, „одного качества“ съ пространственными. Но, сводя эти ощущенія къ волѣ, Махъ понимаетъ подъ волей не какой-либо особый метафизическій или психологическій агентъ, но выводитъ ее изъ органически-физическихъ силъ, какъ совокупность отчасти сознательныхъ и связанныхъ съ предвидѣніемъ результата условій движенія, каковыми условіями являются „слѣды воспоминанія“—основная функція элементарныхъ организмовъ. Но если такъ, тогда вполнѣ правомѣренъ біологическій взглядъ на пространство Что же касается цвѣтовыхъ ощущеній, то они—ощущеніе благопріятныхъ или неблагопріятныхъ химическихъ жизненныхъ условій.

Съ этой точки зрѣнія разбираетъ Махъ и другія явленія—звуковыя ощущенія и ошущенія времени, память и ассоціацію. Вездѣ получается одинъ и тотъ же выводъ: нѣтъ ничего внѣшняго и внутренняго, и чувственный міръ слагается изъ однородныхъ элементовъ: отвлекаясь отъ нашего тѣла, мы изучаемъ физику, а сосредоточившись на немъ и нервной системѣ—психологію или физіологію чувствъ; граница между психическимъ и физическимъ условна и имѣетъ только практическое значеніе. Такъ мы достигаемъ единства, монизма. Матерія есть сравнительно постоянная закономѣрная зависимость ощущеній другъ отъ друга, а человѣкъ есть часть природы. Природа есть одно цѣлое.

4. Махъ настаиваетъ на томъ, что „все метафизическое, какъ нѣчто праздное и нарушающее экономію науки, должно быть изъ нея изгнано“. Первымъ шагомъ къ этому и является взглядъ на „ощущенія“, какъ на общіе „элементы“ фи-

зическихъ и психическихъ переживаній. Махъ не стремится дать цѣльную систему философіи Его задача—гносеологическая: подготовить взаимоотношеніе между психологами, физіологами и физиками: всѣмъ отдѣльнымъ явленіямъ, установленнымъ физіологическимъ анализомъ ощущеній, соотвѣтствуетъ столько же отдѣльныхъ явленій физическаго (химическаго) нервнаго процесса, которыя Махъ и стремится установить. Съ этой точки зрѣнія Махъ заявляетъ о себѣ: „я вовсе не философъ, а только естествоиспытатель“ Онъ хочетъ не ввести новую философію въ естествознаніе, но удалить изъ него старую, отслужившую свою службу. „Философіи Маха нѣтъ“. Цѣль Маха—дать сознательную методику естественнонаучнаго мышленія.

Низшія животныя приспособляются къ измѣненіямъ простой и постоянной среды при помощи врожденныхъ рефлексовъ Но для выживанія въ болѣе сложной и менѣе постоянной средѣ нужна извѣстная пространственная и временная дальнозоркость, достигаемая болѣе совершенными органами чувствъ и развитіемъ жизни представленій и памяти. Цѣль простыхъ, обыденныхъ представленій—мысленное дополненіе частично наблюденнаго факта. Исправленіе такихъ умственныхъ дополненій въ смыслѣ наилучшаго приспособленія мыслей къ фактамъ и логическое очищеніе мыслей въ смыслѣ приспособленія (согласованія) мыслей другъ съ другомъ—задача научнаго мышленія. Но современная наука содержитъ массу мусора, который надо расчистить И, прежде всего, надо удалить понятія „матеріи“ и „души“: цѣль науки—изслѣдованіе многообразной, всесторонней взаимной зависимости „элементовъ“ между собой. Это —идеалъ науки. Какъ же достичь его? Какими средствами познаніе природы дѣлало дѣйствительные шаги впередъ и на какія средства можетъ оно надѣяться и впредь?

Махъ сводитъ психику человѣка (въ томъ числѣ и чувства) къ опредѣленнымъ и закономѣрнымъ активнымъ ощущеніямъ. По его мнѣнію, „живыя существа суть такіе автоматы, на которыхъ вліяетъ все ихъ прошлое, которые продолжаютъ еще измѣняться съ теченіемъ времени, которые произошли отъ сходныхъ автоматовъ и способны производить подобныхъ же“. Ощущенія, одновременно данныя, воспроизводятся въ качествѣ представленій, при чемъ процессы

воспроизведенія сводятся къ ассоціаціи представленій. Воспроизведеніе и ассоціація лежатъ въ основѣ сознанія и размышленія: степень сознанія пропорціональна богатству, легкости, скорости, живости и упорядоченности ассоціацій, а размышленіе состоитъ въ экспериментированіи воспоминаніями.

Сравнивая растенія и животныхъ, мы не находимъ между ними принципіальной разницы Понятія геотропизма, геліотропизма и т. д, установленныя физіологіей растеній, могутъ быть перенесены и въ область физіологіи животныхъ. То, что наблюдается у животныхъ какъ движеніе инстинктивное или произвольное, является въ растеніяхъ какъ явленіе роста или фиксировано въ формахъ цвѣтовъ, листьевъ и т п., съ той разницей, что у растеній оно происходитъ медленнѣе. Воля есть лишь особая форма вторженія временно пріобрѣтенныхъ ассоціацій въ ранѣе образованный устойчивый механизмъ тѣла; иными словами, „произвольное“ движеніе есть рефлекторное движеніе, находящееся подъ вліяніемъ воспоминанія. Воли и близкаго къ ней вниманія, какъ особыхъ психическихъ силъ, нѣтъ.

Человѣкъ отличается отъ животныхъ количественно, а не качественно. Лишь съ трудомъ и медленно онъ возвышался надъ ними. Только образованіе общества ускорило ростъ культуры. Продуктомъ соціальной жизни является и наука, развивающаяся по мѣрѣ того, какъ техническія потребности, бывшія сначала единственнымъ мотивомъ, уступаютъ мѣсто чисто-интеллектуальному интересу.

Съ наукой связанъ вопросъ о познаніи и заблужденіи. Дѣло въ томъ, что, если благопріятныя условія направятъ наши представленія такъ, что теченіе ихъ слѣдуетъ или предшествуетъ фактамъ, мы получимъ познаніе, въ то время, какъ, при неблагопріятныхъ условіяхъ, наше вниманіе направляется на несущественное и поддерживаются ассоціаціи, не соотвѣтствующія фактамъ и вводящія въ заблужденіе. Благодаря тому, что слово является центромъ ассоціаціи, оно часто бываетъ источникомъ „суевѣрія словъ“. Другимъ источникомъ суевѣрій является незнаніе рѣзкой границы между сномъ и бодрствованіемъ, благодаря чему создается представленіе о душѣ. Это представленіе служитъ основой первобытной религіи, философіи и науки.

Однако, познаніе и заблужденіе вытекаютъ изъ однихъ и тѣхъ же психическихъ источниковъ, и только успѣхъ различаетъ ихъ. Ясно распознаваемое заблужденіе, въ качествѣ корректива, столь же содѣйствуетъ познанію, какъ и положительное познаніе, и лишь невниманіе къ обстоятельствамъ наблюденія, напр, смѣшеніе ощущеній съ представленіями, или перенесеніе сновидѣній въ физическую область, служитъ источникомъ ошибочныхъ сужденій. Только многократное, тщательное, всестороннее изслѣдованіе можетъ охранить насъ отъ заблужденія, но и величайшая вѣроятность все же не есть несомнѣнная истина.

Сходство во многихъ біологически важныхъ реакціяхъ даетъ человѣку возможность классифицировать факты и образовывать понятія, при чемъ основаніемъ для образованія и разграниченій понятій служитъ та или иная потребность. Понятіе есть связанное со словомъ сознаніе реакцій, которыя слѣдуетъ ожидать отъ обозначаемаго этимъ словомъ класса фактовъ. Цѣль понятія—разобраться въ сложной путаницѣ фактовъ и отбросить (абстракція) побочное. Они—распорядители, въ то время какъ ощущенія—первоначальные двигатели.

Наши понятія такъ приспособляются къ фактамъ, что даютъ достаточно точную, сообразно біологическимъ потребностямъ, копію ихъ. Но такъ какъ эти потребности мѣняются отъ одного случая къ другому, то и результаты приспособленія въ различныхъ случаяхъ не вполнѣ точно совпадаютъ другъ съ другомъ. Біологическій интересъ, самосохраненіе, побуждаетъ къ поправкѣ однихъ представленій другими. Такъ, кромѣ приспособленія мыслей къ фактамъ, происходитъ приспособленіе мыслей другъ къ другу, идеаломъ котораго является экономная и органическая система сужденій.

Человѣкъ приспособляется къ измѣненіямъ въ окружающей средѣ не только пассивно, но и активно, экспериментируя, самъ пробуя измѣнять или факты (физическій экспериментъ) или мысли (экспериментъ въ умѣ, состоящій въ мысленной варіаціи фактовъ, т. е. въ умственной пробѣ, догадкѣ). Экспериментируя, мы узнаемъ зависимость явленій другъ отъ друга, при чемъ Махъ подробно описываетъ какъ основныя формы эксперименты, такъ и главныя руководящія

идей при производствѣ опытовъ Руководящимъ мотивомъ изслѣдованія, по мнѣнію Маха, является отысканіе сходствъ и аналогій Аналогія весьма плодотворна въ научномъ отношеніи Точно такжe плодотворна для науки и гипотеза въ качествѣ предварительнаго допущенія, сдѣланнаго на пробу, въ цѣляхъ болѣе легкаго пониманія фактовъ, но доказательству фактами еще не поддающагося Ньютонъ высказалъ рѣшительное отвращеніе къ гипотезамъ, но именно богатство догадокъ—характерная черта его сочиненій, и смыслъ его заявленія иной: рѣзкое различеніе между окончательно установленнымъ знаніемъ и голой догадкой или образнымъ выраженіемъ. Значеніе гипотезы состоитъ въ томъ, что она ведетъ къ новымъ наблюденіямъ и опытамъ и расширяетъ опытъ, но въ ходѣ изслѣдованія она сама должна быть приспособляема къ новымъ даннымъ. Возникающая наука движется среди догадокъ и уподобленій, но чѣмъ болѣе приближается она къ идеалу, тѣмъ болѣе переходитъ въ прямое описаніе фактически даннаго. Такъ гипотеза въ своей саморазрушающейся функціи приводитъ, въ концѣ концовъ, къ абстрактному выраженію фактовъ, и мы получаемъ уже не гипотезы, но требованія логической мыслимости фактовъ, результаты аналитическаго изслѣдованія Слѣдовательно, если бы мы достаточно абстрактно мыслили, мы приписывали бы факту только присущіе ему абстрактные признаки, но это мыслимо лишь въ законченныхъ отдѣлахъ науки, а не въ наукѣ, движущейся впередъ, для которой догадки и образы необходимы, такъ функція гипотезы при рѣшеніи научныхъ проблемъ весьма важна Рѣшеніе проблемы, источникъ которой, обыкновенно, противорѣчіе мыслей другимъ мыслямъ или фактамъ, состоитъ или въ устраненіи ея, какъ безсодержательной, или, если она признана, къ согласованію новаго факта съ уже извѣстными. Однако, такое сведеніе даннаго къ уже извѣстному (синтетическій, или регрессивный, методъ) примѣняется лишь при легкихъ вторичныхъ проблемахъ. Величайшія же и важнѣйшія открытія дѣлаются посредствомъ анализа, когда мы не находимъ никакихъ *извѣстныхъ* основныхъ положеній для новаго факта, но вынуждены новымъ приспособленіемъ мыслей отыскивать *новыя* основныя положенія. Но пока еще неизвѣстныя условія для даннаго факта, мы невольно должны итти шагъ за ша-

гомъ и пробами и съ помощью гипотезъ, такъ какъ о неизвѣстномъ у насъ не можетъ быть ясныхъ мыслей. Поэтому мы предварительно придумываемъ наглядныя условія намъ извѣстнаго типа, а задачу, которую надо рѣшать, пробуемъ разсматривать какъ рѣшенную, т. е. идемъ отъ принятыхъ нами условій къ факту при помощи гипотезы. Такова роль гипотезы при рѣшеніи проблемъ

Предпосылкой научнаго изслѣдованія является предположеніе о зависимости другъ отъ друга „элементовъ“ и связей ихъ Эта предпосылка постоянства связи элементовъ инстинктивно развилась въ насъ на основѣ нашей психической организаціи (ассоціаціи) подъ дѣйствіемъ окружающей среды и оказалась біологически полезной. Поэтому мы употребляемъ ее затѣмъ и съ сознательнымъ намѣреніемъ, предвидя многократно уже испытанный успѣхъ Однако, слова „потому что“, „ибо“ и т. д. сперва имѣли значеніе лишь временнаго и пространственнаго совпаденія, и прошло не мало времени, пока они получили причинный смыслъ. Но болѣе точный анализъ причиннаго отношенія обнаруживаетъ, что т. наз. причина есть лишь одна составная часть въ цѣломъ комплексѣ опредѣляющихъ дѣйствіе условій. Такимъ образомъ, причинное отношеніе понимается весьма поверхностно и неполно, и какъ только удастся охарактеризовать элементы событій измѣримыми величинами, то взаимная зависимость элементовъ другъ отъ друга гораздо полнѣе и точнѣе выражается понятіемъ функціи, особенно если рѣчь идетъ о непосредственныхъ зависимостяхъ, которые взаимны и одновременны. Постоянства связи элементовъ суть функціональныя отношенія или уравненія между этими элементами. Такъ измѣняется въ современномъ естествознаніи понятіе причинности. Но одного понятія функціи недостаточно для того изслѣдователя, который *намѣренно* отыскиваетъ взаимную зависимость элементовъ. Руководящей нитью такого преднамѣреннаго отысканія является методъ сопутствующихъ измѣненій: „то, что зависитъ другъ отъ друга, въ общемъ и измѣняется другъ съ другомъ“. Такъ, вооруженный понятіемъ функціи и методомъ сопутствующихъ измѣненій, изслѣдователь приступаетъ къ своей работѣ.

Логики сущность научной работы видятъ въ дедукціи или индукціи, но неправильно. Силлогизмъ не даетъ новаго

познанія, такъ какъ нельзя утверждать, что всѣ люди смертны (большая посылка) пока не доказано, что Кай смертенъ (выводъ). Но также не даетъ расширенія познанія и полная индукція Что-же касается неполной, то она, правда, предвосхищаетъ расширеніе познанія, но заключаетъ въ себѣ тѣмъ самымъ опасность заблужденія. Поэтому нельзя видѣть и въ индукціи главное средство изслѣдованія, и обозначеніе естественныхъ наукъ „индуктивными“ не основательно. Настоящій источникъ знанія иной: это—наблюденіе. „Въ основѣ всякаго познанія лежитъ интуиція“ Но, наблюдая фактъ, мы или невольно не замѣчаемъ неважныхъ элементовъ (абстракція) или намѣренно пробуемъ отвлечься отъ побочныхъ обстоятельствъ Такимъ образомъ, къ наблюденію присоединяются опыты собственной абстрактной дѣятельности изслѣдователя въ распредѣленіи, вычисленіи, построеніи и т. д. Словомъ, психическая дѣятельность, добывающая новое познаніе, есть не простой, а довольно сложный процессъ и, прежде всего, не есть процессъ логическій, хотя логическіе процессы, какъ промежуточные и вспомогательные, могутъ играть въ немъ извѣстную роль. „Главная же работа при отысканіи новыхъ познаній выпадаетъ на долю абстракціи и фантазіи“.

Махъ эмпирикъ. Онъ считаетъ представленіе и понятіе числа развившимся изъ біологической потребности—различенія и упорядоченія; онъ даетъ очеркъ развитія ученія о числѣ изъ практики жизни. Но, по его мнѣнію, подробно имъ обосновываемому, опытъ является источникомъ и геометрическихъ нашихъ понятій: познаніе пространственныхъ формъ физіологически намъ знакомо черезъ осязаніе и зрѣніе, а съ ними связанъ физическій (метрическій) опытъ (сравненіе пространственныхъ ощущеній, вызываемыхъ различными тѣлами при равныхъ условіяхъ), который опять-таки можно свести къ связи ощущеній нашихъ чувствъ: „пространственное воззрѣніе человѣка коренится въ его физіологической организаціи. Геометрическія понятія развиваются путемъ идеализаціи физическаго опыта пространства. Наконецъ, геометрическая система создается логическимъ упорядоченіемъ полученныхъ понятій... Такимъ образомъ теоретикопознавательные вопросы о пространствѣ и геометріи подлежатъ изученію физіолога и психолога“. То же относится и къ вре-

менп Словомъ, въ „физіологическомъ отношеніи время и пространство суть системы оріентирующихъ ощущеній, опредѣляющихъ вмѣстѣ съ чувственными ощущеніями возбужденіе біологически цѣлесообразныхъ реакцій приспособленія" Съ физической же точки зрѣнія, время и пространство суть особыя зависимости физическихъ элементовъ другъ отъ друга: во временной зависимости выражаются простѣйшія непосредственныя физическія отношенія, а въ пространственныхъ соотношеніяхъ находитъ свое выраженіе посредственная физическая зависимость

Что такое законы природы? По своему происхожденію они суть ограниченія, которыя мы предписываемъ нашимъ ожиданіямъ по указаніямъ опыта Дѣло въ томъ, что всѣ живыя существа, обладающія памятью, нуждаются, чтобы ихъ ожиданія при данныхъ условіяхъ соотвѣтствовали ихъ самосохраненію. Но съ появленіемъ сложныхъ условій жизни біологическимъ потребностямъ можетъ удовлетворять лишь богато развитая психическая жизнь въ виду сложности пути къ такому удовлетворенію. Является необходимость въ правильномъ, соотвѣтствующемъ обстоятельствамъ ожиданіи, а съ этимъ связано все возрастающее ограниченіе ожиданія, его большая опредѣленность. Такимъ образомъ, законы природы порождаются нашей психологической потребностью найтись среди явленій природы и состоятъ изъ ряда готовыхъ къ примѣненію и цѣлесообразно избранныхъ для этого правилъ. Но абсолютная точность, строго однозначная опредѣленность слѣдствій какого-либо допущенія существуетъ лишь въ идеалѣ. Это то, къ чему лишь стремится наука, старающаяся изображать сложные и многозависимые факты наблюденія возможно проще и точнѣе, чѣмъ то можетъ быть достигнуто черезъ наблюденіе.

Итакъ—и этимъ мы закончимъ наше разсужденіе—наука возникла сначала изъ біологическаго и культурнаго развитія, какъ, повидимому, побочная вѣтвь его. Но въ настоящее время она развилась въ факторъ, самый полезный въ біологическомъ и культурномъ отношеніи, поставивъ себѣ зададачей замѣнить безсознательное приспособленіе ощупью болѣе быстрымъ, ясно сознаннымъ методическимъ приспособленіемъ.

5. „Я не философъ, а естествоиспытатель... не существу-

никакой маховой философіи", такъ заявлялъ Махъ. Онъ мечталъ объ иномъ: „я остаюсь естествоиспытателемъ", „искренне и горячо я желаю соглашенія съ естествоиспытателями". Но тѣмъ не менѣе, Махъ все же, имѣлъ больше всего отношенія именно къ философіи. Своими „антиметафизическими размышленіями" онъ изгонялъ опредѣленныя философскія ученія изъ науки, объявлялъ ихъ научно несостоятельными. Исходя изъ проблемы механики, онъ изгналъ проблемы массы, силы и энергіи, какъ метафизическія проблемы. Исходя изъ психофизіологической проблемы, онъ изгналъ проблемы психическаго и физическаго, души и матеріи. Этимъ самымъ Махъ, какъ и Пирсонъ, явился острымъ критикомъ той метафизической научной философіи, съ которой мы знакомились въ первыхъ главахъ настоящей книги („матеріализмъ", „энергетика", „монизмъ"). Махъ не метафизикъ-ученый, но позитивистъ

Позитивизмъ Маха отдѣляетъ его не только отъ метафизической науки, но также и отъ метафизической философіи. Философскія ученія о субстанціи, душѣ и ея безсмертіи, причинности, духовномъ происхожденіи міра, апріорномъ познаніи и т. п. Махъ свелъ къ анимистическимъ недоразумѣніямъ первобытнаго ума. Больше того: Махъ фактически признаетъ лишь права научнаго изслѣдованія, и вся его рефлексія устремлена на научное познаніе „Маховой философіи не существуетъ", это значитъ, что Махъ не строитъ философскихъ системъ. Онъ предпочитаетъ другую тему: что такое наука? Онъ не стремится строить метафизику на наукѣ: онъ вообще не хочетъ итти дальше науки. Въ этомъ смыслѣ онъ самый ортодоксальный представитель научной философіи.

Махъ—представитель позитивной научной философіи. Онъ изслѣдуетъ науку, какъ научный фактъ, въ терминахъ науки Для него она—одно изъ біологическихъ приспособленій человѣка къ міру, которое наилучше всего достигаетъ своей цѣли, когда представляетъ міръ и человѣка въ ихъ принципіальномъ единствѣ, въ свѣтѣ принципіальнаго монизма, функціональной зависимости „элементовъ".

Такимъ образомъ, Махъ развиваетъ біологическую точку зрѣнія на научное познаніе: „изложенное здѣсь воззрѣніе тотчасъ же получаетъ широкую основу, освѣщается съ новыхъ сторонъ, если, слѣдуя теоріи Дарвина, разсматривать

всю психическую жизнь, включая и науку, какъ явленіе біологическое, если примѣнить къ этому воззрѣнію представленія Дарвина о борьбѣ за существованіе, о развитіи и подборѣ"

Считая, что „мои исходные пункты несущественно отличаются отъ таковыхъ же Юма", и сочетая съ Юмомъ Дарвина, Махъ въ современной философіи является какъ-бы промежуточнымъ звеномъ между (физіологическимъ сенсуализмомъ Пирсона и (психо-біологическимъ) эмпиріокритицизмомъ Авенаріуса, являясь, вмѣстѣ съ ними, представителемъ позитивной научной философіи въ противоположность некритически-метафизической научной философіи.

6 Чтобы ориентироваться въ позитивизмѣ Маха, слѣдуетъ раньше познакомиться вообще съ позитивизмомъ Для этого надо сперва обратиться къ Юму, какъ основоположнику позитивизма: 1) *Іодль,* Жизнь и философія Д Юма: 2) *Н Виноградовъ,* Теоретическая философія Д Юма, М 1911, 3) *Д. Юмъ,* Изслѣдованіе о человѣческомъ умѣ, пер. Церетели, непремѣнно 2-ое изд Пгр 1916 Затѣмъ слѣдуетъ обратиться къ позитивизму XIX в: 1) *Челеевичъ,* Что такое научная философія? (особ гл III—англійскій поз и IV—Геринъ, Лаасъ Фольцъ); 2) *K. Göring.* System. d kritisch Philos. 1 Th. 1874 (Einleitung и D. Theorie d Wissens); 3) *Laas* Idealismus u. Positivismus, I—III, 1879—1884. Съ самимъ Махомъ можно знакомиться такъ: 1) *Махъ,* Научно-популярные очерки, М 1901, I—II (особ статьи. Преобразованіе и приспособленіе въ ест.-научномъ мышленіи; экономич. природа физ изслѣдованія; аналогія, какъ научный принципъ; понятіе субстанціи; причинность и объясненіе; о вліяніи случайныхъ обстоятельствъ на изобрѣтенія и открытія; исторія и корень закона сохраненія работы; 2) *Бееръ,* Міросозерцаніе Маха, Пгр. 1913; 3) *Махъ,* Механика, Пгр. 1909; 4) *Махъ,* Анализъ ощущеній и отношеніе физическаго къ психическому, М. 1908, 5) *Махъ,* Познаніе и заблужденіе, очерки по психологіи изслѣдованія, М 1909; *Mach,* D. Wärmelehre 1896; Изъ близкихъ къ Маху мыслителей удобно познакомиться. 1) *Дюгемъ,* Физическая теорія („Новыя идеи въ философіи", сб. 2); 2) *Duhem,* L'évolution de la mécanique, 1903; 3) *Duhem,* Les origines de la statique, I, 1905; 4) *Duhem,* L'évolution des theories physiques; 5) *Binet,* L'âme et le corps, 1905; 6) *Verworn,* Naturwissenschaft u Weltanschaung, 1904 и Prinzipienfragen in d. Naturwissenchaft, 1905 (кажется, есть р переводы).

7. Для желающихъ можно указать слѣдующія темы для дальнѣйшихъ работъ: 1) Изложите ученіе Беркли о реальности *(Беркли,* Трак-

татъ о началахъ человѣческаго знанія, Пгр. 1907; *Блонскій*, Проблема реальности у Беркли); 2) Изл. уч Юма о причинности *(Юмъ*, Изслѣдованіе о чел. умѣ. *Юмъ*, Трактатъ о чел. природѣ, Пгр 1907; *Шпетъ*, Проблема причин у Юма и Канта, К 1906; 3) Изл. уч. о „я“ Юма и Милля *(Юмъ Милль*, Обзоръ фпл. В Гамильтона, гл. XII, Пгр. 1869; *Виноградовъ*, Филос Д. Юма); 4) Сравните книги о Юмѣ Гексли, Іодля и Виноградова; 5) *Изложите т. знанія Геринга*, 6) *Какъ представляетъ Гаасъ сущность спора между идеализмомъ и позитивизмомъ*; 7) *Изложите духовное развитіе Маха и опредѣленіе имъ своего отношенія къ другимъ философамъ*; 8) *Какія цѣли преслѣдовалъ Махъ своими сочиненіями?* 9) *Какъ смотритъ Махъ на происхожденіе механики?* 10) *Что не удовлетворяетъ Маха у Ньютона?* 11) *Сравните ученія о теплотѣ Маха и Оствальда*, 12) *Критика механистической физики у Маха*; 13) *Сравните ученіе объ энергіи Маха и Оствальда*, 14) *Изложите ученіе Маха объ экономіи науки*, 15) *Критика метафизики у Маха*, 16) *Вліяніе психофизики на ученіе Маха*, 17) *Связь механики, физики и біологіи у Маха*, 18) *Ученіе Маха о пространствѣ и времени*; 19) *Ощущеніе и воля по Маху*; 20) *Отношеніе между обычнымъ и научнымъ мышленіемъ по Маху*; 21) *Теорія приспособленія мыслей*, 22) *Ученіе объ экспериментѣ*, 23) *Ученіе объ аналогіи*, 24) *Методы изслѣдованія и критика индукціи*; 25) *Критика субстанціи и причинности*; 26) *Монизмъ у Маха*; 27) *Законы природы по Маху*: 28) *Почему Махъ позитивистъ?* 29) *Почему Махъ сближаетъ себя съ Авенаріусомъ и Шуппе?* 30) *Сопоставьте Маха съ Іерузалемомъ* (Der kritische Idealismus u d. reine Logik); 31) *Махъ и Дюгемъ*, 32) *Махъ и психофизика Бине*; 33) *Махъ и Hönigswald* (Zur Kritik d. Machsen Philosophie, 1903); 34) *Махъ и философскіе взгляды Богданова* по книгамъ: „Эмпиріомонизмъ“, ч. I—II.

VII. Энпиріокритицизмъ Авенаріуса.

1. Опредѣляя свое отношеніе къ другимъ философамъ, Махъ говоритъ: „Что касается Р. Авенаріуса, то наше духовное родство такъ велико, какъ оно вообще возможно у двухъ лицъ, развивавшихся совершенно различно, работавшихъ въ различныхъ областяхъ и другъ отъ друга совершенно независимыхъ. Это родство нѣсколько маскируется крупными различіями въ формѣ изложенія“.

Авенаріусъ и Маха сближаетъ, прежде всего, общій взглядъ на познаніе По мнѣнію Маха, всякое мысленное воспроизведеніе опыта имѣетъ въ виду замѣнить опытъ, не повторять его, т. е. экономизировать наши силы Въ силу того же принципа сбереженія силъ образуется абстракція, схватывающая соотвѣтствующую ея цѣли сторону факта. Въ результатѣ абстракціи создается „законъ природы", т е. сжатый отчетъ о фактахъ Охватить разнообразіе данныхъ фактовъ однимъ мысленнымъ процессомъ при условіи наименьшей затраты силъ—таково стремленіе науки, обусловливающее ея могущество.

Какъ бы предвосхищая работу Маха: „Экономическая природа физическаго изслѣдованія" (1882), Авенаріусъ въ 1876 г. защищаетъ диссертацію „Философія, какъ мышленіе міра сообразно принципу наименьшей мѣры силъ" Въ вводной части этой работы Авенаріусъ излагаетъ „корень" и задачи философіи. По его мнѣнію, душа въ своихъ функціяхъ цѣлесообразна, и если бы мы этой цѣлесообразности не допустили, мы бы не смогли понять возможности сохраненія индивида. Но принципъ и цѣлесообразности есть принципъ наименьшей траты силъ, когда мы получаемъ максимальный результатъ при наибольшемъ сохраненіи силъ для другихъ дѣйствій. Спросимъ же, подчинена ли этому принципу теоретическая функція души, мышленіе Оказывается, да Именно, въ мышленіи, въ апперцепціи намъ приходится, опредѣляя представленія, производить эту работу наивозможно экономнѣе, цѣлесообразнѣе. Далѣе, при нецѣлесообразномъ примѣненіи силъ, напр., при нарушеніи порядка мыслей, противорѣчіи, неувѣренности, душа реагируетъ неудовольствіемъ, какъ бы предостерегая насъ. Наконецъ, сбереженіе силъ ярко проявляется при образованіи системы, когда представленія группируются вокругъ центра, чѣмъ облегчается оріентировка сознанія и рѣшеніе новыхъ проблемъ, а также создается увѣренность и устойчивость. Еще яснѣе обнаруживается принципъ наименьшей траты силъ въ тѣхъ случаяхъ, когда мы имѣемъ дѣло съ непривычнымъ, которое мы стремимся или забыть или свести на привычное. Итакъ „стремленіе апперцепировать есть не что иное, какъ стремленіе къ сбереженію силъ".

Но такое стремленіе можетъ быть наиболѣе экономнымъ

тогда, когда опредѣляющія апперцепируемое представленія общи, т. е являются понятіями, такъ какъ тогда апперцепируемое обогащается всѣмъ содержаніямъ апперцепирующаго понятія, которое, при этомъ, не только расширяетъ содержаніе даннаго представленія, но и захватываетъ всѣ однородные предметы. Такимъ образомъ, мышленіе въ понятіяхъ имѣетъ максимально экономный характеръ, и науки, дѣлающія понятными явленія, предпочтительнѣе наукъ описательныхъ Къ такимъ стремящимся къ пониманію наукамъ принадлежитъ и философія Слѣдовательно, принципъ наименьшаго количества силъ—корень философіи.

Выяснивъ корень философіи, Авенаріусъ обращается къ задачамъ философіи Мы знаемъ уже, что понимать значитъ свести неизвѣстное и частное представленіе къ извѣстному и общему понятію Послѣднее является тѣмъ средствомъ или факторомъ, съ помощью котораго достигается пониманіе. Границы пониманія совпадаютъ съ границами понятій, каковыми являются абсолютно-простое и абсолютно-общее. Представленія единичныхъ вещей и событій, подведенныя подъ самыя общія понятія и высшіе законы, находятъ въ нихъ объединеніе, могущее быть доведеннымъ до наивысшаго единства Такимъ образомъ, принципъ наименьшей траты силъ есть корень не только стремленія къ пониманію, но и стремленія къ наивысшему единству. Но направленное на общую *совокупность* вещей и событій мышленіе есть философія, которая, какъ изученія этой совокупности, или міра, въ цѣломъ, есть мышленіе въ общихъ понятіяхъ, опредѣляемое принципомъ наименьшей траты силъ. Итакъ, философія есть мышленіе міра (или совокупности единства, вещей и событій) согласно принципу наименьшей траты силъ (т. е. посредствомъ самыхъ общихъ и высшихъ понятій).

Разобравъ въ вводной части своей работы корень и задачу философіи, Авенаріусъ посвящаетъ центральную часть разсмотрѣнію метода и установкѣ философіи.

Задача философіи—пониманіе общей совокупности Мы знаемъ уже, что пониманіе достигается посредствомъ извѣстнаго и общаго. Но что такое извѣстное? Сначала извѣстнымъ считалось все привычное, но когда, съ прогрессомъ науки, традиціонныя понятія уступили мѣсто измѣнчивымъ понятіямъ науки, извѣстнымъ стало считаться иное, именно

то, что присутствуетъ въ сознаніи, то, что дано опытомъ. Однако, только наивный опытъ, въ которомъ еще не различается данное самимъ объектомъ отъ привнесеннаго субъектомъ такъ понимаетъ извѣстное: научный же опытъ производитъ такое различеніе и не считаетъ извѣстнымъ всякое содержаніе сознанія, но отдѣляетъ привносимое въ представленіе субъектомъ. Что же примѣшиваетъ къ своему опыту испытывающій? — Троякаго рода апперцепціи. во-первыхъ, тимематологическія апперцепціи, когда мы результатъ *опыта* предмета считаемъ предикатомъ его; во-вторыхъ, антропоморфическія (миѳологическія и „антропопатическія“) апперцепціи; въ-третьихъ, интеллектуально-формальныя апперцепціи, когда въ содержаніе опыта познающій привноситъ апріорныя „разсудочныя понятія“ субсганціальности и причинности. Въ настоящее время наука уже очищается отъ первыхъ двухъ видовъ апперцепціи; Авенаріусъ ставитъ на очередь устраненіе и третьей апперцепціи, благодаря чему на очередь рѣшительно ставится проблема *чистаго* опыта, такъ какъ примѣняемое въ научномъ пониманіи извѣстное опредѣляется какъ данное посредствомъ чистаго опыта. Ясно, что чистый опытъ, исключающій всѣ примѣси, соотвѣтствуетъ принципу наименьшаго количества силы

Какимъ же путемъ чистый опытъ достигается? Ясно, что соотвѣтствующій методъ долженъ быть критическимъ. Однако, одна лишь критика недостаточна, ибо нужно сдѣлать возможнымъ и „положительное примѣненіе отрицательныхъ результатовъ критики“ Это достигается посредствомъ метода элиминаціи, устраненія примѣсей. Этимъ методомъ пользуется и естествознаніе, очищая свои понятія, и потому философія, собственно говоря, не имѣетъ своего метода: ея методъ—методъ научнаго мышленія вообще

Примѣнимъ же этотъ методъ элиминаціи къ установкѣ (Gestaltung) философіи, начавъ съ самыхъ общихъ понятій естествознанія. Естествознаніе разсматриваетъ существующее какъ совокупность движимыхъ силой атомовъ, которые съ необходимостью воздѣйствуютъ другъ на друга. Однако, мы испытываемъ движущую силу, столь же мало, какъ и необходимость, ибо никакое наблюденіе движущейся вещи не даетъ воспріятія силы, и ощущеніе нашей собственной силы лишь сопутствуетъ движенію нашихъ органовъ, но не вы-

зываетъ ихъ; кромѣ того, мы не испытываемъ воздѣйствія ощущаемой силы на мускульное движеніе и не можемъ, вслѣдствіе ихъ разнородности, заключать отъ одного къ другому. Столь же мало испытываемъ мы необходимость или принужденіе: мы испытываемъ только послѣдовательность. Но вмѣстѣ съ силой и необходимостью падаетъ и причинность, поскольку она не понимается эмпирически, какъ непрерывность, подобно необходимости, эмпирически понимаемой, какъ степень вѣроятности ожиданія слѣдствія. Вообще говоря, сила и причинность лишь сокращенныя выраженія, и, въ частности, принципъ наименьшаго количества силы точнѣе называть принципомъ наименьшей затраты средствъ.

Труднѣе всего элиминировать субстанцію Какъ возникла она? Языкъ сперва обозначаетъ воспринимаемое какъ сложное единство, но постепенно въ этомъ единствѣ мы начинаемъ различать вещь и ея свойства, цѣлое и его части. Въ концѣ концовъ, вещь, въ противоположность своимъ свойствамъ, представляется все болѣе и болѣе какъ нѣчто самостоятельное и независимое, какъ, въ конечномъ результатѣ, абсолютная субстанція. Такъ міръ распадается на абсолютно, независимо существующія субстанціи и измѣнчивыя связанныя съ субстанціями акциденціи При этомъ важную роль играетъ слѣдующее обстоятельство: какъ для воспріятія движенія необходимо отнесеніе его къ чему-либо неподвижному, такъ для воспріятія измѣненія необходимо отнесеніе его къ неизмѣняющемуся. Такимъ образомъ, вещь является относительно неподвижнымъ пунктомъ, къ которому относится всякое относительное измѣненіе, а субстанція—абсолютно неподвижнымъ идеальнымъ пунктомъ, къ которому относится абсолютное измѣненіе. Слѣдовательно, субстанція есть 1) постоянное среди измѣненій и 2) независимая основа акциденцій. Въ качествѣ постояннаго, субстанція есть психологически-необходимое вспомогательное средство для установленія (но не для пониманія) представленія измѣнчивости. Субстанція же, какъ абсолютная основа зависящихъ отъ ея акциденцій, есть результатъ антропоморфической апперцепціи, состоящей въ представленіи отношеній между субстанціей и акциденціями аналогичными отношеніямъ между нашимъ „я“ и производимыми имъ дѣйствіями. Эта наивная апперцепція, въ качествѣ психическаго пережитка

живетъ и нынѣ, поскольку мы ищемъ за воспринимаемыми явленіями скрытую основу ихъ, вещь въ себѣ и т. п. Но мы должны признать, что субстанція своимъ возникновеніемъ обязана не реальнымъ условіямъ, а условіямъ развитія языка, и элиминировать ее, мысля въ качествѣ существующаго, только ощущеніе Все существующее мыслится по своему содержанію какъ ощущеніе, а по формѣ—какъ движеніе, при чемъ вопросъ о сведеніи ощущенія и движенія къ высшему единству одного всеобъемлющаго понятія остается пока открытымъ.

2. Авенаріусъ смотрѣлъ на свою диссертацію, какъ но пролегомены къ критикѣ чистаго опыта. Обратимся же теперь къ основному труду Авенаріуса—„Критикѣ чистага опыта“.

Та основная предпосылка, изъ которой исходитъ Авенаріусъ, гласитъ: „каждый человѣческій индивидъ первоначально принимаетъ себя, противопоставленнаго окружающей средѣ съ ея многоразличными составными частями, другимъ человѣческимъ индивидамъ съ ихъ многоразличными высказываніями, и высказанное имъ въ той или иной зависимости отъ окружающей среды“. При этомъ любая составная часть окружающей среды стоитъ въ такомъ отношеніи къ человѣческимъ индивидуумамъ, что, если она полагается, то они высказываютъ опытъ. Анализируя любое человѣческое высказываніе, мы находимъ въ немъ отчасти опытъ, а отчасти субъективныя примѣси. То высказываніе, къ которому не примѣшано ничего, что бы само, въ свою очередь, не было опытомъ, которое есть только опытъ, является понятіемъ чистаго опыта. Такое понятіе мы назовемъ аналитическимъ, такъ какъ оно даетъ лишь анализъ факта чистаго опыта. Но мы должны пойти дальше и создать наиболѣе правильное понятіе чистаго опыта. Такимъ синтетическимъ понятіемъ чистаго опыта является лишь такое высказываніе, которое во всѣхъ своихъ слагаемыхъ имѣетъ своей предпосылкой только составныя части нашей окружающей среды. Это синтетическое понятіе чистаго опыта ставитъ предъ нами вопросъ: въ какомъ смыслѣ и въ какомъ объемѣ можемъ мы принимать въ качествѣ предпосылки опыта составныя части окружающей насъ среды? Аналитическое понятіе опыта, въ свою очередь, ставитъ вопросъ: въ какомъ смыслѣ и объемѣ

можно принимать высказанныя значенія вообще въ качествѣ опыта? Наконецъ, заключительный вопросъ гласитъ: въ какомъ смыслѣ и объемѣ расходятся другъ съ другомъ синтетическое и аналитическое понятіе чистаго опыта, а въ какомъ можно принять ихъ совпаденіе? Эти вопросы и являются тремя основными вопросами критики чистаго опыта.

Занимаясь рѣшеніемъ перваго вопроса—о составныхъ частяхъ окружающей среды (R—Reiz), какъ предпосылки опыта (E—Erfahrung), т. е. предпосылки содержанія высказыванія человѣческаго индивидуума. Рѣшая этотъ вопросъ, мы, прежде всего, утверждаемъ, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ, когда установлено R и приходится принять E, должна быть допущена и какая-либо зависимость E отъ R, опыта отъ среды. Однако, содержаніе высказыванія (E) не находится въ непосредственной зависимости отъ среды, но зависитъ непосредственно отъ центральной (C) нервной системы, откуда слѣдуетъ, что во всякомъ случаѣ, когда опытъ (E) принимается зависящимъ отъ среды (R), должна быть принята непосредственная зависимость опыта отъ центральной нервной системы. Эта зависимость должна пониматься такъ, что во всякомъ случаѣ, въ которомъ принимается зависимость опыта отъ среды, опытъ принимается непосредственно зависящимъ отъ *измѣненія* нервнаго центра, при чемъ эту зависимость Авенаріусъ, подобно Маху, понимаетъ какъ функціональное соотношеніе.

Итакъ, существеннымъ въ нашемъ анализѣ является измѣненіе нервнаго центра, т. е. положительное или отрицательное приращеніе ея начальнаго состоянія на извѣстную логически-равнозначащую величину ($c+\Delta c$). Именно, во всѣхъ случаяхъ зависимости опыта отъ раздраженій среды опытъ непосредственно зависитъ отъ обусловленнаго привходящими раздраженіями среды и своимъ начальнымъ состояніемъ конечнаго состоянія нервной системы ($c+\Delta c$). Измѣненіе нервнаго центра двояко зависитъ отъ раздраженій среды: среда является источникомъ питанія, вызывая обмѣнъ веществъ (Stoffwechsel); среда является источникомъ наученія. Въ свою очередь, измѣненія нервнаго центра могутъ быть раздѣлены на общія подготовительныя и спеціальныя, при чемъ всякая спеціальная часть нервнаго центра развивается согласно обилію упражненій ея, и отъ этихъ упражненій

зависитъ разнообразное развитіе, усовершенствованіе, общее подготовленіе нервнаго центра въ цѣломъ. Принимая это во вниманіе, мы можемъ сказать: спеціально-опредѣленный опытъ находится въ посредственной зависимости отъ спеціально опредѣленнаго раздраженія среды, но непосредственно зависитъ отъ конечнаго состоянія нервной системы, обусловленнаго не только опредѣленнымъ раздраженіемъ среды, но и спеціальнымъ подготовленіемъ частичныхъ нервныхъ центровъ. Такова зависимость между опытомъ и нервнымъ центромъ (головнымъ мозгомъ).

Но какова зависимость между мозгомъ и средой? Организмъ способенъ къ самосохраненію, но послѣднее зависитъ отъ сохраненія нервнаго центра, какъ наиболѣе важнаго для организма Съ другой стороны, среда постоянно угрожаетъ системѣ С, которой присуще временное поддержаніе себя при постоянномъ уменьшеніи сохраненія, иными словами, которой присуща въ любой моментъ извѣстная жизнесохранимость, идеаломъ которой является максимумъ жизнесохранности. Если между процессомъ работы и процессомъ питанія устанавливается разница, система разрушается; наоборотъ, при равности этихъ процессовъ въ различныхъ частяхъ нервнаго центра, весь онъ находится въ максимумѣ своего жизнесохраненія. Таковъ основной біомеханическій законъ. Разумѣется, конечно, что подобное равновѣсіе идеалъ, и система С все время находится въ состояніи различныхъ колебаній, которыя, въ свою очередь, измѣнчивы и варіируютъ. Эти колебанія, конечно, связаны съ измѣненіями системы, и всякій рядъ системныхъ измѣненій, имѣющій значеніе для жизнесохраненія, называется Авенаріусомъ независимымъ, обусловливающимъ жизненнымъ рядомъ. Полный жизненный рядъ нельзя мыслить закончить до возникновенія такого измѣненія, съ которымъ будетъ дано устраненіе жизнеразности; выражаясь проще, имѣющія значенія для жизнесохраненія системныя измѣненія могутъ быть мыслимы законченными лишь при условіи равенства процессовъ работы и питанія.

Подвергнемъ же анализу имѣющія значеніе для жизнесохраненія измѣненія нервнаго центра вслѣдствіе колебанія равновѣсія между работой и питаніемъ. Наиболѣе интереснымъ для насъ являются тѣ измѣненія, которыя имѣютъ

цѣлью установить равновѣсіе между равномѣрно установляемымъ усвоеннымъ навыкомъ увеличеніемъ питанія и таковымъ же увеличеніемъ работы Спросимъ, съ чего начинается въ данномъ случаѣ процессъ измѣненій въ нервномъ центрѣ, при чемъ подъ началомъ будемъ понимать моментъ перехода отъ сна къ бдѣнію. Ясно, что измѣненіе будетъ состоять въ томъ, что произошедшее привычное увеличеніе питанія будетъ устраняться столь же равномѣрнымъ и привычнымъ увеличеніемъ работы („жизненный рядъ перваго порядка") Но возможно и иное измѣненіе: именно, послѣ того, какъ началась равномѣрная и привычная работа, она начинаетъ варіировать и вызываетъ новый рядъ системныхъ измѣненій („жизн. рядъ высшаго порядка"). Изъ этихъ двухъ случаевъ въ первомъ измѣненія не достигаютъ высказываній („безсознательны"), а во второмъ возникшій новый рядъ системныхъ измѣненій стремится устранить происходящее варіированіе, т. е. вернуться къ привычной работѣ (къ „жизн. ряду перваго порядка").

Остановимся на второмъ случаѣ и послѣднмъ уже не начальныя, но среднія и заключительныя измѣненія жизненнаго ряда высшаго порядка, т. е. процессъ устраненія увеличенія работы отъ варіированія ея. Авенаріусъ подвергаетъ самому детальному анализу тѣ средства, которыми пользуется въ этомъ случаѣ нервный центръ, и это, конечно, и является центральнымъ мѣстомъ въ его изслѣдованіи. Но мы опустимъ его анализъ, какъ полный спеціальныхъ подробностей, и выявимъ только наиболѣе важную мысль. Именно, если при данномъ отклоненіи отъ идеальнаго максимума жизнесохраненія, связанномъ съ отступленіемъ отъ привычнаго, нервный центръ долженъ мыслиться поддерживающимся, то въ томъ случаѣ, когда никакое посредствующее измѣненіе внѣшней среды (посредствомъ удержанія данной среды, перестановки ея или видоизмѣненія ея) не ведетъ къ устраненію даннаго отклоненія, нервный центръ долженъ мыслиться переходящимъ къ внутреннему измѣненію Это совершается посредствомъ преходящихъ измѣненій, напр., введенія преходящаго иного условія питанія или продленія въ к.-л. части системы измѣненія, начавшагося въ другой части. Если же это не удается, тогда нервный центръ долженъ мыслиться переходящимъ къ болѣе постоян-

ному посредствующему внутреннему измѣненію въ развитіи центра посредствомъ упражненія. Въ конечномъ счетѣ получается или возстановленіе привычной работы или новый годный для устраненія отклоненія отъ максимума жизнесохранности элементъ. Послѣднее происходитъ при значительныхъ случаяхъ отклоненія, которое обыкновенно требуетъ *новаго* измѣненія въ нервномъ центрѣ, т. е развитія послѣдняго. Это развитіе происходитъ или посредствомъ замѣстительства усвоенныхъ упражненіемъ системныхъ измѣненій вслѣдствіе работы, (что достигается быстрѣй всего), или посредствомъ добытія новыхъ подобныхъ измѣненій, новыхъ навыковъ работы („комоментовъ"), или посредствомъ обмѣна одного навыка на другой.

Разсмотрѣвъ сохраненіе индивида, Авенаріусъ переходитъ къ человѣческому обществу и устанавливаетъ, что чѣмъ болѣе частичныя системы человѣческаго общества достигаютъ своего жизнеподдержанія посредствомъ взаимнаго увеличенія жизнесохранимости, тѣмъ благопріятнѣе условія сохраненія общей системы.

Въ заключеніе Авенаріусъ ставитъ вопросъ о варіированіи измѣненій нервнаго центра посредствомъ поступательнаго развитія его. Онъ находитъ, что посредствующія измѣненія системы C приближаются, сообразно времени и способности ея къ развитію, до значенія совершенныхъ посредствующихъ, при чемъ прогрессъ ихъ является функціей времени и пространства. Въ конечномъ счетѣ постоянно-полагаемая форма конечнаго состоянія нервнаго центра по отношенію ко всѣмъ составнымъ частямъ окружающей среды мыслится какъ постоянно совершенная, вполнѣ неизмѣняющаяся для всѣхъ людей и временъ. Это постоянно совершенное состояніе нервнаго центра надо мыслить какъ обусловленное наиболѣе часто повторяющимися конечными состояніями всѣхъ составныхъ частей среды и всѣхъ системъ C, свободными отъ иныхъ примѣсей. Такъ, съ помощью прогрессивной элиминаціи, создается единое человѣчество, какъ функція пространства и времени.

Подведемъ итоги. Мы спрашивали: въ какомъ смыслѣ и объемѣ составныя части окружающей среды можно принять за предпосылку опыта? Теперь мы даемъ такой отвѣтъ: въ томъ смыслѣ, что данная часть среды служитъ для измѣ-

ненія нервнаго центра спеціально-измѣняющимъ моментомъ функціонально связаннымъ съ измѣненіемъ нервнаго центра; въ томъ объемѣ, что всѣ части среды могутъ быть такой предпосылкой, поскольку онѣ служатъ дѣйственнымъ спеціально-измѣняющимъ моментомъ для нервнаго центра.

3. Переходимъ теперь ко второму вопросу: въ какомъ смыслѣ и объемѣ высказанныя значенія могли бы быть вообще приняты какъ опытъ? До сихъ поръ мы изслѣдовали связь между нервнымъ центромъ и средой, имѣя, такъ сказать, біомеханику мозга. Теперь же мы переходимъ къ изслѣдованію непосредственно зависящаго отъ нервнаго центра опыта Иными словами, теперь мы будемъ вращаться въ области біологической психологіи. Мы имѣемъ уже картину жизни мозга, наиболѣе яркой чертой которой является стремленіе къ жизнесохраненію Теперь же Авенаріусъ даетъ намъ біологическую классификацію „психическихъ фактовъ“ („зависимаго жизненнаго ряда“, т. е E въ зависимости отъ C).

Авенаріусъ дѣлитъ всѣ данныя явленія на „элементы“ (ощущенія; ср. Маха) и „характеры“ (оцѣнки). Послѣдніе, въ свою очередь, дѣлятся на аффекціональные (пріятно или непріятно), адаптивные (знакомо или нѣтъ), преваленціальные (болѣе или менѣе знакомые) и позиціональные (объективно или субъективно). Что же касается элементовъ, то разнообразіе ихъ обусловлено различіемъ органовъ и центровъ, а также формой и силой отклоненія отъ максимума жизнесохраненія.

Дадимъ анализъ характеровъ. На очереди аффективные характеры, отличающіеся полярностью и разнообразіемъ, зависящимъ отъ побочныхъ окрасокъ („коаффекціоналъ“). Всякое значительное отклоненіе отъ жизнесохраненія сопровождается отрицательнымъ аффекціоналомъ и обратно. Такимъ образомъ, аффективные характеры, обладающіе значительнымъ преваленціаломъ, имѣютъ біологическое значеніе. Сопровождающіе эти характеры коаффекціоналы имѣютъ, большей частью, пассивный характеръ. Однако, мы обладаемъ и тѣмъ, что Авенаріусъ называетъ виртуальнымъ характеромъ, понимая подъ этимъ окраску, получаемую отъ мускульныхъ движеній. „Воля“ и есть модификація виртуала. Именно, связь собственныхъ движеній съ аффекціональными

характерами, потребностями и ихъ устраненіемъ выдѣляетъ исходящія отъ насъ явленія въ особый „акціокомплексъ“.

Обратимся теперь къ преваленціалу, подъ которымъ надо понимать различныя степени и виды „сознательности“, когда мы сознаемъ что-либо ясно и отчетливо или спутанно или сознаемъ, что нѣчто „было дано“ вмѣстѣ съ чѣмъ-либо инымъ, находится къ контрастѣ съ нимъ и т. д Авенаріусъ даетъ подробный анализъ различныхъ степеней сознательности, а также характеризуетъ „мертвыя значенія“ (безсознательное), которыя отличаются именно отсутствіемъ характера. На ряду съ преваленціаломъ Авенаріусъ учитъ и объ адаптивныхъ характерахъ, которые дѣлитъ на группы иденціала („иное“ и „то же самое“) и фиденціала (бытіе и дѣйствительность, увѣренность, извѣстность). Наконецъ, Авенаріусъ различаетъ еще различныя „формы полаганія“ (вещь и мысль) и, въ связи съ этимъ, учитъ о позиціональномъ характерѣ (различіе между „вещью“ и „мыслью“ сводится къ различію характера: „воспріятіе“ есть характеръ „вещи“, а характеръ „мысли“ есть представленіе), при чемъ приводитъ его въ связь съ центральной и периферической обусловленностью, т. е., въ концѣ концовъ, съ органическими чувствами и виртуаломъ. „Опытъ“ является лишь модификаціей позиціонала: характернымъ моментомъ „опыта“ является „предна-ходимое“.

Итакъ, по мнѣнію Авенаріуса, характеры являются общими формами психическаго выраженія познавательныхъ процессовъ. Во второмъ томѣ „Критики“ онъ даетъ рядъ искусныхъ и подробныхъ описаній ихъ, какъ въ основѣ нашихъ высказываній лежатъ „характеры“, или, говоря просто, субъективныя оцѣнки, впечатлѣнія, благодаря которымъ сближаются самые различные виды познанія. Это ученіе о характерахъ и является вкладомъ Авенаріуса въ анализъ познанія.

Предъ нами стоялъ вопросъ: „въ какомъ смыслѣ и объемѣ могутъ высказываемыя цѣнности быть приняты вообще какъ опытъ?“ (аналитическое понятіе чистаго опыта). Этотъ вопросъ привелъ насъ къ анализу „зависимыхъ жизненныхъ рядовъ“, Е—значеній, частнымъ случаемъ которыхъ является „опытъ“, какъ „эмпирическая характеристика“. И отвѣтъ гласитъ, что характеръ значенія „существующей

вещи“ спеціализируется въ „опытъ“, какъ родственное характеру воспріятія „вещи“, благодаря зависимости отъ измѣненій периферическихъ органовъ чувствъ и колебаній частей нервной системы

Если высказанное зависитъ отъ конечнаго состоянія нервной системы, приспособленной къ составнымъ частямъ среды, и если оно обладаетъ специфической характеристикой „опыта“, то аналитическое и синтетическое понятіе опыта совпадаютъ по смыслу. Наконецъ, если мы устранимъ изъ нашихъ высказываній все, что противорѣчитъ идеалу чистаго опыта, то тогда они совпадутъ и по объему. Чистый опытъ является конечной цѣлью работы человѣческой мысли, и съ помощью „элиминированія“ мы должны стремиться къ выработкѣ соотвѣтствующаго „міропонятія“.

4. „Критика чистаго опыта“ установила, что только то міропонятіе окончательно устраняетъ міровую загадку, содержаніемъ котораго является чистый опытъ. Спрашивается теперь, что же является содержаніемъ чистаго опыта, что такое все.

Если я отвлекусь отъ случайныхъ и измѣнчивыхъ вліяній жизни и школы извнѣ, то окажется слѣдующее: я со всѣми моими мыслями и чувствами находился посреди окружающей среды съ ея разнообразными зависящими другъ отъ друга составными частями, къ каковымъ относились и другіе люди съ ихъ высказываніями, говорящіе и дѣйствующіе вообще такъ, какъ и я. Таково мое начальное міропонятіе: таковъ міръ, какимъ я его нашелъ въ началѣ моего философствованія. Но если это міропонятіе есть всеобщее естественное міропонятіе людей, то, спрашивается, что вынудило человѣчество къ измѣненію его? Отвѣтъ мы получимъ, если подвергнемъ анализу естественное міропонятіе. Именно, мы найдемъ, что оно образуется изъ двухъ логически неравноцѣнныхъ частей—опыта и гипотезы. Опытъ, преднаходимое, „опутываетъ“ меня самого и мою среду съ ея составными частями и относящимися сюда зависимостями; гипотеза заключается въ значеніи, которое я придаю движеніямъ сочеловѣковъ, именно, что эти-де всѣ движенія суть высказыванія сочеловѣковъ. Первое, что приходитъ въ голову, это вовсе устранить гипотезу и ограничиться только опытомъ, но оказывается, что гипотеза согласуется съ опытомъ, и, наобо-

ротъ, допущеніе чисто механическаго значенія движеній сочеловѣка по содержанію болѣе удаляется отъ опыта, нежели допущеніе нѣкотораго не только механическаго значенія. Итакъ, я принимаю эту гипотезу, какъ эмпиріокритическое основное допущеніе принципіальнаго человѣческаго равенства, именно, что сочеловѣческія существа таковы, какъ я. И такъ какъ высказыванія сочеловѣковъ принципіально такія же, какъ и мои, то подобное допущеніе не привноситъ въ естественное міропонятіе гетерогеннаго признака.

Но далѣе уже начинается измѣненіе естественнаго міропонятія. Приписывая сочеловѣку амеханическія состоянія, мы вкладываемъ *въ* него свои воспріятія, мышленіе, чувства, и волю, словомъ, опытъ или познаніе. „Такъ какъ голосъ человѣка выходитъ извнутри, такъ какъ самъ сочеловѣкъ локализируетъ извѣстныя чувства въ органахъ своего тѣла, которые въ общемъ принадлежатъ его внутреннему, то человѣкъ, воспринимающій движенія сочеловѣка, относитъ указанныя амеханическія значенія, приписываемыя сочеловѣку *въ* его внутреннее, и это тѣмъ легче, что они въ самомъ дѣлѣ во внѣшней части сочеловѣка не находимы“. Въ итогѣ „индивидъ Г обладаетъ нѣкоторымъ внѣшнимъ міромъ, который Г воспринимаетъ, испытываетъ, познаетъ, и нѣкоторымъ внутреннимъ міромъ, состоящимъ изъ его воспріятій, опытовъ, познаній. Естественное единство эмпирическаго міра распалось на внѣшній и внутренній міръ, на объектъ и субъектъ, при чемъ первый есть вещь опыта, принадлежащая мнѣ, а второй—міръ, вложенный въ сочеловѣка Г, самое нутро сочеловѣка. Но интроекція происходитъ не только со стороны одного человѣка М по отношенію къ сочеловѣку Г, но и обратно; въ результатѣ всѣ точки зрѣнія интроекціи смѣшиваются, и „то, что на самомъ дѣлѣ имѣло бы значеніе лишь для М по отношенію къ Г и для Г по отношенію къ М, имѣетъ значеніе также и для М и Г по отношенію къ самимъ себѣ (самовложеніе или автоинтроекція). Т. е. каждый индивидъ *испытываетъ*“, что онъ обладаетъ внѣшнимъ и внутреннимъ міромъ и опытомъ. Въ конкретныхъ условіяхъ первобытной культуры, эта двухсторонность индивида, которую непосредственно произвела интроекція, превратилась въ двойственнаго индивида („тѣло“ и „духъ“). Однако, низшая культура влагаетъ „духъ“ не только въ человѣка,

но рѣшительно во всѣ вещи: источникъ, дерево, солнце, небо— все это мѣстопребыванія нѣкоего живого духа, напр., „духа, пребывающаго на небѣ“, при чемъ надземный міръ духовъ познаніе его (нечувственное, т. е духовное и призрачное) признаются „высшими“. Въ конечномъ счетѣ, тѣлесное и духовное оказываются несравнимыми, а предметъ опыта, какъ „внѣ“ меня находящійся объектъ, считается непознаваемымъ и даже несуществующимъ. Все это происходитъ отъ того, что мы измѣнили естественное міропонятіе. Мы вновь должны вернуться къ нему и устранить интроекцію, иными словами, признать, что нѣтъ принципіальнаго различія между духомъ и тѣломъ, субъектомъ и объектомъ Я и не—я суть только высказыванія, тѣсно связанная другъ съ другомъ. Я и среда принципіально координированы Такимъ образомъ, Авенаріусъ высказывается какъ противъ дуализма, такъ и противъ спиритуализма, идеализма и матеріализма Его точка зрѣнія наиболѣе близка къ тому, что въ философіи называется наивнымъ реализмомъ. Онъ утверждаетъ, что естественное міропонятіе надо признать чистымъ универсальнымъ понятіемъ.

5. Сочиненія Авенаріуса написаны на рѣдкость неудобочитаемымъ языкомъ съ массой совершенно новыхъ терминовъ. Освобожденныя отъ этой непривлекательной оболочки, они обнаруживаютъ три основныхъ идеи философіи Авенаріуса.

Первая идея, это—принципъ наименьшей мѣры силъ, примѣненный къ философскому мышленію. Философія есть мышленіе міра сообразно принципу наименьшей мѣры силъ. Соотвѣтственно этому, методъ философіи есть методъ устраненія, элиминаціи. Этой элиминаціи подлежатъ понятія силы и субстанціи, возникшія вслѣдствіе языка и антропоморфизма. Такъ мы придемъ къ чистому опыту.

„Критика чистаго опыта“ устанавливаетъ другой принципъ—біомеханическій законъ жизненнаго ряда. Этотъ законъ объясняетъ всю жизнь и дѣятельность человѣка и человѣчества съ точки зрѣнія постоянныхъ колебаній жизни нервнаго центра около точки идеальнаго равновѣсія между работой и питаніемъ мозга. И простѣйшіе рефлексы, и сложные процессы въ нервномъ центрѣ философа одинаково подчинены этому закону, возводимому къ началу привычки или устойчивости. Характеристика истины всецѣло зависитъ отъ

біологической прочности и устойчивости даннаго переживанія. При этомъ „опытъ“ является лишь частнымъ случаемъ „высказыванія“, периферически обусловленнаго, съ специфическимъ „характеромъ“.

„Человѣческое міропонятіе“ устанавливаетъ третью идею—интроекціи. Интроекція вызвала рядъ философскихъ заблужденій, особенно присущихъ спиритуалистической метафизикѣ и идеалистической гносеологіи. Мы должны устранить интроекцію и вернуться къ чистому описанію „преднаходимаго“, къ естественному міропонятію Это міропонятіе устанавливаетъ въ каждомъ переживаніи принципіальную, нерасторжимую координацію я и среды, полную однородность я и не—я.

Ученіе Авенаріуса привлекло значительное количество приверженцевъ, среди которыхъ особенно выдѣляются Петцольдтъ, Карстаньенъ и Вилли. У насъ въ Россіи тяготѣютъ къ Авенаріусу Лесевичъ, Луначарскій и отчасти Викторовъ Наиболѣе другихъ сдѣлалъ для развитія эмпиріокритицизма Петцольдтъ. Основнымъ утвержденіемъ Петцольдта является утвержденіе необходимости принять психофизическій параллелизмъ для пониманія духовныхъ явленій. Этотъ параллелизмъ Петцольдтъ выводитъ изъ закона сохраненія энергіи, при чемъ подвергаетъ критикѣ понятіе причинности. Замѣняя это понятіе понятіемъ однозначности, Петцольдтъ усматриваетъ коренное различіе въ отношеніи физическаго и психическаго къ этому понятію: психическіе процессы не опредѣляются другъ черезъ друга. Но тогда спрашивается, чѣмъ же опредѣляются они. Отвѣтъ гласитъ: нѣтъ психическаго процесса безъ физической параллели въ центральной нервной системѣ. Итакъ, жизнь души не можетъ быть понята безъ жизни мозга. Какова же жизнь мозга? Какъ духовныя явленія однозначно подчинены процессамъ въ центральной нервной системѣ? По мнѣнію Петцольдта, отвѣты на эти вопросы даетъ „Критика Чистаго Опыта“ въ своемъ первомъ и второмъ томѣ. Она устанавливаетъ біологическій смыслъ жизни мозга, изслѣдуетъ „характеры“, степени сознательности и „адаптивные характеры“, формы полаганія „вещи“ и „мысли“. Въ результатѣ получаются логическая, эстетическая и этическая характеристика, анализъ высшихъ

психическихъ состояній и процессовъ развитія центральной нервной системы.

Въ результатѣ развитія устанавливается закономѣрность душевныхъ явленій, и именно точка зрѣнія на человѣка, какъ на развивающійся организмъ, должна оріентировать насъ, при чемъ основной тенденціей этого развитія является тенденція къ устойчивости. Въ свѣтѣ этой тенденціи Петцольдтъ и пытается рѣшить проблемы этики, эстетики и логики

6 Первое представленіе объ Авенаріусѣ можно получить изъ статьи *Д. Викторова*, „Психологическія и философскія воззрѣнія Рихарда Авенаріуса“ (сб „Новыя идеи въ философіи“, № 3). Послѣ этого можно перейти къ его сочиненію: *„Философія, какъ мышленіе міра сообразно принципу наименьшей мѣры силъ“* (лучше въ подлинникѣ) Если бы это сочиненіе затруднило, то слѣдуетъ предварительно прочитать изложеніе его у *Лесевича* въ книгѣ „Что такое научная философія?“. Послѣ этого, пожалуй, было бы неосторожнымъ сразу приступить къ чтенію *„Kritik der reinen Erfahrung“*. Цѣлесообразнѣе начать съ книги *Луначарскаго* „Критика чистаго опыта Авенаріуса въ популярномъ изложеніи“, М. 1905, послѣ чего обратиться къ *Petzoldt*, Einführung in die Philosophie d. reinen Erfahrung B. I (русск. пер Петцольдтъ, Введеніе въ философію чистаго опыта, Пгр. 1909). Затѣмъ уже можно читать и „Критику чистаго опыта“ (лучше въ оригиналѣ), при чемъ пособіемъ при чтеніи перваго тома можетъ служить *Карстаньенъ*· Введеніе въ критику чистаго опыта, Пгр. 1898 Послѣ этого слѣдуетъ обратиться къ книгѣ *Д. Викторова:* Эмпріокритицизмъ или философія чистаго опыта, М. 1909. Въ заключеніе уже легко усвоится *„Der menschliche Weltbegriff“* (русскій переводъ Н. Самсонова, М. 1909), а также *„О предметѣ психологіи“* (пер. Ив. Маркова). Много матеріала можно найти и въ издававшемся Авенаріусомъ съ 1877 г. *„Vierteljahrsschrift fur wissenschaftliche Philosophie.* Въ отношеніи Маха къ Авенаріусу см. соотвѣтствующую главу въ *„Анализѣ ощущеній“*. Что касается Петцольдта, то кромѣ вышеуказаннаго сочиненія, см *„Veltproblem“* (есть р. переводъ), *„Das Gesetz d. Eindentigkeit“* (V, f w. Ph. 1895); *„Maxima, Minima und Oekonomie“*, 1891; *„Einziges zur Grundlegung d Sittelehre“* (V. f. w Ph 1893—4). *Willy. „Die Krisis in d. Psychologie“*, 1899; *„Das erkenntnistheoretische Ich und der natürliche Weltbegriff“* (V f. w. Ph. 1894) *Карстаньенъ*, кромѣ вышеуказ. сочиненія, см.: *Авенаріусъ и его общая теорія познанія*, пер Шиманскаго, Кіевъ 1902. Наконецъ, сравнительно близко стоитъ *Корнеліусъ. Введеніе въ философію; Psychologie als*

Erfahrungswissenschaft". Критику Авенаріуса см. *Вундтъ:* О наивномъ и критическомъ реализмѣ, Пгр 1909 (ср. Philos. Studien, 1896) и *Michaltschew*, Philos Studien, 1909 (стр. 131—178) Ср *Ewald*, R Avenarius als Begründer d. Empiriokritizismus 1905 и *Pelazza*, R Avenarius e l'empiriocriticismo, 1909

7. Для дальнѣйшаго изученія эмпиріокритицизма можно указать слѣдующія темы:

1) *Сопоставьте принципъ наименьшей мѣры силъ Авенаріуса съ принципомъ экономіи Маха,* 2) *критика субстанціи и причинности у Авенаріуса и Маха,* 3) *методъ элиминированія и міропонятіе у Авенаріуса,* 4) *понятіе среды и сохраненія индивидуума у Авенаріуса.* 5) *начальное положеніе, посредствующія и конечныя измѣненія и окончательное состояніе системы С, какъ члена независимаго жизненнаго ряда;* 6) *системы С высшаго порядка;* 7) *развитіе системы С:* 8) *основной вопросъ и отвѣтъ перваго тома „Кр. Ч. Оп";* 9) *зависимыя основныя значенія и ихъ видоизмѣненія:* 10) *зависимыя жизненныя значенія высшаго порядка;* 11) *опредѣляемость зависимыхъ жизненныхъ рядовъ черезъ независимыя;* 12) *познаніе и опытъ по Авенаріусу;* 13) *зависимые мультипонибли мыслимо высшаго порядка.* 14) *міровагадка, міропонятіе и чистый опытъ.* 15) *основные вопросы и отвѣты второго тома „Кр. Ч. Оп".* 16) *оцѣнка „Кр Ч. Оп." у Петцольдта;* 17) *естественное міропонятіе;* 18) *ученіе Авенаріуса объ интроекціи;* 19) *возстановленіе естественнаго міропонятія и міровагадка,* 20) *біомеханика и процессъ философскаго мышленія,* 21) *Авенаріусъ и основные типы философскихъ направленій,* 22) *что внесъ въ эмпиріокритицизмъ Петцольдтъ?* 23) *принципъ развитія и устойчивости у Петцольдта;* 24) *этика и эстетика Петцольдта;* 25) *метакритика Петцольдта,* 26) *предметъ психологіи у Авенаріуса, Петцольдта и Вилли;* 27) *Корнеліусъ и эмпиріокритицизмъ;* 28) *разборъ эмпиріокритицизма у Викторова;* 29) *эмпиріокритицизмъ въ его отношеніи къ родственнымъ теченіямъ,* 30) *„Реализмъ" и „матеріализмъ" въ эмпиріокритицизмѣ*

VIII. Гипотетизмъ Пуанкаре.

1. Принципъ наименьшей мѣры силъ и біологизмъ нашли себѣ дальнѣйшее развитіе въ философіи извѣстнаго комментатора Канта Файхингера „Als ob". Основной мыслью этого сочиненія является утвержденіе, что мышленіе обрабатываетъ данныя опыта согласно правиламъ экономики, не

останавливаясь даже передъ фикціями, если онѣ цѣлесообразны въ смыслѣ соотвѣтствія принципу наименьшей мѣры силъ

По мнѣнію Файхингера, мышленіе отнюдь не пассивная способность, но сила, переводящая ощущенія въ понятія, не противорѣчащія другъ другу и дающія такой образъ міра, который позволяетъ вычислить объективный процессъ и успѣшно вмѣшаться въ него. Понятія нашего мышленія являются какъ бы посредниками между ощущеніями и отвѣтными движеніями, какъ бы механическими приспособленіями для связыванія первыхъ съ вторыми. Понятно, слѣдовательно, что, въ такомъ случаѣ, наши понятія лишь средства для экономіи усилій организма, и было бы ошибочно сравнивать мышленіе съ отражающимъ міръ зеркаломъ. Нѣтъ, мышленіе—инструментъ, перерабатывающій міръ ощущеній. Но, конечно, этотъ инструментъ оказался бы негоднымъ, если бы мышленіе совершенно расходилось бы съ дѣйствительностью. Итакъ, мы ни оптимисты, вѣрящіе, что мышленіе—копія дѣйствительности, ни пессимисты, утверждающіе иллюзорность мышленія. Мы—критицисты, для которыхъ мышленіе успѣшно воздѣйствующій на дѣйствительность инструментъ.

Пути мышленія и бытія различны. Стремясь цѣлесообразно воздѣйствовать на среду, мышленіе идетъ своими путями. Эти пути иногда бываютъ сравнительно прямыми (Kunstregel), но иногда мышленіе вынуждено прибѣгать къ обходнымъ путямъ, уловкамъ (Kunstgriffe), фикціямъ. И вотъ Файхингеръ пытается дать „систему теоретическихъ, практическихъ и религіозныхъ фикцій человѣчества на основѣ идеалистическаго позитивизма“.

Начнемъ дѣло съ „полуфикцій“, т. е. такихъ логическихъ построеній, которые внутренне непротиворѣчивы, но противорѣчатъ дѣйствительности. Такова, напримѣръ, искусственная классификація. Какъ искусственная, она не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, но, тѣмъ не менѣе, весьма выгодна для памяти и послѣдующаго открытія естественной классификаціи. Еще болѣе фиктивными являются „абстрактивныя“ фикціи, когда мы изъ сложной дѣйствительности выбираемъ лишь наиболѣе важные признаки. Такъ, въ политической экономіи А. Смитъ упрощенно представилъ человѣка, какъ

чистаго эгоиста: такъ, далѣе, въ механикѣ и физикѣ мы оперируемъ идеальными фикціями абсолютно-твердаго тѣла или идеально шаровидной формы молекулъ. Различныя схемы, утопіи, типы, олицетворенія (душа, сила), обобщенія и т. п. являются постепенными усложненіями подобныхъ полуфикцій, постепенно переходящихъ въ подлинныя фикціи.

Фикція есть такое логическое построеніе, которое не только противорѣчитъ дѣйствительности, но и внутренне противорѣчиво. Юриспруденція и математика изобилуютъ такими фикціями. Таковы, напримѣръ, въ математикѣ точки безъ протяженія, линіи безъ толщины, отрицательныя, ирраціональныя и мнимыя числа. Подобной же фикціей является и дифференціалъ, какъ это понималъ еще Беркли. И Беркли же разъяснилъ намъ, почему математикъ, оперируя внутренне противорѣчивой фикціей, приходитъ къ вѣрному результату: въ процессѣ разсужденія, оказывается, математикъ дѣлаетъ вновь ошибку, но уже противоположную, которая нейтрализуетъ, погашаетъ первую. По мнѣнію Файхингера, при помощи подобныхъ взаимно компенсирующихся ошибокъ наше мышленіе и развивается.

Поясникъ сказанное примѣромъ. Опредѣляя окружность, я разсматриваю ее, какъ многоугольникъ. Ясно, что подобное отождествленіе кривой линіи съ прямой есть явно несостоятельная фикція. Но въ дальнѣйшемъ эта фикція компенсируется другой, столь же несостоятельной. Именно, нашъ многоугольникъ мы разсматриваемъ состоящимъ изъ безконечно-большого числа безконечно-малыхъ сторонъ, т.-е. длинъ, одновременно равныхъ и неравныхъ нулю. Итакъ, на вопросъ: „какъ возможно, что мы получаемъ правильные результаты, исходя изъ явно ложныхъ представленій“? мы отвѣчаемъ: „это возможно благодаря производимымъ нами двойнымъ ошибкамъ“. Что такое хожденіе, какъ не регулированное паданіе? Точно также и мышленіе есть регулированное заблужденіе. „Истина есть лишь наиболѣе цѣлесообразное заблужденіе“, регулируемое производимымъ вслѣдъ за нимъ противоположнымъ заблужденіемъ, и методъ двойныхъ ошибокъ—основной для нашего мышленія.

Фикцію иногда смѣшиваютъ съ гипотезой, но между ними есть глубокое различіе. Гипотеза, въ концѣ концовъ, должна оказаться въ соотвѣтствіи съ дѣйствительностью и

подтвердиться фактами, должна войти въ кругъ реальнаго. Значеніе же фикціи чисто практическое: она лишь вспомогательное средство мышленія. Гипотезы болѣе или менѣе вѣроятны и провѣряются фактами, фикціи же только цѣлесообразны и оправдываются приносимой пользой. На смѣшеніе гипотезы съ фикціей, между прочимъ основана атомистическая теорія Ученіе о непротяженныхъ атомахъ, изъ которыхъ создается протяженный міръ, конечно, является лишь вспомогательной фикціей.

Въ философіи подобными „als ob“ служатъ вещи въ себѣ, абсолютъ и категоріи. Сознанію даются опредѣленныя группы ощущеній въ болѣе или менѣе постоянной связи (напр, ощущенія бѣлаго и сладкаго), которые мышленіемъ перерабатываются въ сужденія („сахаръ сладокъ“) о „свойствахъ“ „вещи“. Но ясно, что отдѣляя вещь отъ свойствъ, мышленіе противорѣчитъ дѣйствительности и логикѣ, и, только вновь сочетая ихъ въ актѣ сужденія, тѣмъ самымъ исправляетъ свою ошибку. Такими же фикціями являются и остальныя категоріи, напр, причины и слѣдствія.

Почему же мы пользуемся этими фикціями, разъ онѣ не только не даютъ намъ истиннаго знанія, но часто даже обманываютъ иллюзіей мнимаго знанія? По мнѣнію Файхингера, мы пользуемся ими ради практическихъ выгодъ: онѣ помогаютъ намъ упорядочить нашъ опытъ, облегчаютъ запоминаніе и передачу опыта черезъ слова. Всѣ категоріи сперва были аналогіями внутренняго опыта. Такъ, напримѣръ, категоріи вещи и свойства—аналогіи „я“ и его собственности, а категорія причинности—аналогія воли и т. п. Но, въ результатѣ естественнаго отбора, категоріи отмираютъ, и сейчасъ выживаютъ, такъ сказать, лишь категоріи вещи и причины. Однако, та же судьба ожидаетъ и ихъ: „наука все болѣе и болѣе стремится къ тому, чтобы разрѣшить все бытіе въ чисто математическія отношенія, благодаря чему получаетъ неискаженное выраженіе чисто фактическое состояніе, но при чемъ, разумѣется, прекращается все то, что мы обыкновенно называемъ пониманіемъ. Пониманіе, вѣдь, и есть подведеніе подъ категорію“.

Итакъ, дѣйствительность—постоянная смѣна связанныхъ другъ съ другомъ явленій Жизнь человѣка—дѣйствіе въ этой дѣйствительности, и мышленіе его служитъ цѣлямъ

этого дѣйствія. Цѣнность мышленія—практическая цѣлесообразность Поэтому мышленіе на каждомъ шагу пользуется и фикціями, разъ онѣ практически цѣлесообразны. Быть же таковыми фикціи вполнѣ могутъ такъ же, какъ бумажныя деньги въ народномъ хозяйствѣ: посредствомъ метода двойныхъ взаимно компенсирующихся ошибокъ фикціи всегда можно обмѣнять на фонды истиннаго бытія.

2 Утвержденія Файхингера совершенно противорѣчатъ обычному представленію о научномъ познаніи. Ученый-догматикъ вѣритъ въ непогрѣшимую логику науки: по его мнѣнію, если ученые иногда и ошибаются, то это потому, что они забываютъ логическія правила. Такое представленіе о научной достовѣрности, распространенное среди „большой публики и лицеистовъ“, подвергается критикѣ со стороны Пуанкаре въ его книгѣ „Наука и Гипотеза“.

Пуанкаре подвергаетъ въ своей работѣ критическому обзору ариѳметику, геометрію, механику и экспериментальную физику. Въ результатѣ онъ приходитъ къ выводу, что ни математикъ, ни, тѣмъ болѣе, экспериментаторъ, не можетъ обойтись безъ гипотезъ, среди которыхъ есть много такихъ, которыя—чисто условныя положенія, продуктъ свободной дѣятельности нашего ума, налагающаго свои предписанія на науку, но не на природу. Однако, подобное разоблаченіе научнаго догматизма не должно вести къ скептицизму: наука открываетъ реальное, но постигаетъ она не вещи въ себѣ, а лишь отношенія между вещами; внѣ этихъ отношеній нѣтъ познаваемой дѣйствительности.

Начнемъ нашъ обзоръ съ анализа природы математическаго разсужденія. По мнѣнію Пуанкаре, въ основѣ ариѳметическаго доказательства лежитъ редукція: мы обосновываемъ теорему сперва для $n=1$; потомъ мы доказываемъ, что если она справедлива для $n-1$, то справедлива и для n, и отсюда заключаемъ о справедливости ея для всѣхъ цѣлыхъ чиселъ. Это, конечно, не дедуктивное разсужденіе, но заключеніе отъ частнаго къ общему, обобщеніе. Здѣсь есть аналогія съ физической индукціей, но съ той существенной разницей, что математическая редукція опирается не на вѣру въ внѣшній порядокъ, но на могущество разума, на его способность постичь безконечное повтореніе одного и того же акта, разъ этотъ актъ является возможнымъ од-

нашды Лишь тогда, когда одна и та же операція можетъ повторяться безконечное число разъ, возможна редукція въ математикѣ, и именно она, являющаяся утвержденіемъ свойствъ самого ума, учитъ насъ новому Правда, она содержитъ въ себѣ цѣлый рядъ гипотетическихъ силлогизмовъ (*если* теорема справедлива для n—1, то справедлива и для n), но, тѣмъ не менѣе, она плодотворна и правомѣрна, какъ утвержденіе умомъ его собственной способности.

Обратимся теперь къ анализу математической величины Находимъ ли мы ее въ природѣ или сами вносимъ ее въ природу? Слича грубыя данныя нашихъ чувствъ и то крайне сложное и тонкое понятіе, которое математики называютъ величиной, мы вынуждены признать ихъ различіе. Слѣдовательно, эту раму, въ которую мы хотимъ заключить все, создали мы сами: „настоящая математическая непрерывность есть нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ непрерывность физиковъ или метафизиковъ“. Математическую непрерывность создалъ нашъ умъ, и она представляетъ собой только особую систему символовъ. Но онъ создалъ ее въ результатѣ переработки понятія физической непрерывности. Онъ создалъ ее, такъ сказать, по мѣркѣ, и потому-то мы можемъ заключать въ нее явленія, не искажая въ существенномъ ихъ природы.

Другая рама, которую мы налагаемъ на міръ, это—пространство. Откуда происходятъ принципы геометріи? Изъ логики? Лобачевскій, создавъ неевклидову геометрію, показалъ, что нѣтъ. Получаемъ ли мы ихъ при помощи нашихъ чувствъ? Также нѣтъ, потому что чувственно воспринимаемое пространство абсолютно отлично отъ пространства геометра. Геометрическія принципы суть положенія условныя, но они не произвольны, и если бы мы были перенесены въ міръ не Евклида, то мы остановились бы на другихъ положеніяхъ.

Что же касается механики, то ея принципы двоякіе: съ одной стороны, это опытныя истины, съ большой степенью приближенія оправдывающіяся для почти изолированныхъ системъ Съ другой стороны, это—постулаты, прилагаемые ко всей вселенной и считаемые строго вѣрными. Если эти постулаты обладаютъ большей, чѣмъ экспериментальныя истины, достовѣрностью, то это оттого, что они сводятся къ простому соглашенію, которое мы имѣемъ право сдѣлать,

будучи напередъ увѣрены, что никакой опытъ не станетъ съ ними въ противорѣчіе Однако, это соглашеніе не произвольно: мы принимаемъ его, потому что извѣстные опыты доказали намъ его удобство. Подобно геометрическимъ положеніямъ, это—удобныя для опыта соглашенія. Но въ то время, какъ опыты, послужившіе для геометрическихъ соглашеній, суть опыты оптическіе (прямолинейное распространеніе свѣта), механическіе (свойства твердыхъ тѣлъ) и, прежде всего, физіологическіе (наши члены, нашъ глазъ), т. е не относятся прямо къ предмету геометріи, основныя соглашенія и опыты механики однородны, относятся къ одному и тому же. Поэтому механика должна оставаться экспериментальной и объективной наукой, такъ какъ принципы ея болѣе непосредственно опираются на опытъ, хотя, еще разъ повторимъ, они, все таки, раздѣляютъ условный характеръ геометрическихъ постулатовъ.

Отъ пространства и силы обратимся къ природѣ. Методъ физики основанъ на индукціи, заставляющей насъ ожидать повторенія какого-нибудь явленія, когда воспроизводятся условія, при которыхъ оно произошло въ первый разъ. Если бы могли повториться всѣ эти условія, то этотъ принципъ могъ бы быть приложенъ безъ всякаго опасенія. Но это никогда не случится. Поэтому въ физическихъ наукахъ огромную роль играетъ вѣроятность: „предвидимые факты могутъ быть только вѣроятны“, и „во множествѣ случаевъ физикъ находится въ томъ же положеніи, какъ игрокъ, расчитывающій свои шансы“. Поэтому исчисленіе вѣроятностей имѣетъ тѣсное отношеніе къ экспериментальной физикѣ, при чемъ исходной точкой исчисленія является какая-либо условная гипотеза, при чемъ результатъ исчисленія можетъ отъ нея и не зависѣть Впрочемъ, по мнѣнію Пуанкаре, „тотъ неясный инстинктъ, который руководитъ нами при рѣшеніи вопроса о вѣроятности, мало поддается анализу“.

3 Итакъ, „истина, которую намъ позволено провидѣть, не совсѣмъ то, что большинство людей называетъ этимъ мнѣніемъ“. Но „значитъ ли это, что наше самое законное и самое настойчивое стремленіе есть въ то же время самое тщетное, или же мы можемъ наперекоръ всему приближаться къ истинѣ съ какой-нибудь стороны?“ Этотъ вопросъ Пуанкаре рѣшаетъ въ своей работѣ „Цѣнность науки“.

Прежде всего—какимъ орудіемъ мы располагаемъ для завоеванія истины? Что умъ математика мало похожъ на умъ натуралиста, съ этимъ согласится всякій. Но математики и сами не похожи другъ на друга: одни признаютъ только логику, другіе видятъ единственный источникъ открытій въ интуиціи. Спрашивается, могутъ ли математическія истины представиться въ одномъ и томъ же свѣтѣ столь несходнымъ между собой умамъ Истина, которая не является одной и той же для всѣхъ, есть ли истина? Фактъ сотрудничества столь различныхъ умовъ въ одномъ общемъ дѣлѣ уже ободряетъ насъ

Пространство и время, по мнѣнію Пуанкаре, имѣютъ лишь относительное значеніе: не природа навязываетъ ихъ намъ, но мы налагаемъ ихъ на природу, потому что мы находимъ ихъ удобными. Но не есть ли тогда изучающій ихъ математическій анализъ только безполезная игра ума? Онъ можетъ дать физику только искусственный языкъ Однако, безъ этого языка бо́льшая часть внутреннихъ аналогій вещей осталась бы навсегда неизвѣстной для насъ, и мы никогда не знали бы о той внутренней гармоніи міра, которая, какъ увидимъ, есть единственная истинная реальность.

Міръ полонъ гармоніи и закономѣрности. Этимъ завоеваніемъ закона мы обязаны астрономіи, и вполнѣ естественно, что небесная механика была первымъ образцомъ математической физики. Эта наука еще развивается и развивается очень быстро, до такой степени, что прогрессъ науки подвергаетъ опасности даже самые устойчивые, самые основные принципы. Однако, отсюда еще не слѣдуетъ, что научный трудъ—трудъ Пенелопы, что наука способна лишь къ эфемернымъ построеніямъ, которыя ей вскорѣ же приходится разрушать собственными руками до основанія: при органическомъ развитіи науки „подъ новою оболочкою легко узнать сохранившіяся неизмѣнными существенныя черты организма. Поэтому не нужно думать, что вышедшія изъ моды теоріи были безплодны и не нужны; въ области практики было бы даже самымъ вѣрнымъ продолжать дѣйствовать такъ, какъ если бы мы сохранили вѣру, и желать ихъ полнаго исключенія значило бы лишить себя цѣннаго орудія. Мы еще не дошли до этого“.

Какова объективная цѣнность науки? Въ чемъ состоитъ

различіе между выраженіемъ голаго и научнаго факта? Можно ли сказать, что наука есть только условное правило успѣшнаго дѣйствія и что ученый создаетъ факты? Пуанкаре такъ не думаетъ. По его мнѣнію, нельзя сказать, чтобы дѣйствіе было цѣлью науки: „наоборотъ—знаніе есть цѣль, а дѣйствіе есть средство", и наука не произвольное соглашеніе, но такое правило дѣйствія, которое приводитъ къ успѣху вообще только при томъ условіи, чтобы правило съ противоположнымъ содержаніемъ не имѣло успѣха. Что же касается научнаго факта, то онъ есть не что иное, какъ голый фактъ въ переводѣ на удобный языкъ. Ученый не создаетъ научнаго факта изъ ничего: онъ вырабатываетъ его съ помощью голаго факта. Значитъ, онъ не производитъ его свободно и по своей прихоти. Какъ бы ни былъ искусенъ работникъ, его свобода всегда ограничена свойствами матеріала, надъ которымъ онъ работаетъ. Словомъ, вся творческая дѣятельность ученаго по отношенію къ факту исчерпывается рѣчью, которою онъ его выражаетъ. Если факты согласуются съ предсказаніемъ науки, то это вовсе не является результатомъ нашей свободной дѣятельности: „нѣтъ рѣзкой грани между голымъ и научнымъ фактомъ". Прежде, чѣмъ выяснить вопросъ объ объективности науки, установимъ, что понимать подъ объективностью По мнѣнію Пуанкаре, объективно то, что обще многимъ умамъ и слѣдовательно, можетъ передаваться отъ одного къ другому, т. е. „дискурсивно". Но ясно, что ощущенія другого индивидуума для насъ навсегда закрытый міръ; передаваемы лишь соотношенія между ощущеніями. Итакъ, лишь дискурсивное, т. е. поддающееся передачѣ, объективно, и, слѣдовательно, лишь одни соотношенія ощущеній имѣютъ объективную цѣнность. Наука есть система соотношеній, и въ этомъ ея объективная цѣнность. Мы не должны смущаться тѣмъ, что наука не открываетъ намъ природы вещей, такъ какъ ничто не въ силахъ намъ открыть и передать ее, ибо единственная объективная реальность—отношенія вещей съ ихъ слѣдствіемъ—міровой гармоніей. Эта-та гармонія, общая мыслящимъ существамъ сторона явленій, есть единственная объективная реальность, которой мы можемъ достигнуть.

И если намъ скажутъ, что наука есть лишь классификація, и что классификація не можетъ быть вѣрною, а только

удобною, то, все же, вѣрно то, что она удобна, при томъ не только для меня, но для всѣхъ людей, и что это не можетъ быть плодомъ случайности Вся крѣпость цивилизаціи зависитъ отъ науки и искусства „Мы должны страдать, должны трудиться, должны платить за наше мѣсто на спектаклѣ— чтобы видѣть“. Все, что не мысль, есть чистое ничто, и если геологическая исторія показываетъ намъ, что жизнь есть лишь бѣглый эпизодъ между двумя вѣчностями смерти, и что мысль только мгновеніе въ этомъ эпизодѣ, только вспышка посреди долгой ночи, то эта вспышка—все.

4 Научный методъ составляютъ наблюденіе и опытъ. Но такъ какъ у ученаго нѣтъ времени все наблюдать хорошо, и такъ какъ лучше совсѣмъ не смотрѣть, чѣмъ смотрѣть худо, то ученому нужно сдѣлать выборъ фактовъ для своего наблюденія Чѣмъ же долженъ руководиться ученый при выборѣ фактовъ? Наиболѣе интересны, по мнѣнію Пуанкаре, тѣ факты, которые могутъ приносить пользу нѣсколько разъ, т. е. имѣютъ шансы на возобновленіе Каковы же тѣ факты, возобновленія которыхъ можно ожидать? Это, прежде всего, простые факты, какъ наиболѣе частые, привычные факты. Установивъ эти факты и соотвѣтствующія правила, мы должны поискать тѣхъ случаевъ, относительно которыхъ можно предположить, что правило въ нихъ нарушится, при чемъ особое вниманіе надо обращать не на установленіе просто сходствъ и различій, но на розысканіе сходствъ, скрытыхъ подъ видимыми различіями. Такъ сближенные факты, расширяясь, стремятся охватить все, какъ рядъ сходныхъ совокупностей Итакъ, факты, подлежащіе наблюденію, выбираются ученымъ не случайно: онъ стремится конденсировать побольше опыта и мысли въ маломъ объемѣ.

Но ученый изучаетъ природу не только изъ-за пользы: онъ изучаетъ ее и потому, что она прекрасна, гармонична. Ясно, что забота о прекрасномъ ведетъ насъ къ тому же выбору, что и забота о полезномъ. „Эта экономія мысли, эта экономія усилія, которая, согласно Маху, является постоянной тенденціей науки, развѣ она не является одновременно и источникомъ красоты, и практической выгодой?“.

5 Сочиненіе *Файхингера* „Philosophie des Als Ob“ реферировано на русскомъ языкѣ *С. Юшкевичемъ* („Русское Богатство“, 1917). Сочиненія

Пуанкаре: Наука и гипотеза, М 1904; *Цѣнность науки*, М. 1906; *Наука и методъ*, М 1910. Для лучшаго пониманія Пуанкаре надо знать его антагонистовъ: *Le Roy*. Science et Philosophie (Revue de Metaphysique et de Morale, v VII, 1899); *Russel*, The principles of Mathematics. *Couturat*, Les Principes des Mathématiques Этическіе взгляды Пуанкаре изложены въ концѣ его „*Les dernières Pensées*“ (есть нѣм переводъ съ вступленіемъ Оствальда).

Для болѣе детальнаго изученія Файхингера и Пуанкаре можно посовѣтовать слѣдующія темы 1) что понимать Ф подъ критицизмомъ? 2) изложите ученіе Ф. о классификаціи: 3) изложите уч. Ф объ абстрактивныхъ фикціяхъ; 4) полуфикціи и фикціи; 5) ученіе Ф о математическихъ фикціяхъ: 6) фикціи и гипотезы въ естествознаніи. 7) ученіе о категоріяхъ; 8) ученіе объ абсолютѣ и вещи въ себѣ: 9) біологическіе мотивы въ ученіи Ф., 10) ученіе Пуанкаре о матем разсужденіи; 11) споръ П. съ логистами; 12) ученіе П о величинѣ и безконечности, 13) опытъ и геометрія по ученію Пуанкаре; 14) взглядъ Пуанкаре на математическую физику; 15) Пуанкаре и Махъ въ ихъ отношеніи къ новой механикѣ; 16) наука, гипотеза и реальность по ученію Пуанкаре; 18) научное изслѣдованіе и теорія вѣроятностей: 19) мораль и наука у Пуанкаре; 20) Леруа, Пуанкаре. Файхингеръ, Авенаріусъ и Махъ о наукѣ, какъ факторѣ приспособленія

IX. Итоги научной философіи.

1. Въ своемъ мѣстѣ мы характеризовали научную философію, какъ міросозерцаніе, основанное на данныхъ науки. Научная философія пытается основныя понятія науки сдѣлать основными философскими понятіями. Но основныя понятія науки суть понятія матеріи, энергіи, которыя какъ-бы даютъ отвѣтъ на метафизическія проблемы первосущности и первопричины. Къ этимъ двумъ основнымъ понятіямъ наука присоединяетъ, въ качествѣ высшаго синтеза ихъ, понятіе жизни. На основѣ этихъ понятій матеріи, силы и жизни въ современной философіи и развились діалектическій матеріализмъ, энергетика Оствальда и біологическая монистическая философія Геккеля.

Основное положеніе діалектическаго матеріализма: „сознаніе опредѣляется бытіемъ. Это бытіе, матеріальная среда,

опредѣляетъ собой и исторію человѣческаго общества, и религію, и этику Но это матеріальное бытіе есть не застывшія вещи, но процессъ, діалектически развивающійся.

Міръ, какъ процессъ, естественнѣй всего мыслить динамически или энергетически: „все есть энергія“. Даже жизнь и душа, даже красота и нравственность находятъ себѣ объясненіе въ энергетикѣ. Матеріализмъ долженъ быть превзойденъ

Но что такое энергія? Что такое субстанція? Не образуютъ ли онѣ, въ концѣ концовъ, единства? Нельзя ли отождествить энергіи съ жизнью? Развѣ Оствальдъ не „монистъ“? Развѣ генетически не связана неорганическая и органическая природа? И вотъ предъ нами монизмъ и эволюціонизмъ біологической философіи Геккеля.

Такъ исчерпываетъ себя научная философія. Опьяненная своими успѣхами, натурализируя ученіе объ опытѣ у Оствальда и ученіе объ обществѣ у марксистовъ, она у Геккеля побѣдоносно противопоставляетъ себя метафизикѣ и даже мечтаетъ замѣнить собой религію. Да она и есть метафизика и своеобразная религія—такъ восклицаютъ критики ея.

2. Понятія матеріи, силы, энергіи и жизни передъ судомъ критики оказываются черезчуръ догматическими, непродуманными. Надо эти понятія подвергнуть критикѣ, дабы изгнать изъ нихъ контрабандную метафизику и, вмѣсто метафизической науки, создать подлинную научную науку. Міросозерцаніе, основанное на критической антиметафизической наукѣ, называется позитивизмомъ.

И вотъ выступаетъ рядъ мыслителей, представителей позитивистическаго ревизіонизма въ наукѣ. Вотъ выступаетъ Пирсонъ, подвергшій критическому пересмотру понятія причинности, пространства и времени, движенія и матеріи, жизни и общественности. Вотъ выступитъ Махъ со своими антиметафизическими соображеніями и психологіей научнаго изслѣдованія. Вотъ, наконецъ, выступитъ Авенаріусъ съ методомъ элиминаціи и ученіемъ о чистомъ опытѣ.

Но что окажется? Окажется, что наука есть какъ-бы стенографія нашихъ впечатлѣній, какъ бы въ высшей сте-

пени экономное хозяйство. Какъ таковое, наука есть цѣлесообразное приспособленіе самосохраняющагося организма, и ученію о ней мѣсто въ біомеханикѣ мозга. Наука—біологическій фактъ. Съ этой точки зрѣнія понятны и оправдываемы изобилующія въ ней фикціи и гипотезы И тотъ условный характеръ, который носятъ научныя теоріи, насъ не долженъ смущать: эти условности не произвольны, но обусловлены фактами

Глава 2-я.

Идеалистическая философія.

I. Виды философскаго идеализма.

1. Итакъ, наука есть актъ живого человѣческаго организма, и только съ этой точки зрѣнія понятны ея „стенографическія записи“, „отборы“, условности, „als ob“ и гипотезы. Но „жизненный рядъ“, мы знаемъ, дѣлится на независимый и зависимый, и мѣсто опыта среди зависимыхъ жизненныхъ рядовъ. Выражаясь проще, опытъ—фактъ сознанія, и наука есть актъ человѣческаго сознанія. Наука—психологическій фактъ, включая сюда все содержаніе науки Факты науки суть факты сознанія, таково основное утвержденіе философскаго *идеализма.*

Факты науки—психологическіе факты Содержаніемъ науки являются наши воспріятія, представленія, понятія. Такимъ образомъ, правильнѣе всего будетъ строить міросозерцаніе на данныхъ психологіи. И вотъ мы имѣемъ дѣло съ *психологизмомъ* въ психологіи.

Но психологизмъ, это только исходная точка философскаго идеализма. Превращая міръ фактовъ въ міръ понятій, мы усматриваемъ, что эти понятія, научныя понятія, суть данныя не психологіи, но логики и гносеологіи, и собственникомъ ихъ является не психологическое, но логическое сознаніе. Такъ приходимъ мы къ современному *гносеологизму.*

Но это гносеологическое сознаніе, ясное дѣло, является транссубъективнымъ сознаніемъ. Слѣдовательно, и содержаніе его также транссубъективно, болѣе того, объективно, абсолютно реально Въ концѣ концовъ, міросозерцаніе должно увѣнчиваться ученіемъ объ абсолютѣ. И вотъ предъ нами *метафизика.*

Но что такое абсолютъ? Конечно, это Богъ. Метафизика не является окончательнымъ моментомъ философствованія, она только промежуточное звено Конечная же цѣль—*религозная философія.*

2. Таковы основныя формы философскаго идеализма Но, конечно, между этими основными формами существуютъ и переходы.

Возьмемъ психологизмъ Онъ ставитъ знакъ уравненія между сознаніемъ и бытіемъ, отрицаетъ трансцендентное. Такъ развивается *имманентная философія* съ ея утвержденіемъ міра, какъ воспріятія и понятія. Развивая ученіе о „сознаніи вообще“ и логику, она приходитъ къ гносеологизму.

Но и гносеологизмъ увлекается далѣе Продумывая „гносеологическій субъектъ“, увлекаясь понятіемъ объективной реальности, онъ разными путями сдержанно идетъ къ ученію объ идеальномъ сознаніи (телеологическій критицизмъ, философія Липпса и т. п.) и къ *критической метафизикѣ.*

Но метафизика ищетъ конкретнаго Она не удовлетворяется абстрактными логическими построеніями. Осмысливая гносеологическое понятіе сознанія, она представляетъ его, какъ духъ, въ конечномъ итогѣ, какъ Божественный Духъ. Такъ развивается *спиритуализмъ.*

Отъ спиритуализма къ религіозной философіи рукой подать. Но и религіозная философія не даетъ окончательно удовлетворенія. Она таитъ въ себѣ всѣ опасности гностицизма. Этотъ гностицизмъ, этотъ остатокъ раціонализма преодолѣвается *мистицизмомъ.*

Таковы основные и переходные виды философскаго идеализма. Къ разсмотрѣнію этихъ видовъ мы сейчасъ и обратимся, начавъ съ психологизма.

II. Психологизмъ въ философіи.

1 Типично психологической является теорія познанія Цигена По мнѣнію Цигена, намъ даны только психическіе процессы (ощущенія и представленія), и непсихическое—безсодержательное слово. „вещи, мое *я*, чужія *я* суть только представленія". Каждое ощущеніе, однако, распадается, съ гносеологической точки зрѣнія, на два слагаемыхъ: редуцируемую составную часть (редуцированное ощущеніе) и *v*-компоненты (ощущенія нашего чувственнаго аппарата отъ органа чувствъ до мозга включительно). Редуцированныя ощущенія (то, что мы бы назвали „матеріей") находятся во взаимодѣйствіяхъ, выражаемыхъ посредствомъ общихъ законовъ, совокупность которыхъ обозначается какъ „Kausalformel". Что же касается *v*- ощущеній, то редуцируемыя составныя части этихъ ощущеній стоятъ по отношенію къ редуцируемымъ составнымъ частямъ другихъ ощущеній, во-первыхъ, также во взаимодѣйствіяхъ, выражаемыхъ каузальной формулой, а, во-вторыхъ, воздѣйствуютъ сами, если они измѣняются редуцируемой частью другого ощущенія, на эту редуцируемую часть (то, что обычно называется „субъективнымъ ощущеніемъ", „психическимъ"). Послѣднія воздѣйствія не имѣютъ пространственно-временного характера и не выражаются причинными законами. Они выражаются иными законами („закономѣрными распорядками"), совокупность которыхъ даетъ „Parallelformel". При этомъ редуцируемая часть того ощущенія, которое опредѣленно причинно воздѣйствуетъ на редуцируемую составную часть *v*- ощущенія, измѣняется посредствомъ параллельнаго дѣйствія послѣдняго. Актъ измѣненія обозначается какъ *v*- превращенія или индивидуализація, а самое измѣненіе—какъ *v*- компоненты („субъективное").

Теорія познанія пытается, при помощи естествознанія съ психологіей, элиминировать эти *v*- компоненты и представить посредствомъ редукціи редуцируемую часть, какъ таковую („внѣшній міръ"). Что же касается комплексовъ *v*- ощущеній, то это—системы чувствительныхъ нервовъ. Всѣ ощущенія, какъ индивидуально-психическія, содержатъ

r- компоненты отдѣльнаго комплекса *r*- ощущеній; редуцируемыя же части также могутъ быть представляемы только какъ психическія, но уже какъ обще-психическія. Далѣе, ощущенія, поскольку они обладаютъ *r*- компонентами, называются также ощущеніями объекта или раздраженія, при чемъ съ отпаденіемъ *r*- компонентовъ исчезаетъ и ощущеніе объекта, а редуцируемая часть представляется остающейся.

Каждая редуцируемая часть превращается въ столько объектовъ, т. е. столько разъ индивидуализуется, сколько разъ воздѣйствуетъ она на *r*- ощушенія и подвергается обратному воздѣйствію съ ихъ стороны Пространственное и временное расположеніе принадлежатъ уже редуцированнымъ ощущеніямъ. Точно также и качество и интенсивность ощущеній объекта также опредѣляется, прежде всего, редуцированными ощущеніями. Теорія познанія, поскольку она достигаетъ общихъ редуцируемыхъ представленій, старается, при помощи естествознанія и психологіи, подчинить качества и интенсивности отдѣльнаго редуцируемаго представленія общему редуцируемому представленію, каковымъ сейчасъ является представленіе энергіи (представленіе массы, поскольку оно обозначаетъ больше, чѣмъ числовой факторъ, противорѣчиво или безсодержательно).

Чувственный тонъ не является независимымъ отъ прочихъ свойствъ качествомъ редуцированнаго ощущенія. Различіе же между представленіями и ощущеніями лежитъ въ чувственной живости. Если редуцируемая часть ощущенія („матерія“) перестаетъ дѣйствовать на *r*- комплексъ, („чувствительные нервы“), то внутри *r*- комплексовъ остаются, согласно каузальной формулѣ, измѣненія (*v*- предрасположенія), при чемъ, если эти *v*- предрасположенія подвергаются дальнѣйшимъ внутреннимъ измѣненіямъ, то редуцируемая часть ощущеній, благодаря параллельному обратному воздѣйствію такимъ образомъ измѣненныхъ *v*- предрасположеній, становится *представленіемъ* ощущеній, находящимся подъ вліяніемъ *r*- ощущеній. Особую группу представленій образуютъ представленія отношенія, зависящія какъ отъ *r*- ощущеній, такъ, и отъ другихъ ощущеній, изъ которыхъ возникаетъ представленіе причинности.

Редуцируемыя представленія теоріи познанія суть са-

мыя общія представленія ощущеній и ихъ отношеній При образованіи гносеологическихъ редуцируемыхъ представленій выступаетъ регулятивный принципъ: такъ предпринимать редукціи, чтобы на мѣсто отдѣльныхъ сходствъ ощущеній объекта и ихъ измѣненій выступало общее сходство Эти редуцируемыя представленія подвержены прогрессивному развитію и отбору, такъ какъ ощущенія объекта намъ никогда вполнѣ не даны. Что же касается представленія представленій и, въ частности, представленій редуцируемыхъ представленій, то они не существуютъ.

Тѣ редукціи, которые связаны съ теоретикопознавательной основной составной частью, не нуждаются въ дальнѣйшемъ развитіи Причинныя измѣненія внутри *r*- комплексовъ („нервной системы") часто основываются на редуцируемыхъ частяхъ ощущеній, („матеріи") которыя пространственно тѣсно связаны съ этими *r*- комплексами. Они (*μ*- ощущенія) соотвѣтствуютъ двигательной системѣ нашего тѣла. Эти *μ*- комплексы дѣйствуютъ обратно, согласно причинной формулѣ, на редуцируемыя части обычныхъ ощущеній объектовъ Эти воздѣйствія обозначаются, какъ дѣйствія, поступки, и ими кругъ причинныхъ дѣйствій замыкается. Такова „психофизіологическая теорія познанія" Цигена, которую Петцольдтъ сопоставляетъ съ ученіемъ Корнеліуса, упрекая его, однако, въ панпсихизмѣ и видя его ошибку, сравнительно съ Авенаріусомъ, въ томъ, что „онъ не освободился отъ субъективности ощущеній"

2 Цигенъ даетъ намъ „психофизіологическую теорію познанія". Приблизительно такимъ же образомъ строитъ свою теорію познанія и Іерузалемъ. По мнѣнію Іерузалема, отдѣленіе критики познанія отъ психологіи ничѣмъ не оправдывается, и каждая критика познанія должна основываться на психологіи. Психологія мышленія, сужденія необходимо ведетъ къ гносеологическимъ вопросамъ, и психологу нечего останавливаться передъ теоріей познанія, ибо вопросы критики познанія суть въ то же время и вопросы психологіи: „если психологія учитъ меня о томъ, какъ я прихожу къ признанію сужденій истинными или ложными и въ чемъ состоитъ явленіе вѣры, то она же интересуется испытать, въ какомъ смыслѣ можно говорить объ истинѣ, и какой видъ истины достижимъ для людей. Если психологія

мышленія естественно ведетъ, такимъ образомъ, къ критикѣ познанія, то еще важнѣе подчеркнуть, что всякая критика познанія должна производиться на психологической основѣ".

Неокантіанскій идеализмъ пытается обособить теорію познанія отъ психологіи Но разсмотримъ основныя положенія этого идеализма: 1) субъективность чувственныхъ данныхъ и оформливаніе этихъ данныхъ посредствомъ доэмпирическихъ категорій. Развѣ онъ самъ не исходитъ изъ психологическаго анализа, и развѣ не на почвѣ психологіи выросло первое положеніе его? Что же касается второго положенія, то, по мнѣнію Іерузалема, оно противорѣчитъ фактамъ нашей душевной жизни. Неокантіанскій идеализмъ является гипертрофіей стремленія къ познанію, которое изъ разновидности стремленія къ сохраненію, вслѣдствіе односторонняго развитія, стало самоцѣлью, въ результатѣ чего возникли сведеніе міра къ мышленію и отрицаніе чужого сознанія съ его содержаніемъ Вотъ для того, чтобы преодолѣть заложенную въ воспріятіи необходимость мыслить внѣшній міръ, идеалистъ-кантіанецъ и отрываетъ теорію познанія отъ психологіи и ея фактовъ.

По мнѣнію Іерузалема, средства нашего мышленія, наши логическіе законы произошли изъ чувственнаго воспріятія, изъ примитивныхъ реакцій чувства, приведшихъ къ образованію языка. Ихъ основа—самостоятельно существующая среда, окружающая способный къ реакціямъ организмъ. Именно на этой основѣ они возникли и только на ней имѣютъ значеніе. Такимъ образомъ Іерузалемъ близко подходитъ къ точкѣ зрѣнія Авенаріуса. Онъ вполнѣ соглашается съ Авенаріусомъ, что научное познаніе не имѣетъ существенно иныхъ формъ и средствъ, нежели не научное. Онъ соглашается съ Авенаріусомъ и въ біологическомъ истолкованіи душевной жизни Однако, онъ расходится съ авторомъ „Человѣческаго Міропонятія" въ оцѣнкѣ интроекціи. По мнѣнію Іерузалема, интроекція является существенной составной частью уже естественнаго міропонятія: она—необходимое средство познанія, которое никогда не можетъ быть совершенно элиминировано Такимъ образомъ, Іерузалемъ, сказали бы мы, стоитъ на точкѣ зрѣнія психологическаго біологизма.

Съ этой точки зрѣнія Іерузалемъ изслѣдуетъ функцію

сужденія и генезисъ его Его изслѣдованіе приходитъ къ результату, что послѣднимъ и самымъ надежнымъ источникомъ познанія является чувственное воспріятіе и что истинность почти всѣхъ сужденій обусловлена сводимостью ихъ къ сужденіямъ воспріятія Однако, сужденія о душевныхъ явленіяхъ должны быть выдѣлены Душевныя явленія трудно характеризовать, и, пожалуй, лишь безсубстратность—самое характерное для нихъ Поэтому они познаются лишь интуитивно и выражаются только въ образныхъ, метафорическихъ сужденіяхъ Они всегда даются въ опытѣ связанными съ физическимъ, и взаимодѣйствіе души и тѣла есть самая непосредственно переживаемая форма причинности. При этомъ, по мнѣнію Іерузалема, совокупность психическихъ и физическихъ явленій является истеченіемъ божественной воли, и міровое цѣлое есть обнаруженіе силы могущественной воли Это постулатъ нашего практическаго и теоретическаго разума.

3. Цигенъ превращаетъ теорію познанія въ одинъ изъ отдѣловъ физіологической психологіи, Іерузалемъ устанавливаетъ генетическое единство донаучнаго и научнаго познанія и даетъ, подобно Авенаріусу, біологическое толкованіе душевной жизни, не раздѣляя, однако, ученія объ интроекціи. Такимъ образомъ, логическое есть лишь высшая форма психическаго, а отсюда не трудно вывести, что именно психологія является основной философской наукой.

Еще Фризъ (1773—1843) считалъ, что формы работы нашего разума открываются намъ посредствомъ самонаблюденія при помощи рефлексіи. Именно, благодаря абстракціи мы выводимъ изъ самонаблюденія тѣ основныя понятія, которыя, вѣроятно, выражаютъ эти формы Такъ обнаруживается то, чѣмъ мы фактически обладаемъ и пользуемся во время мышленія. Такимъ образомъ, психологія является базисомъ философіи, и истина есть лишь субъективное сознаніе согласія рефлективнаго познанія съ непосредственнымъ. Ученіе Канта о познаніи, являющееся отвѣтомъ на скептицизмъ Юма и развивающее идеалистическую теорію апріорныхъ формъ познанія, заключаетъ въ себѣ „трансцендентальный предразсудокъ“: „то, что утверждаетъ чистый разумъ, должно быть имъ сперва подвергнуто доказательству“ По мнѣнію Фриза, послѣдней основой истины является непосред-

ственное чувство, доведенное рефлексіей до яснаго сознанія, и „апріорное“ есть психическій фактъ, устанавливаемый посредствомъ психологическаго анализа самонаблюденія („экспериментальная физика внутренняго міра“).

Такъ Фризъ мечталъ создать философію, какъ „прочную науку“, подобно математикѣ, при чемъ всю природу, включая сюда и ученіе о жизни, онъ сводилъ къ математически-механистическому объясненію. Исходя изъ его предпосылокъ, его послѣдователь Эрнстъ Апельтъ обосновывалъ математическое естествознаніе Въ настоящее время „философская антропологія“ Фриза съ ея ученіемъ о рефлексіи и непосредственномъ познаніи и „чувствѣ истины“, соединенная съ натурфилософіей Апельта, нашла себѣ горячихъ послѣдователей въ Геттингенѣ, гдѣ создалась интенсивно работающая „фризовская школа“, во главѣ которой стоятъ Леонардъ Нельсонъ, Гергардъ Гессенбергъ и Куртъ Греллингъ.

Нельсонъ, подобно Фризу, возстаетъ противъ, „трансцендентальнаго предразсудка“ Канта По мнѣнію Нельсона, требованіе обоснованія нашего познанія несостоятельно. Если всякое познаніе нуждается въ обоснованіи, то это значитъ, что оно предполагаетъ въ качествѣ своего основанія какое-то другое познаніе, но тогда „для того, чтобы достичь истиннаго познанія, мы должны выполнить безконечный рядъ обратныхъ разсужденій, и, слѣдовательно, никакое обоснованіе познаній невозможно“. Такимъ образомъ, неправильно утверждать, что всякое познаніе должно быть опосредствованнымъ, должно быть доказаннымъ. Доказательство относится лишь къ сужденіямъ, но не всякое познаніе есть сужденіе, потому что и воспріятіе есть познаніе, при томъ непосредственное и не проблематическое. Но если такъ, тогда „возможность познанія не проблема, а фактъ“ и всякое познаніе, непосредственное или согласное съ непосредственнымъ, есть истинное познаніе.

Изъ всего этого слѣдуютъ мнимость „т. наз. проблемы познанія“ и „невозможность теоріи познанія“. Проблема теоріи познанія, ищущей обоснованія объективной значимости нашего познанія, падаетъ сама собой. Ея задача—показать, какъ изъ однихъ проблематическихъ представленій, т. е. изъ голыхъ понятій (ибо для рѣшенія своей задачи теорія познанія не допускаетъ ни одного познанія, какъ

даннаго), можетъ быть получено познаніе,—неразрѣшима, ибо изъ такихъ понятій могутъ быть развиты лишь аналитическія сужденія, но такія сужденія никогда не даютъ новаго познанія

Итакъ, обоснованію подлежатъ лишь сужденія, при чемъ критерій истинности сужденій содержится въ непосредственномъ познаніи, которое, въ свою очередь, не состоитъ изъ сужденій. Спросимъ же, какъ должны быть обоснованы основныя сужденія. Ясно, что, поскольку они, какъ аналитическія сужденія, не обоснованы посредствомъ голыхъ понятій, постольку они должны быть сведены къ воззрѣнію, интуиціи. Однако, существуютъ сужденія, именно всѣ тѣ сужденія, при помощи которыхъ мы мыслимъ необходимую связь вещей (напр., принципъ причинности), которыя, не будучи аналитическими сужденіями, не основываются и на воззрѣніи. Такимъ образомъ, ни метафизическій логицизмъ, ни метафизическій интуитивизмъ несостоятельны. Однако, отсюда еще нельзя заключить, что основныя метафизическія сужденія вообще неосновательны и являются только выдуманными утвержденіями, какъ это утверждаетъ эмпиризмъ Есть еще одна возможность: свести основныя метафизическія сужденія не къ воззрѣнію и не къ мышленію, а къ не-воззрительному непосредственному познанію. Это мнѣніе, называемое Нельсономъ метафизическимъ критицизмомъ, и является его собственнымъ мнѣніемъ. Именно, базируясь на фактахъ пустоты чисто логическаго мышленія, существованія метафизическаго познанія и не-воззрительности его, мы отъ этихъ трехъ фактовъ заключаемъ къ существованію не-воззрительнаго, непосредственнаго познанія.

Для того, чтобы метафизическія сужденія свести къ лежащему въ ихъ основѣ непосредственному познанію, мы должны, конечно, это непосредственное познаніе подвергнуть психологическому изслѣдованію. Такимъ образомъ, для обоснованія метафизическихъ сужденій мы нуждаемся въ особой психологической наукѣ, которая не содержитъ сама этого основанія, но служитъ для обнаруженія его. Такъ, напримѣръ, психологическая критика чисто эмпирическимъ путемъ обнаруживаетъ существованіе не-воззрительнаго непосредственнаго познанія, содержаніемъ котораго является раціональная основа закона причинности. Рѣшеніе проблемы

метафизики, какъ науки, слѣдуетъ слѣдовательно, искать только въ психологіи, которая путемъ *опыта* обнаруживаетъ *фактъ* непосредственнаго метафизическаго познанія, какъ содержанія внутренняго опыта. „Всякая метафизика включаетъ въ себя—сознательно или безсознательно—психологическую предпосылку относительно источника ея познанія, вслѣдствіе чего она не можетъ ускользнуть отъ критики путемъ сравненія ея съ психологическими фактами. Въ этой общей психологической критикѣ мы пріобрѣтаемъ принципъ, пользуясь которымъ мы, независимо отъ логической критики, можемъ отдѣлить отъ свободныхъ, самихъ по себѣ, отъ противорѣчій метафизическихъ ученій, по меньшей мѣрѣ, всѣ тѣ ученія, которыя съ самаго уже начала окажутся въ противорѣчіи съ психологическими фактами... Только послѣ того, какъ удастся укрѣпить пониманіе всего значенія общей логической и психологической критики, явится надежда на то, что безпорядочные и безплодные догматическіе споры уступятъ свое мѣсто въ философіи освѣщающей и плодотворной научной критикѣ“.

Психологизмъ „фризовской школы“ отнюдь не долженъ быть смѣшиваемъ съ психологизмомъ Цигена, Іерузалема и др. Фризъ и его современные послѣдователи не являются сторонниками генетическаго метода и обычнаго психологизма, и напримѣръ, Фризъ боролся противъ генетической психологіи Бенеке, а Нельсонъ въ наши дни поднимаетъ борьбу противъ „психологическаго предразсудка“. Ихъ вполнѣ можно назвать трансценденталистами. Ихъ „психологизмъ“ состоитъ не въ сведеніи трансцендентальнаго къ одному изъ моментовъ генезиса психическаго, но къ констатированію того факта, что трансцендентальное познаніе есть познаніе внутренняго опыта, что апріорное познаніе нами сознается, открывается посредствомъ внутренняго опыта. Въ этомъ, и только въ этомъ, смыслѣ психологія есть основная философская наука.

4. Такимъ образомъ, психологизмъ предсталъ предъ нами въ двухъ основныхъ видахъ. Первый видъ его мы назвали бы генетическимъ: философы даннаго направленія считаютъ логическое развившимся изъ психическаго. Второй видъ его мы могли бы назвать аналитическимъ: логическое, какъ таковое, открывается посредствомъ анализа психологическаго

описанія данныхъ самонаблюденія. Такимъ образомъ, философія ориентируется или на генетической, или на аналитической психологіи.

Выводы того или другого психологизма отличаются по характеру другъ отъ друга Генетическій психологизмъ является, въ сущности говоря, эволюціонизмомъ, и потому въ его освѣщеніи нормы познанія и поведенія являются преходящими, относительными. Генетическій психологизмъ обычно связанъ съ релятивизмомъ. Съ другой стороны, аналитическій психологизмъ по возможности не затрагиваетъ содержанія метафизическихъ сужденій, какъ такового. Онъ является скорѣе, не опроверженіемъ, но обоснованіемъ ихъ.

Внутри генетическаго психологизма мы можемъ различать два направленія: строго эмпирическое и приближающееся къ метафизикѣ. Такимъ образомъ, какъ это видно на примѣрѣ Іерузалема, нельзя считать, какъ это принято думать, что генетическій психологизмъ обязательно долженъ быть позитивизмомъ

Генетическій психологизмъ враждебно относится къ апріорному идеализму Канта и склоняется въ сторону реализма. Что же касается аналитическаго психологизма, то онъ менѣе рѣшителенъ въ своихъ утвержденіяхъ и склоненъ къ болѣе широкому пониманію психическаго и идеальнаго, при чемъ по отношенію къ Канту онъ не держится столь непримиримой позиціи.

Въ настоящей главѣ полная характеристика философскаго психологизма не можетъ быть дана. Лишь въ послѣдующихъ главахъ, посвященныхъ идеализму, будетъ постепенно выясняться сущность психологизма въ связи съ попытками преодолѣть его. Здѣсь же пока дано лишь предварительное описаніе основныхъ видовъ психологизма, необходимое для пониманія дальнѣйшаго текста

5 Основнымъ сочиненіемъ Цигена является *Psychophysiologische Erkenntnistheorie* [2], 1907. Подготовкой къ нему могутъ служить *Leitfadien d. physiolog. Psychologie* [3], 1911. Полное развитіе взглядовъ Цигена см въ большой *Erkenntnistheorie auf psychophysiol. u. physik. Grundlage*, 1913. Два основныхъ труда *Іерузалема*: *Die Urtheilsfunction*, 1895 (ср. Egger, Das Problem der Urtheilsfunction I—III, 1896—98) и *Der kritische Idealismus und die reine Logik*, 1905.

Изъ сочиненій *Фриза* наиболѣе значительны *Neue oder anthropologische Kritik der Vernuft* и *Wissen, Glaube und Ahndung*, а также *Psychische Anthropologie*. Главныя сочиненія *Апельта*: *Theorie der Induction* и *Metaphysik* Для пониманія Фриза важенъ *Elsenhans*, Fries und Kant, I—II, 1906. Нельсонъ: 1) *Невозможность теоріи познанія* (въ „Новыя идеи въ философіи", сб. V, 2) *Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem*, 1908; 3) *Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries*. 1913 См еще *Abhandlungen der Fries' schen Schule von G. Hessenberge, K Kaiser u L Nelson* (особенно В I: Nelson, *Die kritische Methode u d Verhaltnis der Psychologie zur Philosophie*; Apelt, *Ueber Begriff u. Aufgabe der Naturphilosophie*; Nelson *Fries und seine jüngsten Kritiker*; Hessenberg, *Grundbegriffe d Mengenlehre* и В. II: Nelson, *Inhalt und Gegenstand*, Hessenberg, *Kritik u System in Mathematik u. Philosophie*, Nelson, *Ist metaphysikfreie Naturwissenschaft moglich?*).

6. Для углубленія можно указать слѣдующія темы: 1) *Что понимаетъ Дигенъ подъ внѣпсихическимъ существованіемъ?* 2) *Изложите ученіе Ц. о теоретико-познавательныхъ редукціяхъ*; 3) *Ученіе Ц о редуцированномъ ощущеніи*; 4) *Ученіе Ц. о представленіяхъ и ихъ отношеніи къ ощущеніямъ*; 5) *Гносеологическое ученіе Ц. объ ассоціаціяхъ идей*; 6) *Ученіе Ц. о редуцируемыхъ представленіяхъ*; 7) *Значеніе физіологіи для міросозерцанія Ц.*; 8) *Дигенъ, Махъ и Петцольдтъ*; 9) *Что отвѣтилъ бы Дигенъ на критику Петцольдта?* 10) *Изложите ученіе Іерузалема о душевныхъ явленіяхъ*, 11) *Найдите своеобразіе въ постановкѣ проблемы сужденія у Іер.*; 12) *Воспріятіе, представленіе и сужденіе у Іер.*; 13) *Элементы сужденія*; 14) *Развитіе функціи сужденія*; 15) *Значеніе сужденія*; 15) *Отношеніе между психологіей и теоріей познанія у Іер.*: 16) *Іерузалемъ, Авенаріусъ и Дигенъ*; 17) *Критика формальнаго идеализма у Іер*; 18) *Ученіе Іер. объ аналитической, генетической и біологической психологіи*, 19) *Критика эволюціонизма и ученіе объ аналитической психологіи у Челпанова* („Введеніе въ философію", гл. II—III и XXII и статья въ журналѣ „Психолог. Обозрѣніе", 1917, № 1—2); 20) *Изложите историко-философское значеніе Фриза по Нельсону* („Ueb. d. sogenannte Erkenntnisproblem", ч. 3-ья), 21) *Критика Канта у Фриза*; 22) *Что такое „философская антропологія" Фриза?* 23) *Ученіе Фриза о рефлексіи*; 24) *Ученіе Фриза о непосредственномъ познаніи*, 25) *Критика Эльзенганса у Нельсона*; 26) *Метафизика Апельта* (особ. §§ 23—31, 41—52, 80, 98—104); 27) *Натурфилософскіе взгляды Апельта*; 28) *Критика „догматическаго" антипсихологизма у Нельсона*; 29) *Проблема критерія у Н.*; 30) *Ученіе Н о критическомъ методѣ*, 31) *Въ чемъ видитъ Н. рѣшеніе проблемы Юма-Канта?*

32) *Ученіе Н о содержаніи и предметѣ;* 33) *Ученіе фризовской школы о математикѣ;* 34) *Критика Н ученія Бенеке,* 35) *Полемика Н. противъ марбургской школы и Риккерта,* 36) *Критика біологическаго критерія у Н*

II. Имманентная философія.

1. Стремленіе преодолѣть психологизмъ мы наблюдаемъ уже въ т. наз имманентной философіи Подъ этимъ названіемъ понимаютъ особое философское теченіе, представителями котораго, группировавшимися во второй половинѣ 1890-хъ годовъ вокругъ основанной Кауфманомъ „Zeitschrift für immanente Philosophie", являются Шуппе, Леклеръ, Шубертъ-Зольдернъ, Ремке.

Отличительными признаками, общими для всѣхъ названныхъ мыслителей, служатъ отрицаніе „вещи въ себѣ" и различія между субъектомъ и объектомъ познанія. Имманентная философія, возставая противъ „вещи въ себѣ" и отстаивая принципъ монизма, тѣмъ самымъ обнаруживаетъ связь съ нѣкоторыми изъ предшествующихъ теченій. Махъ неоднократно заявляетъ о своемъ родствѣ съ Шуппе, бывшимъ въ свое время сотрудникомъ журнала Авенаріуса, съ которымъ сближаетъ его и Петцольдтъ. Какъ имманентной философіи, такъ и позитивизму Маха и Авенаріуса общи отрицаніе трансцендентнаго, наивно-реалистическая точка зрѣнія и монистическая тенденція. Общимъ является и учитель обоихъ теченій—Юмъ.

Однако, имманентная философія имѣетъ и рядъ особенностей, отличающихъ ее отъ позитивизма Маха-Авенаріуса. Учителями имманентной философіи были не только Беркли и Юмъ, но отчасти Кантъ и Фихте. Поэтому мы встрѣчаемся въ ней съ отрицательнымъ отношеніемъ къ психологизму, особенно генетическому: эволюціонизмъ и дарвинизмъ, съ этой точки, чужды ей. Съ другой стороны, являясь типичной „теоріей познанія", имманентная философія тяготѣетъ къ логицизму и идеализму: понятіе „я", при томъ гносеологическаго „я", играетъ большую роль въ построеніяхъ

хотя бы того же Шуппе. При этомъ необходимо отмѣтить, что среди представителей имманентной философіи существуютъ и различія въ оттѣнкахъ основной мысли.

2. Какъ-бы программу имманентнаго монизма даетъ Леклеръ въ своихъ небольшихъ „Beiträge zu einer Erkenntnistheorie“. По его мнѣнію, мышленіе и бытіе—двѣ различныхъ стороны одного и того же даннаго. „Мыслить“ значитъ „имѣть“ это данное, „бытіе“ же есть индивидуальное содержаніе, въ которомъ мы впервые сознаемъ нашу дѣятельность. „Мышленіе понятно только какъ мышленіе бытія или сущаго, бытіе понятно только какъ выступающее въ качествѣ даннаго сознанію бытія“. Антитеза „мышленіе-бытіе“ превращается въ равенство „мышленіе-бытія—мыслимое бытіе“. Эти два понятія суть высочайшія родовыя понятія, взаимно другъ друга требующія. Какъ нѣтъ ни поверхности безъ цвѣта, ни цвѣта безъ поверхности, но тѣмъ не менѣе, по важнымъ основаніямъ мы одинъ разъ говоримъ о протяженности, не говоря о цвѣтѣ, другой же разъ, наоборотъ, о цвѣтѣ, не упоминая ничего о протяженности, такъ и относительно мышленія и бытія: можно абстрагировать одно отъ другого, но въ дѣйствительности это одно и то же. Этимъ самымъ уничтожаются двѣ проблемы дуалистической гносеологіи постиженіе мышленіемъ бытія и Кантовская проблема границъ познанія.

Реально все то, что находится въ сознаніи; внѣ сознанія ничего нѣтъ Но если данность въ сознаніи есть критерій реальности, то все, что возникнетъ въ сознаніи, должно быть тотчасъ же признано реальнымъ. Однако, подобно тому какъ мы различаемъ патологическія состоянія организма отъ нормальныхъ, хотя первыя по своему происхожденію и теченію такія же естественныя событія, какъ и послѣднія, такъ и здѣсь мы можемъ установить, выражаясь образно, цѣлую скалу степеней интенсивности дѣйствительности, хотя принципіально всѣ содержанія нашего сознанія реальны.

Чужое сознаніе мы познаемъ путемъ умозаключенія изъ нашихъ душевныхъ переживаній и сопровождающихъ ихъ тѣлесныхъ явленій, и оно не является для насъ чѣмъ то трансцендентнымъ, но находится въ нашемъ сознаніи.

3. Вождемъ имманентной философіи является Шуппе. Его основное положеніе сводится къ утвержденію неразрыв-

ной связи между мышленіемъ и бытіемъ: если устранить содержаніе, т е. мыслимыя вещи, то мышленіе, лишенное содержанія, окажется фактически и логически немыслимымъ; съ другой стороны, если устранить мыслящее вещи мышленію, то придется придти къ противорѣчивому утвержденію существованія вещей, которыя мыслятся, какъ не мыслимыя Такимъ образомъ, логика учитъ не только о мышленіи вообще, но и о существующемъ вообще т. е. является одновременно и онтологіей.

Мысленно обособляя, абстрагируя мышленіе и бытіе, мы впадаемъ въ ошибку удвоенія, то мысля бытіе, какъ систему вещей, и примышляя къ бытію продукты мышленія (система, порядокъ, отношенія), то мысля мышленіе, какъ систему мысленныхъ образовъ вещей, тѣмъ самымъ примышляя къ мышленію бытіе (мыслимыя вещи). Отсюда развиваются философскія ученія, отрицающія то мышленіе (матеріализмъ), то бытіе (субъективный идеализмъ), или утверждающія соотвѣтствіе между ними (реализмъ). Но изъ матеріи нельзя вывести сознаніе, и матерія уже предполагаетъ ощущеніе и мышленіе. Съ другой стороны, нельзя свести и протяженныя внѣшнія вещи къ душевнымъ состояніямъ. Наконецъ, ошибоченъ и реализмъ, какъ въ его первоначальной формѣ наивнаго реализма, такъ и въ его критической формѣ, учащій объ атомахъ, вещи въ себѣ, „основѣ“ и проицированіи ощущеній во внѣшній міръ

Исходной точкой философіи Шуппе является существованіе сознанія, иными словами, существованіе „я“, какъ субъекта (а не какъ субстрата или души), въ качествѣ самаго достовѣрнаго и самаго извѣстнаго изъ всего существующаго. Это „я“ надо понимать не какъ нѣчто трансцендентное или какую-либо субстанцію, но какъ всѣмъ хорошо знакомое эмпирическое „я“. Однако, хотя мышленіе—конкретный и индивидуальный процессъ, однако, въ области гносеологической логики (а не психологіи) мы изслѣдуемъ лишь родовыя свойства его, лишь „сознаніе вообще“. И тутъ мы прежде всего открываемъ, что сознаніе нельзя отдѣлить отъ содержанія сознанія, что нельзя представить „я“ безъ чувственныхъ впечатлѣній, безъ какого-либо ощущенія. Я, какъ субъектъ, есть лишь логическій абстрактный моментъ; „я“, какъ объектъ, существуетъ въ томъ, что оно есть то же са-

мое „я“, которое находитъ или узнаетъ себя въ своихъ состояніяхъ. Какъ это можетъ быть, объяснить трудно: это— первое и единственное чудо бытія.

Самосознающее я распадается на я-субъектъ и я-объектъ. Но они не составныя части одного и того же цѣлаго. Содержаніе сознанія не существуетъ отдѣльно отъ сознанія и наоборотъ, одно не усвоивается, не схватывается, не постигается, не удерживается другимъ. Всякіе пространственные образы лишь затемняютъ дѣло. Правильнѣе связь между содержаніемъ и объектомъ представлять какъ „объектное отношеніе“, какъ ту связь, благодаря которой и въ которой предметъ или содержаніе впервые есть содержаніе сознанія „я“. Весь реальный міръ, солнце, луна, звѣзды и эта земля съ ея горными породами и животнымъ міромъ, съ ея огнедышащими горами и т. п., все это есть содержаніе сознанія, но все это не психическія состоянія и вовсе не находится въ „я“ какъ сосудѣ или точкѣ (границѣ пространства); все это лишь стоитъ въ объектномъ отношеніи къ непротяженному „я“, все бытіе котораго сводится къ „обладанію“ объектами. Въ этомъ смыслѣ Шуппе близокъ къ наивному реализму, правда, освобожденному отъ наивности: само протяженное дерево во всей своей тѣлесности присутствуетъ въ моемъ сознаніи, какъ дѣйствительно цѣликомъ находящееся въ двухъ саженяхъ отъ меня.

Итакъ, субъектъ и объектъ суть только абстрактные моменты первоначальнаго единаго цѣлаго, которое именно и есть само бытіе Субъектъ безъ содержанія лишенъ всякихъ индивидуальныхъ признаковъ и является тѣмъ, что присуще не индивидуальному сознанію, но „сознанію вообще“. Индивидуальныя сознанія состоятъ, съ одной стороны, изъ индивидуальныхъ чувствъ, желаній и тѣлъ, а съ другой, содержатъ въ себѣ одно и то же родовое „я“. „Въ томъ, что всякій находитъ въ себѣ и знаетъ только какъ свое воспріятіе, свою мысль, свое переживаніе, нѣкоторыя стороны могутъ принадлежать сознанію вообще, которое индивидуумъ также находитъ только въ себѣ, а другія стороны получаютъ, если не существованіе вообще, то все же свой особый видъ и окраску изъ индивидуальности и принадлежатъ къ ея сферѣ. Послѣдніе элементы тѣмъ самымъ не могутъ быть однимъ и тѣми же для всѣхъ индивидуумовъ“. Такъ какъ,

слѣдовательно, индивидуальныя сознанія имѣютъ часть своихъ содержаній общую и такъ какъ „общая и согласная часть содержаній сознанія именно вслѣдствіе этого, очевидно, независима отъ индивидуумовъ, какъ таковыхъ“, то отсюда понятно, какимъ образомъ нѣсколько наблюдателей могутъ воспринимать одну и ту же вещь, правда, съ индивидуальными оттѣнками.

Исходя изъ этого мы можемъ установить „первую ступень понятія истины“, т. е. истины, основанной на чувственномъ воспріятіи. Въ послѣднемъ объективный характеръ имѣетъ все то, что является объектомъ сознанія вообще и не зависитъ отъ всѣхъ индивидуальныхъ сознаній; а то, что принадлежитъ послѣднимъ, субъективно и ложно. Съ этой точки зрѣнія „при видѣніи и слышаніи нѣтъ вообще никакого ощущенія, но видимое и слышимое есть непосредственно со всею своею опредѣленностью содержаніе сознанія“, и психологія изслѣдуетъ не содержанія воспріятія внѣшняго міра, которыя не психичны, но вопросъ, какъ именно данный отрѣзокъ внѣшняго міра становится содержаніемъ воспріятія такого-то индивидуальнаго сознанія.

Установивъ основныя положенія своей теоріи познанія, Шуппе переходитъ къ изслѣдованію проблемы мышленія, какъ такового Подъ мышленіемъ въ широкомъ смыслѣ этого слова мы понимаемъ всякое „имѣніе въ сознаніи“. Но, въ болѣе спеціальномъ смыслѣ, мы должны отличать „данное“ (пространственно-временныя содержанія ощущеній) отъ привнесеннаго обработкою даннаго субъектомъ сознанія (напр., *порядокъ* ощущеній, *система* природы). Непосредственно данное мы будемъ называть апостеріорнымъ, ощущеніемъ, а привносимое—апріорнымъ, категоріями. Категоріи сочетаютъ данное въ единство, и каждый актъ мышленія есть актъ сужденія, ибо понятіе есть установленное сужденіемъ сочетаніе признаковъ, а умозаключеніе—сложное сужденіе.

Итакъ, пространственно-временныя содержанія суть данное. Что же дѣлаетъ это данное сознаваемымъ? Для сознаваемости необходимо, чтобы всякое впечатлѣніе или совпадало по содержанію съ другимъ впечатлѣніемъ, или отличалось отъ него. Иными словами, для сознаваемости необходимъ принципъ тожества и обусловленныя имъ отожествле-

нія и различенія. Но отожествлять и различать можно только „сопринадлежное“, находящееся въ необходимой, т. е. причинной, связи другъ съ другомъ: „оба вида или принципа мышленія, тожество и причинность (сопринадлежность) взаимно предполагаютъ другъ друга. Отожествленія невозможны безъ предположенія какого-либо вида сопринадлежности, въ то время какъ, само собой понятно, и понятіе сопринадлежности предполагаетъ различеніе и установленіе различныхъ положительныхъ опредѣленностей“. И, напримѣръ, при умозаключеніи принципъ причинности создаетъ единства понятій, изъ которыхъ состоятъ посылки, и заставляетъ образовать впервые дѣйствительно общія положенія, но выводимость новаго сужденія дается исключительно принципомъ тожества.

Однако, причинное отношеніе, какъ и отношеніе тожества и различія, обычно разсматриваются, какъ нѣчто данное, наличное въ объектахъ, и все, что мышленіе дѣлаетъ надъ своимъ матеріаломъ, не доходитъ, какъ наше дѣло, до нашего сознанія, но кажется находящимся въ данномъ, и только рефлексія обнаруживаетъ данную связь. Поэтому объ особомъ актѣ примѣненія этихъ понятій не можетъ быть и рѣчи: они не могутъ быть мыслимы безъ даннаго и существуютъ въ нашемъ сознаніи только какъ опредѣленія даннаго, существующаго, какъ тожественное, различное и причинно связанное.

Причинная связь есть необходимая связь. Основаніемъ всякой необходимости является первичная необходимость мірового бытія въ его цѣломъ. Возможность слѣдуетъ понимать только какъ возможность изъ „равнодушія“ (x не исключается a) или изъ условія (a является однимъ изъ условій возникновенія x). Что же касается случая, то мы называемъ случайнымъ событіе, возникшее благодаря встрѣчѣ нѣсколькихъ рядовъ „равнодушныхъ“ другъ къ другу обстоятельствъ.

Обусловленное этой первичной необходимостью постоянство послѣдовательностей и сосуществованій непосредственно не воспринимается. „Причиненіе“ и „воздѣйствіе“ лишь образныя выраженія. На самомъ же дѣлѣ подъ причинной связью надо понимать лишь закономѣрную необходимость, выразимую въ видѣ общаго сужденія, получаемаго при по-

мощи индукціи посредствомъ исключенія. Именно, воспринимая временную послѣдовательность, къ которой присоединяется непоколебимое ожиданіе отсутствія исключеній, мы путемъ исключенія (причина x есть или a, или b, или c; b и c не могутъ быть причиной x; слѣд., причиною служитъ a) опредѣляемъ причину (гдѣ бы и когда бы ни встрѣтилось a, долженъ встрѣтиться и x) Однако, причинная связь между психическими явленіями устанавливается болѣе непосредственно, и здѣсь нѣтъ нужды въ индукціи и общемъ сужденіи Факты внутренней жизни могутъ быть сознаваемы вмѣстѣ съ ихъ внутренней связью, и поэтому здѣсь необходимость познается прежде всего именно въ единичномъ случаѣ, непосредственно. Вслѣдствіе богатства содержанія душевной жизни, въ ней невозможна однообразная повторяемость событій, но, тѣмъ не менѣе, законы возможны и въ психическомъ, и ceteris paribus при одинаковыхъ возбужденіяхъ всегда наступала бы одна и та же реакція.

Теперь мы можемъ отвѣтить на вопросъ, что такое вещь. Анализируя явленія, мы доходимъ до „элементовъ“ ихъ (цвѣтъ, звукъ и т. п; гдѣ, когда). Каждый изъ этихъ элементовъ, взятый абстрактно (красноватое), не воспринимаемъ и не представимъ, но лишь мыслимъ, при томъ какъ общее понятіе, ибо только совокупность элементовъ въ явленіи есть нѣчто индивидуальное, а самъ элементъ, самъ по себѣ, есть видъ или видовое понятіе. Чтобы стать воспринимаемымъ, элементъ долженъ быть связанъ по крайней мѣрѣ съ двумя другими элементами (напр., чувственное качество съ пространствомъ и временемъ) и быть обусловленнымъ ими, быть въ функціональной зависимости отъ нихъ.

Но элементъ, какъ видовое понятіе, является осуществленіемъ родового, ибо родовой моментъ такъ глубоко и всецѣло внѣдряется въ видовой, что видъ безъ родового понятія невозможенъ (напр., красноватость невозможна безъ „цвѣта“). Родъ есть основаніе и внутренняго, возможность всего видового, и именно отъ него зависитъ существованіе видовъ, при чемъ „понятіе общности рода состоитъ въ этомъ причинномъ отношеніи, а не въ томъ, что родовой моментъ дѣйствительно общъ многому“. При этомъ рѣчь у насъ идетъ лишь о подлинныхъ родахъ, получаемыхъ не посредствомъ ограниченія понятія вещей (круглая вещь и красная круглая вещь), но

находимыхъ среди понятій элементовъ. То же, что называется вещью, есть совокупность пространственно и временно опредѣленныхъ данныхъ, причинно связанныхъ между собой. И для того, чтобы получить подлинный родъ, мы должны прибѣгать не къ общимъ понятіямъ о вещахъ, но къ отвлеченію отъ состава вещей закона причинной связи ихъ частей и перечисленія видоизмѣненій его.

Итакъ, конкретное, индивидуальное есть комплексъ общихъ элементовъ. Общее, абстрактное, которое также реально, есть составная часть дѣйствительности, дѣйствительно находится въ воспринимаемомъ конкретномъ и единичномъ и совоспринимается вмѣстѣ съ нимъ, извлекаясь абстрагирующимъ мышленіемъ изъ него Оно относится къ родовому мышленію, которое, какъ необходимое мышленіе, есть одно единственное мышленіе для всѣхъ индивидуальныхъ „я“, какъ и дѣйствительность есть одно единственное цѣлое, не содержащее въ себѣ никакихъ пробѣловъ и противорѣчій. Противорѣчія обусловлены индивидуальными различіями единичныхъ сознаній, а не родовой сущностью, абсолютная истина есть абсолютно согласная въ себѣ система всего мыслимаго и воспринимаемаго, откуда слѣдуетъ, что истинность какого-либо сужденія основывается на его отношеніи къ системѣ сужденій въ ея цѣломъ.

Итакъ, вещь имѣетъ реальное существованіе только тогда, когда она находится въ сознаніи, ибо ничто не существуетъ внѣ сознанія, ибо уже самымъ мышленіемъ такой находящейся внѣ сознанія вещи мы дѣлаемъ ее мыслимой вещью, вещью, находящейся въ сознаніи. Но конкретныя индивидуальныя сознанія являются лишь видами абстрактнаго родового сознанія вообще. Этому абстрактному сознанію, лежащему въ основаніи всѣхъ индивидуальныхъ, принадлежитъ одна и та же дѣйствительность—общій объективно реальный міръ, общее въ содержаніи индивидуальныхъ сознаній. Такова имманентная гносеологія Шуппе.

4 Съ наибольшей силой подвергъ критикѣ проблему трансцендентнаго познанія Шубертъ-Зольдернъ. Понимая подъ трансцендентнымъ все, что выходитъ за границы сознанія и сознанности, Шубертъ-Зольдернъ ставитъ вопросъ о возникновеніи трансцендентности. Для уразумѣнія ошибочности этого понятія, по мнѣнію Шубертъ-Зольдерна, не-

обходимо ранѣе установить понятіе сознанія. Сознаніе отнюдь не является ни свойствомъ какой-то трансцендентной сущности, ни дѣятельностью ея, ни результатомъ дѣйствія трансцендентнаго объекта на трансцендентный субъектъ, ни вообще чѣмъ-либо возникающимъ и преходящимъ Сознаніе не можетъ быть охарактеризовано посредствомъ указанія на нѣчто такое, что не есть сознательное, но оно не является и противоположностью своему содержанію, такъ какъ нельзя доказать, что сознаніе должно существовать внѣ своего содержанія, что оно отличается отъ „бытія„ или „данности". Бытіе и бытіе сознаваемымъ совпадаютъ; „нѣтъ сущаго, которое не было бы сознаваемымъ, и нѣтъ сознаваемаго, которое бы не было существующимъ" Съ другой стороны, и сознаніе отнюдь не является самостоятельнымъ абстрактнымъ моментомъ, ибо абсолютное сознаніе, безъ его данныхъ и ихъ отношеній, есть ничто Понятія сознанія и бытія взаимно покрываются.

Но если такъ, то тогда спрашивается, какъ вообще возможно при такихъ обстоятельствахъ говорить о трансцендентномъ. Подъ трансцендентнымъ понимается одно изъ двухъ: 1) нѣчто такое, что не является ни воспріятіемъ, ни представленіемъ, ни отвлеченіемъ отъ нихъ (логически трансцендентное); 2) опредѣленное данное внѣ всякой связи съ „я" (пространственно трансцендентное). Ясно, что первое трансцендентное есть всего лишь пустое слово безъ всякаго содержанія Но ясно, что, если мы вычеркнемъ всѣ репродукціи, всѣ чувства, всѣ воспріятія тѣла, то тогда и отъ второго трансцендентнаго ничего не останется, потому что нѣтъ ничего воспринимаемаго, представляемаго или понимаемаго внѣ отношенія къ „я" и его тѣлу, ибо сознаніе, само по себѣ, есть ничто,—„сознаніе есть своеобразное отношеніе къ я". Итакъ, трансцендентное не существуетъ. Но нашъ вопросъ все же остается: какія обстоятельства вызываютъ вѣру въ трансцендентный міръ? По мнѣнію Шубертъ-Зольдерна, первымъ такимъ обстоятельствомъ является причинная связь внутри воспріятій, принуждающая насъ мыслить по аналогіи, что вещи дѣйствуютъ и въ наше отсутствіе, т. е. независимо отъ нашего сознанія. Однако, мы забываемъ, что мы никогда не можемъ констатировать, дѣйствуютъ ли вещи въ наше отсутствіе, ибо это значило бы

быть присутствующимъ въ отсутствіи. Другимъ такимъ обстоятельствомъ является независимость воспріятія отъ тѣхъ данныхъ, которыя образуютъ „я“, т. е независимость пространственно внѣшняго міра отъ „я“, его чувствъ, представленій и тѣла. Но, по мнѣнію Шубертъ-Зольдерна, нѣтъ ничего безъ отношенія къ репродукціи, чувству и желаніемъ.

Итакъ, существуютъ только данныя сознанія т. е. воспріятія, представленія, понятія, и сознаніе есть лишь субъективная связь, которой присуще единство. Это единство создается при помощи пространства (все испытываемое дано въ пространственномъ отношеніи къ моему тѣлу), времени (все испытываемое дано въ одномъ всеобъемлющемъ настоящемъ) и различимости (для воспріятія вещей необходимо ихъ различеніе) Такимъ образомъ, все познаваемое есть лишь извѣстная субъективная связь. Въ этой субъективной связи дано и тѣло человѣка, и о мірѣ чужого „я“, о его представленіяхъ, чувствахъ и желаніяхъ мы умозаключаемъ благодаря лишь данному намъ въ субъективной связи его тѣлу. О чужомъ „я“ мы лишь заключаемъ, пользуясь аналогіей. Выводя посредствомъ заключенія чужое „я“, мы принуждены заключить и о данныхъ сознанія, подобныхъ нашимъ, заключая изъ дѣйствій и словъ чужихъ тѣлъ къ воспріятіемъ чужихъ „я“. Въ результатѣ мы можемъ констатировать общій міръ воспріятія, который и является объективнымъ міромъ Такимъ образомъ, весь этотъ долженствующій быть трансцендентнымъ міръ состоитъ исключительно изъ имманентныхъ составныхъ частей.

Съ этой точки зрѣнія Шубертъ-Зольдернъ подвергаетъ критикѣ метафизику естествознанія. По его мнѣнію, мы не должны забывать, что далеко не одно и то же пользоваться воззрѣніемъ, какъ вспомогательнымъ средствомъ, какъ инструментомъ для изслѣдованія, и разсматривать его, какъ основу нашего познанія. И въ качествѣ послѣдняго матеріалистическое или метафизическое естествознаніе, съ его кардинальными пунктами—мозгомъ, какъ причиной или носителемъ міра сознанія, и атомами, какъ послѣднимъ субстратомъ лишеннаго сознанія міра, несостоятельно.

Шубертъ-Зольдернъ, подвергая обстоятельнѣйшей критикѣ матеріалистическую психологію, находитъ, что сознаніе не объяснило изъ физіологіи мозга: „движенія и функціи

мозга остаются движеніями и функціями мозга и, сами по себѣ, не имѣютъ никакого дальнѣйшаго значенія". Съ другой стороны, онъ подвергаетъ столь же обстоятельной критикѣ и атомистику: что такое неощущаемые атомы? какъ можетъ породить соединеніе ихъ то, что въ нихъ не содержится?

Отрицая трансцендентный міръ, Шубертъ-Зольдернъ отрицаетъ и трансцендентность „я". Я, лишенное всякаго содержанія, не есть положительный фактъ, но лишь чистое отрицаніе, абстракція. Сознаніе есть лишь субъективная связь, и „я" есть конкретное эмпирическое „я" или сознаніе, центральнымъ пунктомъ котораго являются тѣ данныя, которыя образуютъ тѣло, въ отношеніи къ которому стоятъ всѣ другія данныя Даже чужое „я" я познаю лишь въ этой связи. Въ этомъ смыслѣ мы можемъ говорить о гносеологическомъ солипсизмѣ, хотя это не вполнѣ счастливое выраженіе. Этотъ гносеологическій солипсизмъ, отличный отъ обычнаго, надо понимать какъ помѣщеніе въ центрѣ мірового цѣлаго нашего индивидуальнаго „я" съ его тѣломъ.

Но, тѣмъ не менѣе, это не метафизическій солипсизмъ, отрицающій всякую реальность, кромѣ даннаго „я". Было бы весьма ошибочно смѣшивать близкую къ наивному реализму имманентную философію съ солипсизмомъ. Наоборотъ, именно имманентисты, особенно Шуппе, подвергаютъ солипсизмъ уничтожающей критикѣ.

5 Шуберта-Зольдерна съ его „солипсизмомъ" можно назвать крайнимъ лѣвымъ имманентной философіи. На другомъ флангѣ этого направленія находится Ремке. Передъ Ремке стоитъ все та же проблема реальности внѣшняго міра, и онъ развиваетъ свое ученіе въ оппозиціи къ Канту

Обычное сознаніе, говоря о внѣшнемъ мірѣ, понимаетъ подъ нимъ пространственный міръ, противополагая ему наше собственное существо, душу, „я", заключенное въ тѣло. Изъ этихъ двухъ половинъ дѣйствительности внѣшній міръ пріобрѣтаетъ такое огромное значеніе для души, что онъ уже кажется мыслимымъ безъ нея, но она не мыслится безъ него. Тѣмъ не менѣе въ философіи возникло сомнѣніе въ дѣйствительности этого, казалось бы, столь прочнаго внѣшняго міра. Какія же внутреннія основанія привели къ этому сомнѣнію?

Какъ приходимъ мы къ познанію внѣшняго міра? Человѣкъ, еще не тронутый наукой, думаетъ, что душа вступаетъ въ связь (схватываетъ, постигаетъ) съ внѣшнимъ міромъ посредствомъ органовъ чувствъ Но душа, конечно, не можетъ въ познавательномъ актѣ оставлять тѣло и устремляться къ внѣшней вещи Остается тогда допустить иное: вещь сама проникаетъ къ находящейся въ тѣлѣ душѣ („образы", безконечно малыя модели Демокрита). Сдѣлавъ душу непространственной, идеализмъ создалъ отсюда ученіе о непосредственномъ познаніи душой ея „непространственныхъ" представленій, образовъ. Такъ, постепенно исправляя обычное понятіе о внѣшнемъ мірѣ, идеализмъ понемногу отнялъ у него все, даже пространственность. Въ результатѣ „слова „внѣшній міръ, подобно processus vermiformis, кажутся только пережиткомъ ранней эпохи развитія".

Нельзя допустить даже и того, что внѣшній міръ познается посредствомъ умозаключенія отъ непосредственно даннаго въ душѣ пространственнаго міра, какъ міра представленій: воспріятія въ насъ имѣютъ причину, которая находится или въ насъ или внѣ насъ, но такъ какъ эта причина не въ насъ, то она внѣ насъ. Ясно, что это „внѣ насъ", будто бы силлогистически выводимое, уже содержится въ посылкѣ, т. е. молчаливо предвосхищается въ ней. Итакъ, вся эта мудрость, построенная на предпосылкѣ о познающей душѣ, какъ о чемъ-то существующемъ отдѣльно отъ внѣшняго міра, должна непремѣнно кончиться отрицаніемъ его. Однако, „идеализмъ существуетъ только на бумагѣ", и даже бумажный идеалистъ не въ силахъ ни на одно мгновеніе освободиться отъ внѣшняго міра. Мы такъ же не въ силахъ избавиться отъ внѣшней дѣйствительности, какъ и отъ насъ самихъ.

Изъ этого слѣдуетъ, что внѣшній міръ столь же непосредственно данъ намъ, какъ и мы сами; онъ является для насъ непосредственной очевидностью. Его реальность не можетъ быть „доказана" именно потому, что онъ, будучи непосредственной достовѣрностью, стоитъ выше всякаго доказательства, какъ и реальность мыслящей души.

Но если такъ, тогда въ основательномъ пересмотрѣ нуждается привычное понятіе объ отдѣльной душѣ и ея отношеніи къ внѣшнему міру. Здѣсь намѣчается освобожденіе

отъ „кошмара идеализма“. Именно, если душа и внѣшній міръ взаимно независимыя величины, то тогда намъ никогда не объяснить данности внѣшняго міра для души.

То, что называется внѣшнимъ міромъ, есть дѣйствительность вещей, міръ въ пространствѣ. Душа не есть ни особое существо, живущее въ тѣлѣ, ни функція, появляющаяся въ мозгу, ибо то и другое утвержденіе превращаютъ ее въ нѣчто матеріальное Но разъ душа имматеріальна, то она не имѣетъ никакого мѣста: „душа есть, но она—нигдѣ“; болѣе того, если душа вообще существуетъ, то она, какъ имматеріальная, должна быть нигдѣ. Это утвержденіе уничтожаетъ излюбленное раздвоеніе дѣйствительности на вещь и душу, міръ и „я“, каковое раздвоеніе является иллюзіей матеріализирующаго воображенія, которое постоянно дѣлаетъ душу отдѣльной вещью предъ лицомъ міра вещей.

Итакъ, въ достовѣрности собственнаго бытія для души заключается и достовѣрность внѣшняго міра, ибо обладаніе внѣшнимъ міромъ для души является необходимымъ моментомъ ея собственнаго бытія. А что это долженъ быть матеріальный внѣшній міръ вещей, становится понятнымъ лишь въ томъ случаѣ, если душа подлинно имматеріальна, т. е. если ея бытіе не противоположно матеріальному міру: тогда ничто не мѣшаетъ душѣ непосредственно обладать міромъ вещей, т. е. имъ самымъ, а не такъ называемымъ образомъ его, даннымъ въ воспріятіи. Этотъ міръ вещей, который мы при помощи опыта и научнаго изслѣдованія должны начисто отдѣлить отъ міра представленій, образуетъ непосредственно данный и непосредственно достовѣрный внѣшній міръ. Душа, будучи конкретнымъ сознаніемъ, обладаетъ всѣмъ, что называется міромъ—и „внѣшнимъ“, и „внутреннимъ“—и для нея достовѣрность внѣшняго міра столь же непосредственно ясна, какъ и достовѣрность внутренняго міра. Этотъ внѣшній міръ есть непосредственное достовѣрное данное имматеріальной душѣ.

Съ этой точки зрѣнія Ремке подвергаетъ критикѣ ученія Канта о вещи въ себѣ и чистомъ созерцаніи. Проблемой познанія, по мнѣнію Ремке, является проблема сущаго, и познаніе есть процессъ, который дѣлаетъ сущее сущимъ въ сознаніи. Элементарной формой, въ которой выступаетъ сознаваемое сущее, есть воспріятіе, т. е. сознаніе извѣстнаго

содержанія, присущаго внѣшнимъ объектамъ. Здѣсь сущее и воспріятіе отождествляются, и все познаваемое сводится исключительно только къ содержанію сознанія: сущее, какъ сознаваемо-сущее, есть, слѣдовательно, воспріятіе, представленіе и понятіе. Гносеологическій же дуализмъ основанъ на смѣшеніи воспріятія съ восприннианіемъ, представленія съ представливаніемъ. Міръ есть воспріятіе и понятіе.

6. Описывая генезисъ имманентной философіи, Кауфманъ говоритъ: „Изложенное въ „Трактатѣ о принципахъ человѣческаго знанія“ идеалистическое и субъективное міросозерцаніе Беркли есть, безъ сомнѣнія, одинъ изъ самыхъ важныхъ и наиболѣе крупныхъ пограничныхъ камней на пути къ гносеологическому идеализму“. И, дѣйствительно, формула Беркли: esse чувственныхъ вещей есть ихъ percipi можетъ считаться предшественницей имманентной философіи. Критика матеріализма и вещи въ себѣ и близость къ наивному реализму сближаютъ представителей ея съ Беркли. Но философія Беркли была все же основана на дуализмѣ: Беркли различалъ субъектъ и объектъ, активный духъ и пассивныя воспріятія. Будучи правымъ, говоря, что бытіе невозможно внѣ сознанія, Беркли ошибался, принимая чисто субъективное бытіе и зачеркивая одинъ изъ членовъ противоположенія, вмѣсто того, чтобы слить ихъ въ единое цѣлое.

Кауфманъ продолжаетъ: „Отъ Беркли до Юма былъ лишь одинъ шагъ, но этотъ шагъ былъ очень рѣшительный поведшій къ монизму. Юмъ выступилъ, какъ представитель чисто имманентнаго міросозерцанія, высказавъ въ первой части своего главнаго произведенія (Treatise), что только такъ называемые „объекты“ или „перцепціи“ реальны, а субъектъ есть лишь названіе для связи этихъ объектовъ“. Своей критикой ученія Беркли о духовной субстанціи Юмъ устранилъ гносеологическій дуализмъ.

Беркли и Юмъ—главные учителя имманентной философіи. Этимъ обусловлена близость послѣдней къ позитивизму, а также критика ею кантіанскаго реализма. Однако, имманентная философія подверглась вліянію и послѣдующихъ мыслителей. Такъ, напримѣръ, въ ученіи Шуппе о „я“, распадающемся въ процессѣ самосознанія на я-субъектъ и я-объектъ, ясно чувствуется вліяніе Фихте, тѣнь котораго носится и надъ Ремке въ его ученіи о процессѣ по-

знанія даннаго. Этимъ обусловлены идеалистическіе (и даже, если можно такъ выразиться, метафизическіе) мотивы въ имманентной философіи. Поскольку же имманентная философія сама подпадаетъ подъ вліяніе позитивно и субъективистически настроеннаго кантіанства, постольку на нее въ лицѣ, напримѣръ, Леклера или Шубертъ-Зольдерна, вліялъ Ланге (1828—1875) съ его критикой ненаучнаго спиритуализма и матеріализма и его психологизирующимъ кантіанскимъ идеализмомъ, усматривающимъ „сущность познающаго объекта" въ нашей психофизіологической „организаціи".

7 Первоначальное знакомство съ имманентной философіей можно составить по слѣдующимъ работамъ: *Kaufmann*, Immanente Philosophie, 1893; журналъ *„Zeitschrift f immanente Philosophie"* (особ. статья Кауфм. въ В. I, 1895); *Леклеръ*, Къ монистической гносеологіи, пер. Ремизова, 1904. Лучшая вводная статья объ имманентной философіи принадлежитъ проф *Челпанову* (Философскія изслѣдованія, т I) Въ философіи Шуппе хорошо оріентируетъ статья *Лосскаго*: Имманентная философія В. Шуппе (въ сб. „Новыя идеи въ философіи", № 3); ср. также статьи *Ланца*: В Шуппе и идея универсальной имманентности (въ „Вопр фил. и псих.; 1909, декабрь) и *Борецкой*: Имманентная философія и трансцендентная метафизика (въ „Научное Обозр.", 1902, № № 5 и 7) и Солипсизмъ и „сознаніе вообще" въ имманентной философіи (Н Обозр., 1902, № № 8 и 9). На русскомъ языкѣ имѣются работы *Шуппе*: *Солипсизмъ* (въ сб „Н. ид. въ ф", № 6) и *Понятіе и границы психологіи* (Н. ид. въ ф., № 4). Знакомство съ Шуппе можно начать съ *Grundriss d. Erkenntnisstheorie u Logik* [2], 1911, послѣ чего надо обратиться къ основному труду: *Erkenntnisstheoretische Logik*, 1878, и къ раннему труду: *Das menschliche Denken*, 1870. Изъ отдѣльныхъ статей Шуппе наиболѣе интересны: *Die Normen des Denkens* (V. f. w. Philos. VII, 4, 1883), *Die Bestätigung d. naiven Realismus* (ibid., XVII, 1893): *Was sind. Ideen* (Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 1883, B. 82); *Der Zusammenhang von Leib und Seele* (въ „Grenzfragen d. Nerven-und Seelenlebens, XIII, 1902). О немъ: *Hermann*, Schuppe's Lehre v. Denken, kritisch beleuctet, 1895; *Kijukowsky*, D. Bewusstsein u. d Sein bei W Schuppe, 1912; *Schapira*, Erkenntnistheoretische Strömungen d. Gegenwart Schuppe, Wundt u Sigwartals Erkenntnistheoretiker, 1904. Основное сочиненіе *Шубертъ-Зольдерна*: *Grundlagen einer Erkenntisstheorie*, 1884 и очень важное *Ueber Transcendenz des Objects u. Subjects*, 1882. О немъ см статью *Вайнштейна* (въ „фил. изслѣд. подъ ред. Челпанова", т. I). Слѣдуетъ отмѣтить еще работы *Шуппе по филосо-*

фіи права и педагогикѣ: *Begriff d. subjectiven, Rechts,* 1887; *Das Gewohnheitsrecht*, 1890; *Was ist Bildung* (Ztschr. f. imm. Philos., B. III—IV), а также работы *Шубертъ-Зольдерна по этикѣ и педагогикѣ*: *Grundlagen zu e. Ethik*, 1887; *Das menschliche Ethik und die soziale Frage,* 1896; *Die soziale Bedeutung d asthet. Bildung*, 1899, *Die menschl. Erziehung*, 1905. Работа *Вундта* „О наивномъ и критическомъ реализмѣ" (р пер. Водена) вызвала *отвѣты Шуппе* (Die imm. Philos u. W Wundt въ Ztschr f. imm. Phil., 1897) и *Шубертъ-Зольдерна* (Erwiderung etc. въ Philos. Stud., B. XIII, 11. 2). Статья *Ремке „О достовѣрности внѣшняго міра для насъ"* есть въ р. пер (въ сб „Н пд въ фил.", № 6). Основное сочиненіе Ремке: *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff*, 1880. Въ послѣднее время Ремке сильно эволюціонировалъ какъ представитель „философіи данности" въ слѣд. работахъ *Lehrbuch d allgemeinen Psychologie*[2], 1905 и *Philosophie als Grundwissenschaft*, 1910; ср. *Michaltschew*, Philosophi Studien, 1904. Объ этомъ будетъ еще рѣчь Историческую рамку для имманентной философіи даетъ учебникъ исторіи философіи *Ремке* (есть р пер.) и статья *Кауфмана* Объ отношеніи къ Беркли см. у *Блонскаго*: Проблема реальности у Беркли, а къ Юму см. *Виноградова*, Философія Юма, т. I.

8. Для болѣе глубокаго ознакомленія съ имманентной философіей можно указать слѣдующія темы. 1) *критика трансцендентнаго у Шубертъ-Зольдерна;* 2) *критика метафизическаго естествознанія у Ш.-З.*; 3) *„Солипсизмъ" Ш.-З.* (ср отвѣтъ Ш.-З Регинѣ Эттингеръ-Рейхманъ въ Arch. f. syst. Philos, 1913); 4) *ученіе Ш-З о воспріятіи и представленіи;* 5) *познаніе чужого „я" у Ш-З. и Леклера*; 6) ученіе Ш.-З. о „я"; 7) основныя положенія философіи Шуппе; 8) ученіе Ш о содержаніи сознанія; 9) критика души у имманентистовъ, 10) понятіе мышленія у Ш; 11) принципъ тожества у Ш; 12) ученіе о причинности у Ш и Ш.-З.; 13) ученіе Ш. объ элементахъ; 14) уч Ш. о подлинныхъ родахъ; 15) уч. Ш о сужденіи; 16) ученіе Ш. о вещи; 17) уч. Шуппе о „я" и психическомъ; 18) уч. Ш. о видовыхъ и родовыхъ понятіяхъ; 19) ученіе Ш. о родовомъ сознаніи; 20) уч. Ш. объ истинѣ; 21) критика Канта у Ремке; 22) воспріятіе, представленіе и понятіе у Ремке; 23) проблема реальности у Ремке (ср Die W. als W. u Begr., §§ 7—10); 24 отношеніе между „я" и сущимъ у Р.; 25) проблема „данности" у Р.; 26) понятіе философіи у Р.; 27) Ремке и Шуппе въ ихъ ученіи о реальности міра; 28) ср. ученіе Ш.-З. и Ремке о понятіи; 29) понятіе объ истинѣ у различныхъ представителей имм. философіи; 30) имм ф. и Беркли; 31) имм. ф. и Юмъ; 32) критика Шуппе у Петцольда 33) ученіе объ элементахъ у Шуппе и Маха; 34) почему Махъ посвятилъ свою книгу Шуппе? 35) Полемика

имманентистовъ съ Вундтомъ; 36) критика „вещи въ себѣ“; 37) ученіе о „я“ у Шуппе и Фихте; 38) отношеніе имманентистовъ къ Ланге; 39) психологизмъ и гносеологическая логика Шуппе, 40) „содержаніе“ и „состояніе“ сознанія у Шуппе

III. Трансцендентальная философія Когена.

1. Имманентная философія, отрицая трансцендентное, тѣмъ самымъ является позитивистической философіей. Но позитивизмъ имманентной философіи отличается своеобразными чертами. Прежде всего, уча о сверхъ-индивидуальномъ, родовомъ сознаніи, имманентная философія сходитъ съ почвы психологіи: въ противоположность психологистамъ, пытающимся разрѣшить проблему познанія посредствомъ то физіологической психологіи, то біологическаго эволюціонизма, то рефлексіи надъ данными самонаблюденія, имманентная философія въ своей гносеологической логикѣ стремится дать исключительно логическій анализъ истиннаго, т. е. родового, сознанія. При этомъ, при всемъ своемъ имманентизмѣ, она все же обнаруживаетъ тенденцію къ идеализму: нѣкоторые изъ ея представителей, какъ мы видѣли, подходятъ сравнительно близко къ гносеологическому солипсизму, а Шуппе въ своей исходной точкѣ, именно въ своемъ ученіи о самосознающемъ „я“, родственнъ Фихте, оріентируя философію на фактѣ самосознанія. Однако, говоря въ общемъ, имманентная философія, какъ было уже ранѣе отмѣчено, исходитъ, главнымъ образомъ, изъ Юма и Беркли. Въ основаніи ея лежатъ ученія Беркли о несостоятельности матеріализма, о томъ, что esse вещей=ихъ percipi, о божественномъ (ср. родовое) сознаніи, а также критика Юмомъ ученія о духовной субстанціи. Имманентная философія является наслѣдницей англійскаго позитивизма, правда, не безъ вліянія Фихте и неокантіанства Ланге.

Но Юмъ лишь одинъ изъ вождей новой европейской философіи. Другимъ великимъ вождемъ ея является Кантъ. Выдвинувъ въ противовѣсъ эмпиризму Юма свой апріоризмъ, Кантъ окончательно сходитъ съ почвы психологіи. Кантъ ставитъ своей проблемой проблему правомѣрности (quaestio

juris) познанія. Правда, онъ исходитъ изъ предварительнаго психологическаго анализа познанія и изъ „субъективной дедукціи“, но его интересуетъ не фактическое человѣческое познаніе (quaestio facti), но чисто логическое установленіе объективнаго значенія открытыхъ основъ познанія, иными словами, Канта интересуетъ познаніе не какъ субъективно-психологическій фактъ, но какъ то, что логически обосновано и обладаетъ общеобязательной и необходимой значимостью. Такимъ образомъ, методъ Канта не психологическій, не эмпирическій, но логическій, трансцендентальный. Кантъ изслѣдуетъ тѣ логическія предпосылки познанія, которыми это познаніе въ своей правомѣрности обусловливается.

Эти предпосылки Кантъ находитъ въ познающемъ разумѣ, въ тѣхъ апріорныхъ формахъ, которыя познающій привноситъ въ „данное“ ему. Привнося ихъ въ данный матеріалъ, онъ тѣмъ самымъ привноситъ въ природу оформленность, связность и закономѣрность, онъ создаетъ, такимъ образомъ, природу, по крайней мѣрѣ, съ формальной стороны. Итакъ, выражаясь языкомъ Фейербаха, у Канта сознаніе опредѣляетъ собою бытіе. Кантъ—создатель трансцендентальнаго идеализма.

Ясно, что современные мыслители, примыкающіе къ Канту, будутъ гораздо болѣе настроены въ пользу антипсихологизма и идеализма, нежели представители имманентной философіи. Послѣдніе координируютъ сознаніе и бытіе, въ то время какъ кантіанцы бытіе подчиняютъ сознанію. Кромѣ того, имманентисты, я бы сказалъ, не совсѣмъ чужды психологіи: они чуждаются лишь субъективной психологіи, но ихъ ученіе о сверхъ-индивидуальномъ сознаніи я бы назвалъ психологіей родового, общечеловѣческаго сознанія; трансценденталисты же стремятся элиминировать вообще всякую психологію. Объединяетъ же представителей трансцендентальнаго идеализма съ имманентистами общее имъ всѣмъ отрицательное отношеніе къ гносеологическому реализму, особенно къ метафизическому ученію Канта о вещи въ себѣ.

2. Въ настоящее время трансцендентальный идеализмъ ярче всего представленъ марбургской философіей, называемой такъ по мѣсту дѣятельности виднѣйшихъ своихъ представителей. Вождемъ марбургской философской школы является Германъ Когенъ.

Въ началѣ своей дѣятельности, Когенъ былъ противникомъ Канта и психологистомъ Въ предисловіи къ первому изданію своей работы. „Теорія опыта Канта“ (1871) Когенъ разсказываетъ, что онъ сначала былъ противникомъ ученія Канта объ апріорности и выросъ въ убѣжденіи, что Кантъ превзойденъ, что Кантъ принадлежитъ уже исторіи Однако, знакомясь съ возраженіями, направленными противъ Канта, Когенъ постепенно убѣждался, что эти возраженія основаны на недоразумѣніи, и становился на сторону Канта.

Въ своихъ первыхъ работахъ („Платоновское ученіе объ идеяхъ въ психологическомъ развитіи“, 1866; „Миѳологическія представленія о Богѣ и душѣ“, 1868; „Творческая фантазія и механизмъ сознанія“, 1869; Когенъ стоитъ на почвѣ психологизма Онъ считаетъ, что философія должна основываться на психологическихъ данныхъ, и истинная философія есть „психологическая философія“, а психологическій анализъ есть необходимое дополненіе къ логическому анализу. Таковы первоначальныя убѣжденія Когена.

„Теорія опыта Канта“ знаменуетъ собой поворотный пунктъ въ творчествѣ Когена За ней слѣдуютъ „Обоснованіе Кантомъ этики“, 1877; „Принципъ метода безконечно-малыхъ“, 1883; „О вліяніи Канта на нѣмецкую культуру“, 1883; „Обоснованіе Кантомъ эстетики“, 1889. Въ 1885 г. выходитъ совершенно переработанное второе изданіе „Теоріи опыта Канта“ Въ этотъ періодъ своего творчества Когенъ воспринимаетъ философію Канта, но съ тѣмъ, чтобы, исходя изъ нея, создать свое міровоззрѣніе, свою систему философіи. Такимъ образомъ, для Когена, при изученіи Канта, наиболѣе важнымъ является выявленіе того, что именно является основнымъ, центральнымъ и самымъ цѣннымъ у Канта.

„Критика чистаго разума“ Канта состоитъ изъ трехъ частей. Первая часть, трансцендентальная эстетика, содержитъ ученіе объ идеальности пространства и времени: пространство и время суть субъективныя формы созерцанія, и, слѣдовательно, весь внѣшній и внутренній міръ, весь міръ въ пространствѣ и времени, есть лишь представленіе познающаго субъекта. Этой части „Критики чистаго разума“ рядъ послѣдующихъ мыслителей придаетъ весьма важное значеніе, и отсюда развился феноменализмъ Шопенгауэра и неокантіанства. Но рядъ мыслителей придаетъ основное зна-

ченіе слѣдующей части „Критики чистаго разума“, именно трансцендентальной аналитикѣ По ихъ мнѣнію, для ученія Канта имѣетъ основное значеніе проводимое именно здѣсь различеніе между апріорными и эмпирическими элементами, между формой и содержаніемъ познанія. Но Когенъ и не въ этомъ видитъ центральную часть ученія Канта По его мнѣнію, основныя мысли Канта высказаны имъ во второй половинѣ „Критики чистаго разума“, именно въ ученіи объ основоположеніяхъ чистаго разсудка и въ трансцендентальной діалектикѣ. „Основоположенія“ связываютъ пространство и время, какъ формы чистаго созерцанія, съ категоріями, какъ чистыми разсудочными понятіями, и выясняютъ логическое единство структуры научнаго знанія, мыслимаго, какъ математическое естествознаніе. Это и есть одно изъ самыхъ существенныхъ мѣстъ у Канта.

Дѣло въ томъ, что ученіе объ опытѣ распадается на математическое естествознаніе въ смыслѣ Ньютона (теоретическое ученіе о природѣ) и описательную естественную исторію (ученіе объ органической природѣ), и проблема естественнонаучнаго апріорнаго познанія лежитъ главнымъ образомъ въ области математическаго естествознанія. Задача Канта, по Когену,—открыть апріорные элементы математическаго естествознанія и охарактеризовать ихъ значеніе для осуществимости опыта. „Основоположенія“ Канта и являются подлинно апріорнымъ элементомъ математическаго естествознанія, а ученіе о пространствѣ, времени и категоріи имѣетъ лишь предварительное значеніе. Да, именно эти основоположенія, особенно т. наз. „аналогіи опыта“ (понятіе пребыванія, причинное отношеніе и взаимодѣйствіе) являются формальными основами законовъ движенія Ньютона. Но если мы проанализируемъ любое изъ этихъ основоположеній, мы увидимъ, что оно является синтезомъ созерцанія и мышленія. Продуктомъ созерцанія являются время и пространство, служащее средствомъ для упорядоченія ощущеній, и изъ пространства и времени, формъ чувственности, вытекаютъ пространственность и временность съ ихъ закономѣрностью, устанавливаемой въ геометріи, ариѳметикѣ и динамикѣ. Съ другой стороны, лежащіе въ основѣ различныхъ видовъ сужденія апріорные элементы, категоріи, характеризуютъ логическую сторону, являются „логическими шаблонами“

для основоположеній Такъ соединеніе категорій и формъ созерцанія обусловливаетъ возможность естествознанія на основѣ математики и логики. Основоположенія являются реализаціей и объединеніемъ всѣхъ категорій и формъ чувственности. Какъ таковыя, всѣ они имѣютъ свое общее происхожденіе въ трансцендентальномъ единствѣ сознанія.

Мы знаемъ, однако, что кромѣ математическаго естествознанія, есть еще описательное, изучающее органическую природу. Кантъ говоритъ о немъ въ „Критикѣ силы сужденія", гдѣ устанавливаетъ, какъ принципъ ученія объ организмахъ, принципъ зависимости многообразія частей отъ цѣлаго, отъ систематическаго единства ихъ („принципъ формальной цѣлесообразности") Этотъ принципъ, однако, не категорія, но только лишь „эвристическій принципъ", „идея".

Ученіе объ „идеяхъ чистаго разума" связываетъ „Критику силы сужденія" съ трансцендентальной діалектикой „Критики чистаго разума" Въ ней, именно въ ученіи объ идеяхъ, Когенъ видитъ центральное мѣсто ученія Канта. Именно, „идея чистаго разума" требуетъ вообще единства знанія во всемъ его многообразіи, единой всеобъемлющей системы знанія. Эта система-идеалъ, эмпирически недосягаемый, но отъ этого нашъ идеалъ не обезцѣнивается: онъ—„регулятивная идея" науки, то вѣчное заданіе для нея, ассимптотически приближаясь къ которому, наука расширяетъ свое фактическое содержаніе

Съ этой точки зрѣнія разъясняется и ученіе Канта о вещи въ себѣ, которую Когенъ понимаетъ не какъ метафизически трансцендентное, но какъ абсолютное объективное бытіе, лишенное всего субъективнаго, т. е. какъ абсолютно объективное познаніе, адэкватное объекту. Такъ понимаемая „вещь въ себѣ" выражаетъ идею законченной системы наукъ. Она—безконечно далекій идеалъ научнаго познанія, неосуществимый вполнѣ, но все же постепенно осуществляющійся и являющійся движущейся цѣлью, стремящейся къ систематическому единству науки.

Еще одно цѣнное въ Кантѣ не устаетъ подчеркивать Когенъ: это—трансцендентализмъ Канта. По мнѣнію Когена, трансцендентальное есть послѣдній, хотя и сложный, элементъ психическаго анализа и потому можетъ быть разсматриваемо, какъ апріорное. Оно является тѣмъ источникомъ,

изъ котораго вытекаетъ опредѣленный видъ познанія, именно тотъ, который носитъ въ себѣ „законность“, закономѣрность Какъ таковое, оно—формальный элементъ культуры, устанавливающій и реализирующій предметы культуры. Задача трансцендентальной философіи, поэтому, постичь и связать въ систему производящіе „реальность“ апріорные элементы сознанія посредствомъ анализа различныхъ областей культуры—естествознанія, этики и естетики. Такъ формулируетъ ученіе Когена о трансцендентальномъ одинъ изъ его интерпретаторовъ (Линдгеймеръ).

3. Итакъ, философія должна оріентироваться на культурѣ. Въ этомъ смыслѣ философія объективна, потому что она изслѣдуетъ объективные факты, факты культуры, „опытъ, который находится въ напечатанныхъ книжкахъ“. Такъ „Логика чистаго познанія“ оріентируется на математикѣ и математическомъ естествознаніи, а „Логика чистой воли“—на правовѣдѣніи, ученіи о правѣ и государствѣ. Понимаемая такимъ образомъ, философія свободна отъ психологизма: она изслѣдуетъ объективныя основанія объективныхъ фактовъ культуры.

Это изслѣдованіе состоитъ въ томъ, чтобы установить данныя основанія, какъ трансцендентальные и привести ихъ въ систему научности, въ саморазвивающуюся систему чистаго познанія, самодѣятельнаго и самопорождающаго. Методъ логики познанія—методъ „порожденія“, „чистаго движенія“, „непрерывности“ и систематическаго единства. Оріентируясь на фактѣ культуры и науки, философія становится методомъ безконечнаго творческаго развитія. Фактъ культуры — математика и право — суть безконечное творческое развитіе, такова основная идея Когена.

Первой частью „системы философіи“ является „Логика чистаго познанія“. Она исходитъ изъ критики ученія Канта съ точки зрѣнія трансцендентальнаго идеализма. Идеализму надлежитъ преодолѣть имѣющееся въ гносеологіи Канта понятіе „данности“, данности чувственнаго многообразія производящему синтезы мышленію; въ связи съ этой проблемой рѣшаются и такія крайне трудныя для идеализма проблемы, какъ проблемы ощущенія и вещи въ себѣ.

Знакомясь съ „Теоріей опыта Канта“, именно, съ ученіемъ объ основоположеніяхъ, мы, вѣроятно, уже испыты-

вали нѣкоторую неясность мысли. Намъ, по всей вѣроятности, казалось не вполнѣ понятнымъ, какъ эти основоположенія связываютъ формы чистаго созерцанія съ чистыми разсудочными понятіями и, особенно многообразіе чувственнаго матеріала съ логическимъ единствомъ его И рѣшенія у Канта, дѣйствительно, нѣтъ: выводя чувственное многообразіе изъ другого источника, нежели логическое мышленіе, Кантъ грѣшилъ дуализмомъ. Мы должны избавиться отъ этого дуализма. Какимъ образомъ? Когенъ усматриваетъ выходъ въ томъ, чтобы разсматривать и чувственное многообразіе даннымъ мышленію точно въ такомъ же смыслѣ, какъ даны мышленію его синтезы и его единство. Послѣднее, мы видѣли, не есть, собственно говоря, данное, но есть лишь движущая цѣль, есть, слѣдовательно, не данное, но заданное. Таковымъ же является и чувственный матеріалъ. Иными словами, проблему „даннаго“ Когенъ замѣняетъ проблемой „заданнаго“. Ничто не должно быть принято, какъ „данное“, и „быть даннымъ“ значитъ лишь имѣть характеръ неразрѣшенной еще задачи. Такимъ образомъ, даннаго, въ смыслѣ готоваго и законченнаго познанія, нѣтъ и не можетъ быть Выражаясь проще, „дается“ мышленію лишь проблема.

Проблема есть прежде всего единство проблемы, развивающееся во множественность отдѣльныхъ частныхъ проблемъ. Такъ мышленіе порождаетъ, построяетъ въ своемъ движеніи проблему науки, какъ систематическаго единства многообразія Въ этомъ смыслѣ научное знаніе исключительно порождается самимъ мышленіемъ, при томъ какъ сплошь проблематичное знаніе. Созерцаніе, вслѣдствіе этого, есть не противоположность мышленію, но, напротивъ, оно есть полное мышленіе предмета, т. е. завершеніе мышленія.

Таковъ „принципъ или сужденіе (основоположеніе) происхожденія“ у Когена. Его можно выразить такъ: познаніе зарождается въ проблемѣ (въ данности) и начинается сужденіемъ „данности“ или „происхожденія“, въ которомъ полагаетъ еще неопредѣленное, едва только начинающее опредѣляться, какъ нѣчто: „по окольному пути ничто сужденіе создаетъ начало чего-то“. Но въ движеніи самодѣятельнаго мышленія наше сужденіе, основоположеніе нашего мышленія само развивается по опредѣленнымъ категоріямъ. И первымъ такимъ категоріальнымъ шагомъ является „ре-

альное“ Именно „что-то“ въ ощущеніи превращается въ реальное „что-то“, которое далѣе категоріализируется во времени и числѣ, какъ объединенное разнообразіе, и въ пространствѣ, какъ въ интегральномъ всеединствѣ, дающемъ пространственный предметъ. Такъ впервые *становится* даннымъ то, что обычно *кажется* уже даннымъ изначально. Ощущеніе есть лишь выраженіе проблемы опредѣленія заданнаго. Что же касается вещи въ себѣ, то она также является категоріей, именно той категоріей, которая направляетъ познавательную дѣятельность всѣхъ категорій къ полному и совершенному опредѣленію заданнаго „ничто“ и „что-то“ въ его индивидуальной предметности.

Такимъ образомъ, мы выяснили уже проблемы данности, созерцанія, ощущенія и вещи въ себѣ. Теперь мы понимаемъ обычную ошибку догматической философіи. Такая философія предполагаетъ „данное“, „созерцаніе“ и т. п. въ началѣ, тогда какъ мы видимъ, что, напротивъ, „реальный предметъ“ создается мышленіемъ въ концѣ. Таковъ идеализмъ Когена.

Итакъ, изначально мышленію лишь задается проблема. Пробуя рѣшить эту проблему, т е. опредѣлить изначально неопредѣленное, мышленіе развертываетъ заданную проблему во множественность частныхъ проблемъ, стремясь все впередъ и впередъ къ полной логической опредѣленности и однозначности. Такъ наше сплошь проблематичное познаніе, именно въ силу своей проблематичности, проникается непрерывностью логическихъ связей и отношеній. Проблематичность, непрерывность и относительность—характернѣйшія черты научнаго знанія.

Превращеніе проблемы данности въ проблему заданности чревато выводами. Если наука есть вѣчная проблема, если наука есть не готовая наука, но „идея“ научности, тогда устанавливается „процессовидный“ характеръ познанія: Наука есть процессъ постепеннаго становленія (fieri). Научная работа неисчерпаема: „всякій отвѣтъ рождаетъ дальнѣйшіе вопросы и всякое рѣшеніе чревато новыми, болѣе глубокими заданіями“. Наука лишь приближается къ полной опредѣленности объекта въ его индивидуальной предметности, но никогда не достигаетъ этого конечнаго предѣла. Послѣдній является какъ-бы безконечно отдаленной точкой, и наука есть вѣчное движеніе къ опредѣленной цѣли; она—методъ,

ибо она не совершенное познаніе предмета, но путь къ нему. Поэтому принципы науки, прежде всего, суть методы, орудія, а философія есть методъ безконечнаго, творческаго развитія, и цѣль ея—конечное единство метода и, тѣмъ самымъ, познанія и культуры

Эти принципы, или методы науки подчиняютъ подлежащіе объясненію факты закономѣрнымъ связямъ и отношеніямъ. Съ другой стороны, факты провѣряютъ годность методовъ и ведутъ къ преобразованію ихъ. Научные принципы всегда лишь относительны, всегда лишь только гипотезы, ибо опредѣленіе предмета мышленіемъ никогда не является окончательнымъ и совершеннымъ, всегда является лишь условнымъ, имѣющимъ значеніе лишь для данной ступени знанія, всегда есть только гипотеза. Такова „идеальная исторія“ научнаго познанія Проблематичность, непрерывность опредѣленій, вѣчное движеніе, методизмъ и историчность—основныя черты науки.

4 Когенъ, говоря о наукѣ, имѣетъ всегда въ виду преимущественно математику, сочувственно цитируя слова гуманиста Энея Сильвія: nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram mathematicam. „Математика наше; она наше сознаніе, порожденіе разума, въ которомъ основано наше самосознаніе.. Это разумъ, и при томъ научный разумъ, въ которомъ открывается сущность, духъ человѣка“.

Но, говоря о математикѣ, Когенъ имѣетъ въ виду современную математику, основанную на принципѣ безконечнаго Это безконечное сначала понималось, какъ только безконечно малое, дифференціалъ, но современные математики ввели и безконечно большое. Этотъ принципъ безконечнаго въ математикѣ имѣетъ своимъ источникомъ принципъ происхожденія въ логикѣ. Мы видѣли, какъ логическій принципъ созидаетъ „нѣчто“ изъ „заданнаго“ и, порождая многообразіе проблемъ и опредѣленій изъ единства заданной проблемы, стремится объединить ихъ въ систематическомъ единомъ цѣломъ. Но такъ и въ математикѣ принципъ безконечнаго, основываясь на дифференціалѣ и непрерывности и объединяя совокупность членовъ непрерывнаго ряда въ интегралѣ, создаетъ понятіе числа Всякое число есть членъ закономѣрно построеннаго ряда чиселъ и опредѣляется закономъ этого ряда и отношеніями къ дру-

гимъ членамъ его. Законы числа не зависятъ отъ его количественныхъ опредѣленій, и потому число, характеризуемое прежде всего, какъ качественное, а не количественное, освобождается отъ конечныхъ ограниченій: рядъ цѣлыхъ раціональныхъ чиселъ преобразовывается въ непрерывный рядъ величинъ.

Но получаемыя такимъ способомъ дробныя, ирраціональныя, мнимыя и т. п. числа, конечно, не могутъ быть абстракціями внѣшнихъ объективныхъ предметовъ Для числа характерно не то, что оно—символъ абстрактныхъ свойствъ внѣшняго предмета, число, какъ мы говорили, характеризуетъ его принадлежность къ данному числовому ряду, т е., иными словами, число опредѣляется числовымъ рядомъ. Но числовой рядъ есть не что иное, какъ рядъ послѣдовательныхъ количественныхъ значеній данной математической функціи, закономѣрно развивающейся. Итакъ, числовыя понятія суть функціональныя понятія, иначе говоря, понятія отношеній.

Да и все научное познанія сводится, въ концѣ концовъ, къ категоріямъ отношенія, почему оно и является всегда систематическимъ, относительнымъ и условнымъ, гипотетическимъ. Всѣ основныя понятія геометріи, механики, физики и химіи суть функціональныя понятія отношеній. Такъ, новѣйшая геометрія учитъ, что пространство съ его различными образованіями является именно совокупностью различныхъ типовъ функціональныхъ отношеній, да и въ механикѣ пространство и время лишь координаты системы отношеній различныхъ формъ движеній. Также и атомъ есть не субстанція, но лишь логически мыслимое объединеніе основныхъ динамическихъ отношеній, какъ и энергія есть лишь установленіе эквивалентнаго соотношенія между различными физическими явленіями. Наконецъ, и химическіе элементы, въ свою очередь, не субстанціи, но различныя значенія типичныхъ функціональныхъ отношеній химическихъ свойствъ въ періодической системѣ элементовъ.

Основной предпосылкой функціонализма является внутреннее логическое единство въ отношеніи общаго и частнаго, единичнаго. Научное понятіе есть сложное цѣлое, опредѣляющее отдѣльные элементы своего многообразія Научное понятіе, иными словами, функціональное понятіе,

понятіе отношенія есть какъ-бы научная система въ миніатюрѣ, т. е. единство многообразія, иными словами, конкретное цѣлое. Общее есть законъ единичнаго, а единичное— конкретный случай общаго

Но конкретное цѣлое есть организмъ, потому что организмъ, есть сложный индивидуумъ, недѣлимая и единая система органовъ Каждый изъ этихъ разнообразныхъ органовъ представляетъ собой нѣчто дифференцированное и специфическое, но, въ качествѣ такового, органъ опредѣляется въ своемъ строеніи и дѣятельности отношеніемъ къ цѣлому. Но организмъ, какъ цѣлое, въ свою очередь, не есть нѣчто самодовлѣющее, но включается въ соотвѣтствующую родовую группу, а та, съ своей стороны, входитъ въ единую систему живого міра

Такъ организмъ является какъ-бы коррелатомъ науки, какъ системы и понятія, ибо тѣ же черты, которыя характерны для науки - системы - понятія, характерны и для организма - органа - рода - животнаго царства. Когенъ включаетъ біологію въ сферу научности, и основной біологическій принципъ, принципъ цѣли, какъ опредѣляемости черезъ цѣлое, становится категоріей. Больше того: если мы вспомнимъ, что созерцаемый предметъ дается намъ въ сужденіи происхожденія только лишь какъ заданное, то мы можемъ вполнѣ сказать, что самъ этотъ предметъ, какъ основная проблема чистаго мышленія, есть цѣль. Какъ цѣль, онъ заканчиваетъ собой кругъ категорій, подводя насъ вновь къ происхожденію чистаго познанія въ его первоначальной неопредѣленности, выражаясь проще, къ пресловутой мнимой „вещи къ себѣ“, которая, на самомъ дѣлѣ, есть лишь принципъ систематическаго единства, проблема окончательнаго индивидуально - предметнаго опредѣленія неопредѣленнаго, есть, иными словами, проблема, цѣль и окончательное заданіе

5. Сподвижникомъ Германа Когена является Наторпъ. Наторпъ работаетъ, главнымъ образомъ, въ области исторіи, исторіи философіи, гдѣ ему принадлежатъ изслѣдованія о Демокритѣ, ученіи Платона объ идеяхъ, Галилеѣ и теоріи познанія Декарта. Наторпъ видитъ въ Демокритѣ раціоналиста крупной величины, идеи Платона онъ понимаетъ не метафизически, но какъ гипотезы въ когеновскомъ смыслѣ;

въ Галилеѣ онъ подчеркиваетъ идеализмъ новаго естествознанія, а ученіе Декарта о познаніи для Наторпа есть „допсторія критицизма“ Но, особенно въ болѣе позднее время, Наторпъ много вниманія отдаетъ и систематической философіи. Краткое знакомство съ его логическими взглядами поможетъ намъ резюмировать мысли Когена

По Наторпу, вся работа познанія состоитъ въ мышленіи: познавать значитъ мыслить до конца, и даже данность, дѣйствительность, фактичность есть опредѣленіе мышленіемъ, полная опредѣленность конкретнаго бытія Однако, такое пониманіе познанія отнюдь не является субъективнымъ идеализмомъ: „я- отношеніе не первѣе предметнаго отношенія, оба выражаютъ скорѣе одно и то же основное отношеніе, въ которомъ вообще состоитъ познаніе, только съ различныхъ сторонъ Познаніе, слѣдовательно, само по себѣ ни субъективно, ни объективно, но субъективность и объективность устанавливаются только въ познаніи и при томъ въ непоколебимомъ взаимоотношеніи другъ къ другу“

Познаніе состоитъ въ прогрессирующемъ, закономѣрно развивающемся, но никогда не законченномъ процессѣ, и „данное есть только заданное, проблема, X, не A“ Наше воспріятіе есть постоянное конституированіе мысленныхъ связей, пробованіе возможенныхъ связей опредѣленій мышленіемъ, и критерій удачи—достигнутая согласованность цѣлаго, которая въ случаѣ сомнѣнія рѣшаетъ, что было дано въ воспріятіи. Но если такъ, тогда каждое фактическое опредѣленіе гипотетично: оно только „опытъ“.

Объекты наукъ и, прежде всего, точной математики и математическаго естествознанія суть логическія созданія. Поэтому логическое изслѣдованіе необходимо направляется на основныя понятія и положенія наукъ, чтобы показать ихъ происхожденіе изъ первоначальныхъ элементовъ мышленія и, такимъ образомъ, освѣтить ихъ и оправдать Каждая отдѣльная наука устанавливаетъ свой „предметъ“ въ соотвѣтствующихъ „законностяхъ“ мышленія, но всѣ эти „предметности“ объединяются въ единой предметности, въ „первозаконности“ познанія. Науки, слѣдовательно, суть углубленія логики.

Но законы логики отнюдь не законы мышленія во времени, но такіе законы, которые опредѣляютъ отношенія мы-

слимаго по основному отношенію полнаго согласія. Какъ $2\times2=4$, при чемъ оно не зависитъ ни отъ какихъ психологическихъ соображеній о процессѣ мышленія этого въ насъ, такъ не зависятъ отъ психологіи и законы логики, которые, не являясь временными законами, отъ этого только болѣе прочны. Точно также законы логики и не нормы, предписывающія, какъ должно мыслить: „правильно мыслимое не потому правильное, что такъ должно мыслить, но такъ должно мыслить, потому что это правильно“.

„Познаніе есть понятіе и сужденіе о томъ, что называютъ предметомъ. Оба они имѣютъ свой корень въ синтетическомъ единствѣ Понятіе обозначаетъ единство разсмотрѣнія, устанавливаемое для множества подлежащихъ разсматриванію предметовъ, включая сюда и единство многообразнаго, тождество подлежащаго вмѣстѣ съ тѣмъ и различенію, т. е. синтетическое единство Это установленіе единаго во многообразномъ, тождественнаго въ нетождественномъ есть вообще корень всякаго познанія. Благодаря ему ранѣе неопредѣленно данное $=x$ опредѣляется какъ это или то, напр., какъ a“. Такимъ образомъ, въ основномъ отношеніи единаго и многообразнаго заключаются всѣ закономѣрныя отношенія мышленія.

Первымъ такимъ шагомъ мышленія является „количество“ Оно состоитъ въ полаганіи многообразнаго, которое въ мышленіи должно быть собрано въ единство, просто какъ многообразнаго (число). Но далѣе „многообразное познаніе“ объединяется духовнымъ взглядомъ въ мысленное единство, и такъ устанавливается нѣчто, какъ опредѣленное содержаніе мышленія Въ этомъ и состоитъ качественное опредѣленіе. Такъ, благодаря двумъ тѣсно связаннымъ процессамъ (Verfahren) количества и качества, дается первая закономѣрная основа для возможнаго опредѣленія предмета Они содержатъ достаточный логическій фундаментъ для предмета, какъ „величины“, и этотъ фундаментъ распространяется на безгранично различныя „полаганія“ величинъ, между которыми снова мыслимы различныя необходимыя отношенія. Эти отношенія, въ свою очередь, надо подчинить закону. Но это уже будетъ не синтезъ многообразнаго, но синтезъ синтезовъ. Кантъ обозначаетъ его какъ отношеніе. Такъ мышленіе проходитъ ступени количества, качества и отношенія,

получая, въ конечномъ итогѣ, законы отношенія (экстенсивныхъ и интенсивныхъ) величинъ. Но такое познаніе предмета имѣетъ свои „ступени модальности“. Оно идетъ отъ гипотезы къ индукціи и, далѣе, къ аподиктическому дедуктивному доказательству. При этомъ основой доказательства считается воспріятіе. Но данность факта въ воспріятіи есть не что иное, какъ полная детерминація его, получаемая лишь въ конечномъ итогѣ всѣхъ указанныхъ процессовъ и синтезовъ: „не воспріятіе даетъ опредѣленную связь опредѣленій мышленія, но связь опредѣленій мышленія, детерминирующихъ предметъ, даетъ впервые воспріятіе однозначно опредѣленнаго содержанія“.

Наука—углубленіе логики. Основными такими науками являются математика и математическая физика. Пространство и время являются основными законами объективируемаго, сообразно законамъ количества и качества, созерцанія. Въ конечномъ итогѣ „синтезъ синтезовъ“, т. е. отношенія „величинъ“, устанавливается сообразно отношеніямъ постояннаго и измѣняющагося, зависимости одного измѣненія отъ другого и взаимной зависимости. Такъ устанавливается единство „совокупнаго предмета“ опыта и, слѣдовательно, единство самого опыта или „природы“ Это единство, понимаемое, какъ „единство направленія шествія по безконечному пути, познанія“, обозначается „идеей безусловнаго“, и въ этомъ смыслѣ Наторпъ, какъ и Когенъ, понимаетъ вещь въ себѣ какъ „предѣльное понятіе“.

4. Гносеологическій идеализмъ является предпосылкой этическаго идеализма. Идея безусловнаго, имѣющая въ теоретической области только критическое значеніе, въ практической области обладаетъ положительной цѣнностью: нравственно хорошее мыслится какъ безусловно долженствующее быть. Тѣмъ необходимѣе, конечно, удовлетворительно сочетать эту идею съ основными положеніями опыта, что и удается благодаря общей предпосылкѣ критическаго идеализма, требующей, чтобы всякая истина обосновывалась исключительно въ понятіяхъ и идеяхъ самого познанія. Тогда критическое обоснованіе практической философіи образуетъ необходимое дополненіе къ критической теоріи опыта.

Нравственность есть та „законность“ (Gesetzlichkeit) волевыхъ дѣйствій, сообразно которой мы производимъ сужде-

ніе, что желаемое есть безусловно хорошее. Въ этомъ случаѣ нравственное отождествляется съ конечной цѣлью, т. е. тѣмъ, что цѣнно, какъ таковое. Но это можно признать лишь въ томъ, чего требуетъ (собственный и окончательный) законъ воли. Иными словами, законъ хорошаго имѣетъ свое происхожденіе въ собственномъ внутреннемъ законѣ самой воли или практическаго сознанія (автономія). Автономія нравственнаго сознанія—нашъ исходный пунктъ.

Наторпъ рѣзко возстаетъ противъ этическаго позитивизма: „та теорія, которая считаетъ нравственное общественнымъ и, слѣдовательно, зависящимъ отъ данной высоты развитія общества и измѣняющимся вмѣстѣ съ нимъ продуктомъ, несостоятельна съ самаго начала, разъ есть предпосылка, что благо должно быть благомъ само по себѣ и безъ измѣненія. Это предпосылка этическаго идеализма, самымъ чистымъ изображеніемъ котораго является этика Канта“. Этическій идеализмъ ищетъ основаніе долженствованія или основаніе, почему благо есть благо, въ самой волѣ и ея внутреннемъ законѣ.

Въ основоположеніяхъ такой „чистой этики“ Наторпъ слѣдуетъ Канту: 1) „нѣтъ ничего, что можно было бы назвать просто, безъ ограниченія добрымъ, кромѣ доброй воли“; 2) „нравственно доброе не просто соотвѣтствующее обязанности дѣйствіе, но исключительно дѣйствіе изъ обязанности, т. е. изъ чистаго сознанія нравственнаго закона“; 3) характерное для нравственнаго хотѣнія—форма, т. е. отношеніе отдѣльнаго объекта хотѣнія къ всеобщему закону хотѣнія, а не содержаніе воли; 4) на этомъ основана формула „категорическаго императива“ (т. е. безусловнаго приказанія) нравственности: дѣйствуй такъ, чтобы максима (опредѣляющее правило) твоей воли всегда вмѣстѣ съ тѣмъ могла бы имѣть значеніе и какъ принципъ всеобщаго законодательства“; 5) „Такъ какъ нѣтъ ничего первоначально и самого по себѣ добраго, кромѣ нравственно доброй воли, то слѣдуетъ, что также нѣтъ ничего иного, что могло бы быть, въ конечномъ счетѣ цѣлью и содержаніемъ нравственнаго закона, кромѣ нравственной воли личности. Подъ нравственнымъ закономъ воля человѣка знаетъ себя независимой отъ всякаго гнета желаній, подчиненной только своему собственному внутреннему закону, т. е. автономной. Въ этомъ и со-

стоитъ несравненная цѣнность нравственной личности, которая повседневно дѣлаетъ только себя подлиннымъ объектомъ нравственной воли и запрещаетъ смотрѣть на себя только какъ на средство, а не на самоцѣль".

Приблизительно въ томъ же направленіи развиваетъ мысли и „Этика чистой воли" Когена, образующая второй томъ его „системы философіи" (первый—„Логика чистаго познанія"). Когенъ опредѣляетъ этику, какъ науку о понятіи человѣка, при чемъ онъ считаетъ, что человѣкъ только въ всеобщности (Allheit) находитъ законченный кругъ своего бытія (а не какъ индивидуумъ или множество): всеобщность принципъ человѣка Вслѣдствіе этого Когенъ возстаетъ противъ психологизма съ его индивидуализмомъ (ибо индивидуумъ—основное понятіе человѣка въ психологіи) и натурализмомъ (въ этикѣ рѣчь идетъ не о бытіи природы, но о бытіи долженствованія). Та воля, содержаніе которой образуетъ предметъ этики, опредѣляется долженствованіемъ, ибо только въ долженствованіи (Sollen) состоитъ воля (Wollen), а безъ долженствованія нѣтъ воли, но только желаніе (Begehren). Только черезъ долженствованіе пріобрѣтаетъ воля истинное бытіе. Какъ и Наторпъ, Когенъ ставитъ этику на второе мѣсто въ системѣ философіи (послѣ логики, но не послѣ психологіи): этика имѣетъ своей предпосылкой логику, хотя логика, сама по себѣ, и не этика Когенъ не считаетъ предпосылкой этики и соціологію. Этика, по его мнѣнію, есть логика наукъ о духѣ. Тѣмъ, чѣмъ является математика для логики, для этики оказываются науки о духѣ. Этика тѣснѣйшимъ образомъ связана съ ученіемъ о государствѣ (принципъ общности!), но ученіе о государствѣ есть ученіе о государственномъ правѣ, и методика ученія о государствѣ есть методика науки о правѣ: „не въ чувственной единичности и обособленности состоитъ единство человѣка, но въ абстрактномъ единствѣ... въ единствѣ государственной всеобщности, въ единствѣ государственной нравственности"; „противоположность между государствомъ и человѣчествомъ только мнимая".

Исходя изъ связи между логикой и этикой, истиной и идеей блага, Когенъ выясняетъ понятіе чистой воли въ связи съ проблемой „чистаго" аффекта, движенія воли, ея тенденцій и задачи, при чемъ тѣсно сближаетъ аффектъ

съ мышленіемъ Отсюда, въ связи съ ученіемъ о движеніи, тенденціяхъ и задачи воли, слѣдуетъ, что и въ этикѣ нѣтъ рѣчи объ абсолютѣ, объ абсолютномъ бытіи, но только *о бытіи въ дѣйствіи*, о бытіи, которое впервые возникаетъ въ дѣйствіи: „въ этикѣ нѣтъ никакихъ вещей и предметовъ: только дѣйствіе (Handlung) образуетъ здѣсь проблему содержанія и предмета“. Въ дальнѣйшемъ Когенъ разбираетъ вопросъ о самосознаніи чистой воли, при чемъ, по его мнѣнію, „самосознаніе, въ первую очередь, обусловлено сознаніемъ другого.. и самосознаніе, какъ сознаніе одновременно и другого, есть основной мотивъ этики, долженъ быть основнымъ мотивомъ чистой воли. Этотъ мотивъ долженъ имѣть свое основаніе въ чистомъ мышленіи“. Тѣмъ самымъ мы подготовляемся къ мысли, что „нѣтъ индивидуума въ этическомъ смыслѣ безъ правового общенія“, и что только „правовой институтъ и научно-правовое понятіе даетъ этическому понятію самосознанія чистой воли осуществленіе и оправданіе“.

Мы опускаемъ дальнѣйшія разсужденія Когена о свободѣ воли, автономіи самосознанія, идеалѣ, идеѣ Бога, добродѣтеляхъ и человѣчности. Эти разсужденія близко соприкасаются съ тѣмъ, что развиваетъ и Наторпъ въ своей „конкретной этикѣ и „соціальной педагогикѣ“. По мнѣнію Наторпа, формальный нравственный законъ Канта есть безусловно обладающій единствомъ порядокъ цѣлей „чистой или разумной воли“, поднимающейся отъ „влеченія“ и „воли въ тѣсномъ смыслѣ“ къ возможно большей концентраціи. Тремъ основнымъ формамъ активности соотвѣтствуетъ система индивидуальныхъ добродѣтелей: истина, какъ добродѣтель разума; мужество, какъ добродѣтель воли; чистота или мѣра, какъ нравственный порядокъ въ жизни влеченій, и справедливость, какъ единство добродѣтелей и основа соціальныхъ добродѣтелей. При этомъ Наторпъ устанавливаетъ параллелизмъ функцій индивидуальной и соціальной жизни и утверждаетъ, что образованіе человѣка возможно лишь въ человѣческомъ обществѣ. Основнымъ закономъ соціальнаго развитія является не законъ природы, но *регулятивный* „законъ идеи“.

Религію Наторпъ сближаетъ съ чувствомъ безконечности. Съ этимъ чувствомъ уже больше не соединяется вѣра въ

потустороннее. Съ нимъ, кромѣ художественнаго символа, связывается сейчасъ иная вѣра, *вѣра въ безконечныя задачи* нравственнаго закона Такова „религія въ предѣлахъ человѣчности“.

5. Происхожденіе трансцендентальнаго идеализма марбургской школы изъ философіи Канта очевидно. Но марбургская философія находится также и подъ вліяніемъ Гегеля. Отъ Гегеля она взяла ученіе о саморазвитіи трансцендентальныхъ познаній, слияніе мышленія съ бытіемъ, идею конкретности и индивидуальной опредѣленности и мысль о круговой идеальной замкнутости познанія. „Когенъ беретъ отъ Гегеля и общую схему саморазвитія трансцендентальности Его истолкованіе данности, какъ рожденія „чего-то“ въ неопредѣленномъ „ничто“ взято прямо у Гегеля“ (Яковенко)

Также зависитъ отъ Канта и этика марбургской школы Вмѣстѣ съ тѣмъ также и здѣсь сказывается вліяніе Гегеля, особенно тамъ, гдѣ говорится о связи этики съ правомъ и государствомъ. Но, напримѣръ, въ ученіи о добродѣтеляхъ и связи индивидуума съ обществомъ-государствомъ сильно проявляется и вліяніе Платона. Что же касается ученія о религіи, обосновываемой на чувствѣ и сближаемой съ нравственной задачей человѣчества, то здѣсь отчасти вліяетъ и Шлейермахеръ.

Марбургская философія—типично идеалистическая философія. Она совершенно снимаетъ проблему данности и разрѣшаетъ бытіе въ мышленіе. Она сливаетъ онтологію съ логикой, и изъ логики выводитъ содержаніе науки. Послѣ Гегеля это самый *крайній идеализмъ*.

Этотъ идеализмъ—идеализмъ логическаго сознанія. Даже имманентная философія съ ея сознаніемъ вообще кажется здѣсь психологіей общечеловѣческаго сознанія. Что же касается психологизма, то біологизмъ и эволюціонизмъ находятъ себѣ непримиримыхъ противниковъ въ лицѣ представителей марбургской философіи, а въ послѣднее время закипѣлъ споръ между марбургской и фризовской школой. Марбургская философія—*крайній антипсихологизмъ*.

Идеализмъ марбургской философіи основывается на замѣнѣ проблемы данности проблемой заданности. И въ области познанія, и въ области морали основное понятіе мар-

бургской философіи—понятіе „задачи“, при томъ безконечной задачи. „Вещь“ снимается, а на ея мѣсто ставится „дѣйствіе“, путь, методъ. Марбургская школа—типичный *панметодизмъ*.

Антипсихологизмъ марбургской школы основывается на замѣнѣ субъективнаго человѣческаго сознанія объективными продуктами человѣческой культуры—математикой и правомъ. Марбургская философія—*философія культуры*.

7. Вождемъ „марбургской философіи“ является *Германъ Когенъ*. Съ его сочиненіями можно познакомиться въ слѣдующемъ порядкѣ: 1) *Von Kants Einfluss auf die deutsche Kultur*, 1883; 2) *Kants Theorie der Erfahrung*², 1885; 3) *Kants Begründung der Ethik*, 1877; 4) *Kants Begründung der Aesthetik*, 1889; 5) *Rede zur 100 Wiederkehr des Todestages von Im. Kant*, 1904; 6) *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, 1883; 7) *Logik der reinen Erkenntniss*², 1905; *Ethik der reinen Willens*², 1907; 9) *Religion und Sittlichkeit*, 1907. Для болѣе краткаго знакомства можно указать: 1) *Сеземанъ*, Теоретическая философія марбургской школы (въ сб. „Новыя идеи въ философіи“, сб. 5); 2) *Е. Трубецкой*, Панметодизмъ въ этикѣ (въ ж. „Вопр. филос. и псих.“, кн. 97); 3) *Яковенко*, Философія Когена (въ сб. „Логосъ“, № 1); 4) *Lindheimer*, Beiträge zur Gesch. u. Krit. d. neukant. Philosophie. Erste Reihe: H. Cohen, 1900 (разборъ работъ Когена о Кантѣ); 5) *Staudinger*, Cohens Logik d. reinen Erkenntnis u. L. d. Wahrnehmung (въ „Kantstudien“, VIII, 1903); 6) *Cohen*, Kommentar zu Im. Kants Kr. d. r. Vern., 1907; 7) *Наторпъ*, Кантъ и марбургская школа (въ сб. „Нов. ид. въ ф.“, № 5).

Соратникомъ Когена является *Наторпъ*. Введеніемъ въ его взгляды можетъ служить *Философская пропедевтика* (пер. Б. Фохта). Развитіемъ этихъ взглядовъ служатъ: 1) *Logik in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, 1904; 2) *Die logisch. Grundlagen d. exact Wissensch.*, 1909; 3) *Соціальная педагогика* (р. пер. въ изд. О. Поповой); 4) *Religion innerhalb der Grenzen. d. Humanität*, 1894; 5) *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen*, 1904; 6) *Philosophie, ihr Problem u. ihre Probleme*, 1911.

Наиболѣе крупнымъ изъ „молодыхъ“ марбургской школы является *Эрнстъ Кассиреръ*. Наиболѣе важныя его работы слѣдующія: 1) *Das Erkenntnisproblem*, I—II², 1911 (исторія теоріи познанія отъ Возрожденія до Канта съ точки зрѣнія „Vorgeschichte“ кантіанства и развитія математическаго естествознанія); 2) *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910 (есть р. пер. въ изд. „Шиповникъ“); 3) *Kant und Mathematik* (въ „Kantstudien“ XII, 1907; противъ Рёсселя и Кутюра съ ихъ логическимъ фор-

мализмомъ); 4) *Der kritische Idealismus u. d Philos. d. gesunden Menschenverstandes*, 1906 (противъ Нельсона).

Крайне интересны по своей тенденціи историко-философскія работы марбургской школы. Наиболѣе выдающіяся изъ нихъ слѣдующія: 1) *Kinkel*, Geschichte d. Philosophie als Einleitung in das System d Philosophie, I—II, 1906—1907; 2) *Natorp*, Platos Ideenlehre. 1903. 3) *N. Hartmann*, Platos Logik des Seins, 1909, 4) *Gorland*, Aristoteles und Kant, 1909. 5) *Fuhrer*, Beitrage zur Gesch der Idee, I Philon u Plotin. 1906 6) *Natorp*. Descartes Erkenntnistheorie; 7) Кромѣ общей работы Кассирера о проблемѣ познанія, его спеціальныя работы на ту же тему о Лейбницѣ 1902, и о Беркли 1914. Вообще марбургская школа очень плодовита, и, напр., подъ вліяніемъ Когена и Наторпа съ 1916 г. издается цѣлая серія „*Philosophische Arbeiten*“. Кромѣ того, изданъ юбилейный *сборникъ*, посвященный *Когену*.

Въ Россіи подъ сильнымъ вліяніемъ Когена находился *Свѣтлѣевъ* (Основы философіи права въ научномъ идеализмѣ, 1908). Еще дальше Когена, подъ вліяніемъ его антипсихологизма идетъ *Б. Яковенко* (статьи въ „Логосѣ“ и „Вопр. фил. и псих.“). Наконецъ, выступаетъ марбургская „тенденція“ и у *Лапшина* (напр. въ работѣ о Плотинѣ въ „К. М. Н. Пр.“, 1914). Изъ близкихъ къ марбургской философіи мыслителей надо отмѣтить *Рудольфа Штаммлера* („*Хозяйство и право*“, *Lehre von dem richtigen Rechte*, 1902) *Франца Штаудингера* (*Kontena*, 1884; *Das Sittengesetz*, 1887, *Ethik u Politik*, 1899), извѣстнаго намъ кантіанца-маркіонета *Карла Форлендера* и, пожалуй, *Августа Штадлера* (*Die Grundsatze d reinen Erkenntnisstheorie in d. Kant. Philos.*, 1876, *Kants Teleologie* 1874, *Logik*, 1912; *Die Grundbegriffe d. Erkenntnis*, 1913), *Штерна* (*Das Problem der Gegebenheit*, 1903) и *Ласевица* (*Geschichte d. Atomistik*, I—II, 1890; *Atomistik u Kriticismus*, 1878, *Wirklichkeiten*³, 1908 (особенно ученіе о культурѣ, какъ самоопредѣленіи человѣка черезъ разумъ и разумъ, какъ основной законности сознанія).

8. Для дальнѣйшаго изученія марбургской философіи можно указать слѣдующія темы: 1) Познакомьтесь съ изложеніемъ теоретической философіи Канта у Куно Фишера (Ист. нов. филос., т. IV, ч. 1, кн. 2-ая); 2) Познакомьтесь съ изл. „кр. силы сужденія“ у К. Фишера (т. IV, ч. 2, кн. 3-ья); 3) Сравните анализъ ученія Канта объ идеяхъ у К. Фишера и Когена; 4) Ученіе Канта о вещи въ себѣ по книгѣ А. М. Щербины подъ тѣмъ же названіемъ (въ „Фил. изслѣд. подъ ред. Челпанова“, К. 1905); 5) Сравните изложеніе телеологіи Канта у К. Фишера, Виндельбанда (Ист. н. фил.), Штадлера и Когена; 6) Сравните критику „аналитики“ Канта у Випд. и Когена; 7) принципъ происхожденія у Когена; 8) Поня-

тіе непрерывности въ философіи Когена; 9) Панметодизмъ въ логикѣ Когена. 10) Ученіе Нат объ идеяхъ Платона; 11) Ученіе Наторпа о категоріяхъ. 12) Ученіе Ког о пространствѣ и времени; 13) Ученіе Ког. о цѣлесообразности; 14) Ученіе Когена о модальности; 15) Ученіе марб школы объ ощущеніи (ср J Paulsen, Problem d. Empfindung); 16) принципъ безконечнаго въ ученіи марбургской школы; 17) Сравните „Лог ч. позн" съ „Лог основ точн н" Наторпа въ частяхъ, относящихся къ математическому естествознанію, 18) Изложите ученіе о функціи по Кассиреру; 19) Сравните ученіе Платона о бытіи въ освѣщеніи Н. Гартмана съ ученіемъ о бытіи Гегеля (по „Энциклопедіи"). 20) Отмѣтьте въ прочитанныхъ вами работахъ Наторпа мѣста, которыя могутъ быть направлены противъ Риккерта; 21) Антипсихологизмъ марбургской философіи (по двумъ основи трудамъ Когена, статьѣ Яковенко о фил. Когена и работѣ Кассирера противъ Нельсона). 22) Разберите критику работъ Когена о Кантѣ у Линдгеймера, 23) Отношеніе этики къ другимъ наукамъ; 24) Связь теорет идеализма съ этическимъ у Когена. 25) Ученіе Когена о „дѣйствіи"; 26) „Задача" въ познаніи и дѣйствіи; 27) Самосознаніе чистой воли и правовыя нормы; 28) Отмѣтьте несовпаденія въ ученіи о правѣ между Когеномъ и Штадлеромъ. 29) Проведите аналогію между идеаломъ въ этикѣ и логикѣ, 30) Добро и истина, 31) Религія и нравственность по Когену; 32) Религіозное воспитаніе по Наторпу; 33) Вліяніе Платона на „соц. педагогику"; 34) Декартъ Наторпа и Юнгмана (Jungmann, Descartes); 35) Лейбницъ Кассирера, Виндельбанда и Диллъмана; 36) Что привлекаетъ Форлендера въ Когенѣ? 37) Когенъ и соціализмъ; 38) Сопоставьте ученія о данности Когена и Штерна; 39) Сравните „Wirklichkeiten" Лассвица съ „Vom Sein und von der Seele" Кинкеля; 40) Что слабо освѣщаютъ русскіе „когеніанцы" у Когена?

IV. Телеологическій критицизмъ Виндельбанда и Реккерта.

1. Марбургская философія трансцендентальнаго идеализма съ ея антипсихологизмомъ во многомъ сходна съ т. наз телеологическимъ критицизмомъ, главными представителями котораго являются Виндельбандъ и Риккертъ. По мнѣнію Виндельбанда, философія, какъ метафизика, невозможна. Съ другой стороны, она не есть и міропознаніе, объемлющее всѣ остальныя знанія. Философія—самопознаніе науки, центральная дисциплина, въ которой всѣ остальныя науки на-

ходятъ свое обоснованіе; она—не „метафизика вещей", но „метафизика знанія", и исторія названія „философія" есть исторія культурнаго значенія науки. Философія каждой эпохи есть мѣрило той цѣнности, которую данная эпоха приписываетъ наукѣ, и разнообразіе формъ и значеній философіи тѣсно связано съ разнообразіемъ положенія науки въ тѣ или иныя эпохи Философія была то самой наукой и всей наукой, то резюмэ всѣхъ отдѣльныхъ наукъ, то ученіемъ о томъ, на что нужна наука, то, наконецъ, теоріей самой науки.

Но что такое теорія науки? Въ задачи подобной теоріи входитъ не только описаніе научныхъ истинъ, но также и обнаруженіе того, почему именно онѣ признаются истинами, почему онѣ заслуживаютъ этого признанія. Иными словами, философія изслѣдуетъ цѣнность нашихъ представленій съ критической точки зрѣнія истины. Точно также и въ области морали философія изслѣдуетъ правомѣрность притязаній моральныхъ поступковъ на общезначимую и необходимую цѣнность. Итакъ, философія есть не quaestio facti, а quaestio juris, и „критическая" философія есть наука о необходимыхъ и общезначимыхъ логическихъ, этическихъ и эстетическихъ оцѣнкахъ. Предоставляя *психологіи* объяснять *возникновеніе* соотвѣтствующихъ представленій, *философія* изслѣдуетъ *основанія*, на которыя опирается *цѣнность* этихъ представленій, безъ всякаго отношенія къ происхожденію ихъ. Философія—критическая наука объ общезначимыхъ цѣнностяхъ. Въ то время, какъ спеціальныя науки устанавливаютъ различныя сужденія, т. е. устанавливаютъ различныя связи двухъ содержаній сознанія (субъекта и предиката), объектъ философіи образуютъ оцѣнки, въ которыхъ выражается отношеніе оцѣнивающаго сознанія къ представляемому явленію. При этомъ философія даетъ не описаніе и не объясненіе оцѣнокъ, но критику ихъ, иными словами, она изучаетъ оцѣнки не съ психологически-эволюціонной точки зрѣнія

Итакъ, философія критически изслѣдуетъ притязаніе на общезначимость, изъявляемое логической, этической и эстетической оцѣнкой. Но всюду, гдѣ эмпирическое сознаніе открываетъ въ себѣ идеальную необходимость общезначимаго, оно наталкивается на нормальное сознаніе, сущность котораго для насъ состоитъ въ томъ, что мы убѣждены, что оно должно быть въ дѣйствительности, совершенно независимо

отъ его реальнаго осуществленія въ естественно-необходимомъ развитіи эмпирическаго сознанія. Философія есть проникновеніе въ это нормальное сознаніе и научное изслѣдованіе того, какіе элементы содержанія и формы эмпирическаго сознанія обладаютъ цѣнностью нормальнаго сознанія Она изслѣдуетъ эмпирическое сознаніе, чтобы установить, въ какихъ пунктахъ послѣдняго обнаруживается непосредственная очевидность нормативной общеобязательности. Иными словами, философія есть наука о нормальномъ сознаніи Какъ таковая, ясно, она сама является идеальнымъ понятіемъ, которое не реализовано и реализація котораго во времени возможна лишь въ извѣстныхъ предѣлахъ, и вся исторія философіи есть лишь постепенное разрѣшеніе задачи, выраженной въ идеальномъ понятіи философіи.

Въ своихъ выводахъ Виндельбандъ примыкаетъ къ Канту. По мнѣнію Виндельбанда, великое значеніе философіи Канта состоитъ въ томъ, что она показала, что средства научнаго познанія недостаточны и никогда не будутъ достаточны для того, чтобы воспроизвести въ необходимой и общезначимой для всѣхъ формѣ картину міра. Вмѣстѣ съ тѣмъ Кантъ преодолѣлъ убѣжденіе, что цѣль науки—дать копію независимо отъ нея существующаго міра Истина состоитъ не въ совпаденіи представленій съ вещами. истина—совпаденіе представленій между собой, вторичныхъ съ первичными, абстрактныхъ и гипотетическихъ съ конкретными и чувственными, „теорій“ съ „фактами“. „Предметъ“ не подлинный оригиналъ, но лишь то правило, сообразно которому должны располагаться въ извѣстномъ порядкѣ опредѣленные элементы представленія, чтобы получить общеобязательное значеніе. Иными словами, предметъ есть правило соединенія представленій, а истина есть нормальность мышленія. Но каждое единичное правило, создающее нормальность соединенія представленій, зависитъ отъ болѣе общей формы сочетанія представленій, и всѣ отдѣльныя нормальныя соединенія представленій подчинены, такимъ образомъ, ряду общихъ правилъ соединенія, образующихъ предпосылки нормальнаго мышленія вообще. Философія именно и отыскиваетъ тѣ общія предпосылки, которыя, въ качествѣ нормальныхъ условій правильнаго мышленія, лежатъ въ основѣ всякой научной работы.

Есть коренная разница между нормами и законами природы. Нормы совершенно отличны отъ законовъ природы Онѣ не стоятъ ни въ какой связи съ соотвѣтствующими фактами. Онѣ говорятъ лишь о томъ, каковы должны быть эти факты. Онѣ не законы, согласно которымъ развитіе явленій должно объективно развиваться или субъективно пониматься: онѣ—тѣ идеальныя нормы, на основаніи которыхъ опредѣляется цѣнность того, что совершается съ естественной необходимостью. На основаніи законовъ природы мы понимаемъ факты, а сообразно съ нормами мы должны ихъ одобрять или не одобрять Законы природы относятся къ теоретическому объясняющему разуму, нормы же—къ разуму оцѣнивающему Тѣмъ не менѣе, однако, нормы вовсе не чужды законамъ природы. Системы логическихъ, моральныхъ и эстетическихъ нормъ представляютъ собой выборы изъ той необозримой массы комбинацій, въ которыхъ могутъ проявляться естественные законы психической жизни „Законы" логики суть выборъ изъ возможныхъ формъ ассоціаціи представленій, законы этики—изъ возможныхъ формъ мотиваціи, законы эстетики—изъ возможныхъ формъ чувствованій. Ясно, что принципомъ выбора является истина, требованіе общеобязательности Такимъ образомъ, нормы суть тѣ формы осуществленія законовъ природы, которыя должны быть одобряемы всякимъ, кто стремится къ общеобязательности.

Нормы суть оцѣнки, и дѣйствіе ихъ обнаруживается прежде всего въ формѣ самооцѣнки личности Больше того, „логическая и этическая совѣсть" имѣютъ не только значеніе принциповъ ретроспективной оцѣнки, но могутъ и сами стать опредѣляющими силами душевной жизни. „Кто сознаетъ логическую норму, тотъ способенъ намѣренно мыслить сообразно съ ней". „Кто признаетъ норму, какъ таковую, тотъ въ силу этого уже убѣжденъ, что онъ самъ, какъ и всѣ другія, долженъ поступать сообразно съ нею". Такъ нормы пріобрѣтаютъ огромное реальное значеніе. Именно, свобода, т. е господство совѣсти, и есть такое опредѣленіе эмпирическаго сознанія нормальнымъ, иными словами, она—подчиненіе разуму, нормѣ.

Итакъ, мы выяснили уже ученіе о философіи, какъ теоріи науки, изслѣдующей основанія общезначимости логи-

ческихъ, этическихъ и эстетическихъ цѣнностей Мы нашли, что открываемая нами въ эмпирическомъ сознаніи идеальная необходимость общезначимаго предполагаетъ существованіе нормальнаго сознанія, нормы коего отличны отъ законовъ естественной необходимости Тѣмъ не менѣе, мы убѣдились, что нормы не абсолютно чужды естественнымъ законамъ, но являются особымъ выборомъ послѣднихъ Болѣе того, мы установили, что именно въ подчиненіи эмпирическаго сознанія нормальному и состоитъ для человѣка свобода. Такъ, подходя съ разныхъ точекъ зрѣнія, разработали мы ученіе о нормахъ („нормативизмъ“)

2. Предшествующіе взгляды Виндельбанда были развиты имъ въ статьяхъ: „Что такое философія?“, „Имманулъ Кантъ“, „Нормы и законы природы“. „Исторія философіи“ и „О свободѣ воли“, двѣ крупныхъ работы Виндельбанда, подробно развиваютъ эти темы о реализаціи нормальнаго сознанія въ историческомъ процессѣ эмпирическаго развитія и о подчиненіи разумной нормѣ. Не останавливаясь на этихъ работахъ, являющихся въ значительной мѣрѣ лишь продолженіемъ разобранныхъ выше мыслей, разсмотримъ еще рядъ идей Виндельбанда.

Виндельбандъ, мы это уже видѣли, антипсихологистъ и антигенетистъ въ философіи. Отношеніе философіи къ наукѣ, съ этой точки зрѣнія, выясняется имъ въ очень важной статьѣ: „Критическій и генетическій методъ“. Научное мышленіе, по Виндельбанду, стремится подвести ощущенія подъ общія правила, иными словами, подчинить частное общему, основнымъ аксіомамъ науки. Въ этомъ и состоитъ всякое доказательство. Значеніе этихъ аксіомъ и составляетъ проблему философіи: какъ обнаружить непосредственную очевидность аксіомъ? *Доказать* ихъ логическую необходимость нельзя, ибо онѣ аксіомы. Остается, поэтому, одно изъ двухъ: показать ихъ фактическое значеніе или же ихъ телеологическую необходимость. Первое, т е. обнаруженіе аксіомъ, какъ фактическихъ способовъ познанія, производитъ генетическій методъ (психологія); второе—критическій методъ (философія). Телеологія не есть генетическое познаніе, и телеологическая необходимость не объясняетъ дѣйствительности Телеологическій критицизмъ говоритъ иное: если ты хочешь истины, то уясни себѣ, что ты долженъ признать

значеніе этихъ нормъ, чтобы твое желаніе могло исполниться. Въ этомъ и состоитъ телеологическая необходимость Предпосылкой телеологическаго критицизма является вѣра въ общезначимыя цѣли и въ ихъ способность проявляться въ эмпирическомъ сознаніи. Кто не имѣетъ этой вѣры, съ тѣмъ философія ничего не подѣлаетъ. Критическій методъ основанъ на убѣжденіи, что существуютъ общезначимыя цѣнности (истина въ мышленіи, добро въ хотѣніи и поведеніи, красота въ чувствованіи), и для осуществленія ихъ эмпирическій процессъ представленія, чувствованія и хотѣнія долженъ подчиниться тѣмъ нормамъ, внѣ которыхъ именно и немыслимо достиженія этой цѣли. „Обоснованіе аксіомъ и нормъ лежитъ исключительно въ нихъ самихъ, въ телеологическомъ значеніи, которымъ онѣ обладаютъ, въ качествѣ средствъ къ достиженію общезначимости".

То же можно сказать и „о принципѣ морали". Таковымъ является сознаніе долга, которое служитъ высшимъ условіемъ возможности нравственной жизни Сознаніе долга, слѣдовательно, общезначимый принципъ морали. Этотъ принципъ чисто формальный: исполняй свой долгъ, въ чемъ бы онъ ни состоялъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, при чемъ необходимое средство къ высшей цѣли должно быть всегда желаемо, требуемо и одобряемо, ибо аксіома телеологіи гласитъ: желаніе цѣли и желаніе средства необходимо взаимно связаны. Таковъ принципъ морали въ свѣтѣ телеологическаго критицизма.

Итакъ, нормы истины, морали и красоты суть послѣднее и высшее изъ всего, чѣмъ владѣетъ наше сознаніе. Онѣ являются нашей „святыней". Святыня есть нормальное сознаніе истиннаго, добраго и прекраснаго, пережитое, какъ трансцендентная реальность. „Поскольку человѣкъ въ своей совѣсти сознаетъ, что имъ движетъ нѣчто неземное, трансцендентное,—онъ религіозенъ. Онъ живетъ въ разумѣ, и разумъ живетъ въ немъ. Религія есть трансцендентная жизнь; существенное въ ней есть жизнь за предѣлами опыта, сознаніе принадлежности къ міру духовныхъ цѣнностей, неудовлетворенность эмпирической реальностью". Такъ Виндельбандъ, вмѣстѣ съ Фихте упраздняющій ученіе Канта о вещи въ себѣ и примѣняющій къ метафизикѣ призывъ Гете къ самоограниченію и отреченію, учитъ о философіи религіи.

И въ логикѣ, и въ морали, и въ эстетикѣ, и въ религіи, основанной на требованіи метафизической реальности нормальнаго сознанія, всюду проявляется телеологическій критицизмъ, всюду основной предпосылкой является *воля* къ истинѣ, добру и красотѣ, вѣрящая въ общеобязательныя цѣли и ихъ способность проявиться въ эмпирическомъ сознаніи Телеологическій критицизмъ оказывается связаннымъ съ волюнтаризмомъ Виндельбандъ рѣзко подчеркиваетъ волюнтаристическое происхожденіе истины („Воля къ истинѣ“). Однако, это вовсе не означаетъ сведенія логики къ волюнтаристической психологіи Въ философіи мы должны забыть объ эмпирическомъ происхожденіи истины изъ психическаго, изъ воли, ибо значенія ея, какъ истины, состоитъ не въ этомъ Наоборотъ, философское пониманіе начинается лишь тамъ, гдѣ кончается психологическое, историческое или естественно-научное Задача трансцендентальной философіи въ томъ, чтобы вскрыть общеобязательныя предпосылки разумной дѣятельности, съ помощью фактическаго анализа установить, какія изъ этихъ предпосылокъ опредѣляются эмпирическими условіями, и, такимъ образомъ, въ остаткѣ получить всеобщую сверхъэмпирическую необходимость самого разума Это безусловно общезначимое, входя въ эмпирическое сознаніе, не только становится нормой для желающаго познавать, дѣйствовать и творить, но получаетъ и эмпирически обусловленную спецификацію и индивидуализацію: „мы, какъ индивидуумы, переживаемъ все то, что міровой разумъ оставляетъ въ нашемъ конечномъ сознаніи, и отсюда, путемъ обратнаго восхожденія и постепеннаго исключенія всего эмпирическаго, мы должны снова прійти къ царству всеобщихъ значимостей во всей ихъ чистотѣ“.

Но совокупность всего того, что человѣческое сознаніе вырабатываетъ изъ даннаго эмпирическаго матеріала въ силу своей разумности, есть культура. Она есть „новое созданіе“ міра изъ закона разума. Тѣмъ самымъ трансцендентальная философія обнаруживаетъ свое тѣсное родство съ проблемой философіи культуры. Особенно ясно это порожденіе предметовъ изъ закона сознанія сказывается въ области морали: нравственная дѣятельность стремится обработать данный намъ міръ природы (въ томъ числѣ и человѣческой) согласно закону разумной воли, мы изъ даннаго міра путемъ

выбора и систематизаціи создаемъ новый и высшій міръ. Но то же и въ области права: разумъ создаетъ въ правѣ новый порядокъ человѣческихъ взаимоотношеній, послѣдній смыслъ котораго вытекаетъ въ принципѣ изъ категорическаго императива, повелѣвающаго обезпечивать свободу личности въ сферѣ ея соціальной дѣятельности Вся сфера эстетической жизни точно также подчинена основнымъ формамъ изоляціи и синтетическаго возрожденія. Наконецъ, религія требуетъ пережить совокупность всѣхъ разумныхъ цѣнностей въ абсолютномъ ихъ единствѣ.

Такимъ образомъ, критицизмъ, возникшій сначала изъ проблемы науки, получаетъ болѣе широкое значеніе философіи культуры: „въ сознаніи творческаго синтеза культура познала самое себя, ибо въ своемъ глубочайшемъ существѣ она и есть не что иное, какъ этотъ творческій синтезъ“. Въ этомъ и состоитъ великое значеніе открытія Канта: разсудокъ предписываетъ законы природѣ. Это самосознаніе творческаго синтеза должно быть центральнымъ пунктомъ для выработки современнаго міросозерцанія. При нашей безконечно многогранной и вмѣстѣ съ тѣмъ столь расщепленной культурѣ мы нуждаемся въ единомъ убѣжденіи: всякая культурная работа есть сознательное творчество жизни, и послѣдняя цѣнность безконечно различныхъ культурныхъ функцій дается лишь въ единствѣ системы, обезпечиваемой единствомъ культурнаго сознанія Для того же, чтобы сознать это единство, необходимо постигнуть сущность („общее“) этихъ функцій, иными словами, необходимо самосознаніе разума, самостоятельно порождающаго свои предметы и (въ нихъ) царство своей значимости. Но въ этомъ и состоитъ основное ученіе трансцендентальнаго идеализма Эта „философія культуры“ есть имманентное міровоззрѣніе, поскольку она необходимо органичена міромъ того, что мы переживаемъ, какъ нашу дѣятельность. И даже послѣдняя связь явленій культуры, хотя и недоступна нашему познанію, есть не что иное, какъ только цѣлостная совокупность всего того, что представляютъ собою въ отдѣльныхъ частныхъ формахъ доступные намъ разумные міры знанія, нравственности и общественности, художественнаго творчества. Только эта „цѣлостность“ невыразимо больше, чѣмъ простая совокупность отдѣльныхъ міровъ; она—полное и цѣльное единство, въ ко-

торое включается каждая изъ отдѣльныхъ частей культуры И тамъ, гдѣ рѣчь идетъ объ истинныхъ культурныхъ цѣнностяхъ, мы никогда не дѣйствуемъ какъ индивидуумы или даже какъ экземпляры нашего рода, но всегда какъ хранители и носители сверхъ эмпирическихъ функцій разума. Эта включенность нашей сознательной культурной жизни въ разумную связь, выходящую далеко за предѣлы нашего эмпирическаго существованія и насъ самихъ, составляетъ непостижимую тайну всякой духовной дѣятельности, но весь процессъ человѣческой культуры снова и снова вселяетъ въ насъ убѣжденіе въ этой включенности нашей личной жизни въ разумную связь, по своему значенію безконечно превосходящую насъ самихъ

3. Въ 1894 г Виндельбандъ произнесъ знаменитую рѣчь: „Исторія и естествознаніе“ Въ этой рѣчи онъ проводитъ мысль, что опытныя науки ищутъ въ познаніи реальнаго міра либо общее, въ формѣ закона природы, либо единичное, въ его исторически обусловленной формѣ. Науки изслѣдуютъ, съ одной стороны, неизмѣнную форму реальныхъ событій, съ другой же—ихъ однократное содержаніе Первыя науки—науки о законахъ, вторыя—науки о событіяхъ. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ номотетическое мышленіе, а во второмъ—идіографическое Такъ различаются науки по своимъ пріемамъ познанія.

До сихъ поръ предпочтеніемъ пользовались номотетическія формы познанія, т. е. естествознаніе, сила котораго состоитъ въ абстракціи и обобщеніи. Но и исторія, стремящаяся въ идеалѣ возсоздать какой-либо продуктъ прошлаго, съ ея наглядностью, также обладаетъ большой познавательной цѣнностью И Виндельбандъ ставитъ вопросъ о внутренней познавательной цѣнности обѣихъ дисциплинъ. По его мнѣнію, обычное пренебреженіе всѣмъ, кромѣ общаго, родового, односторонне. Это ясно обнаружилось въ современныхъ попыткахъ „сдѣлать изъ исторіи естествознаніе“: историческіе законы, въ конечномъ счетѣ, сводятся къ двумъ-тремъ тривіальнымъ обобщеніямъ, которыя допустимы только при добросовѣстной оговоркѣ объ ихъ многочисленныхъ исключеніяхъ.

А, между тѣмъ, всякій человѣческій интересъ относится къ единичному и однократному. На единичности, на несрав-

нимости предмета покоются всѣ наши чувства цѣнности. Какъ индивидуальная человѣческая жизнь, такъ и весь историческій процессъ имѣютъ цѣнность, только если они однократны Правда, надо признать, что идіографическія науки на каждомъ шагу нуждаются въ общихъ положеніяхъ, и кто не знаетъ, какъ люди вообще мыслятъ, чувствуютъ и желаютъ, тотъ не сумѣетъ даже критически установить факты Такимъ образомъ, окончательный выводъ таковъ: твердой рамкой картины міра служитъ та общая закономѣрность вещей, которая выражаетъ неизмѣнную сущность дѣйствительности: въ предѣлахъ этихъ рамокъ развивается живая связь всего цѣннаго единичнаго содержанія общаго сознанія человѣчества. Всякое явленіе предполагаетъ два рода причинъ: внѣвременную необходимость, выражающую постоянную сущность вещей, и особое условіе, наступающее въ опредѣленный моментъ. Ни изъ какой „міровой формулы“ нельзя развить особенностей отдѣльнаго момента времени: во всемъ историческомъ и индивидуальномъ для насъ остается нѣчто необъяснимое, неопредѣлимое. Такимъ образомъ, законъ и событіе сохраняютъ свое значеніе одно наряду съ другимъ, какъ послѣднія, несоизмѣримыя величины нашего представленія о мірѣ. Содержаніе мірового процесса нельзя понять изъ его формы Послѣдняя и глубочайшая сущность личности противится анализу посредствомъ общихъ категорій, что и проявляется въ нашемъ сознаніи, какъ чувство безпричинности нашего существа, индивидуальной свободы

4. Мысли Виндельбанда о различіи между естествознаніемъ и исторіей были развиты Генрихомъ Риккертомъ въ его сочиненіи: „Границы естественнонаучнаго образованія понятія“. Риккертъ въ настоящее время считается главой даннаго философскаго направленія, которое иногда называется „фрейбургской“ (или юго-западно-нѣмецкой или баденской) школы Въ своей работѣ: „Предметъ познанія“ Риккертъ даетъ намъ очеркъ своей системы теоріи познанія. Отстаиваніе мысли, что логическій смыслъ познавательнаго акта можетъ и долженъ быть понимаемъ независимо отъ отвѣта на вопросъ о его психическомъ бытіи, подчеркиваніе, въ духѣ Канта, теоріи познанія въ качествѣ основы для научной философіи, и утвержденіе пріоритета долженство-

ванія надъ бытіемъ и примата практическаго разума—центральныя мысли гносеологіи Риккерта

Основной проблемой теоріи познанія, по мнѣнію Риккерта, является вопросъ: что такое предметъ познанія, или откуда познаваніе пріобрѣтаетъ свою объективность? Обычно познаніе усматриваютъ въ согласіи представленій съ вещами, но возникаетъ сомнѣніе, существуетъ ли, въ качествѣ предмета познанія, независимая отъ познающаго сознанія дѣйствительность. Подъ предметомъ познанія мы понимаемъ или пространственный внѣшній міръ внѣ нашего тѣла, или весь „въ себѣ“ существующій міръ (трансцендентный объектъ), или содержаніе сознанія (имманентный объектъ) Наше гносеологическое сомнѣніе не относится ни къ міру, положенному пространственно внѣ нашего тѣла, ни къ міру, лежащему въ сознаніи, какъ непосредственно данному объекту Оно относится лишь къ трансцендентному объекту, и основная проблема теоріи познанія есть, такимъ образомъ, проблема трансцендентности Для того, чтобы эта проблема рѣшалась успѣшно, она будетъ различать также психофизическаго, психологическаго и гносеологическаго субъекта, при чемъ рѣчь въ дальнѣйшемъ будетъ, конечно, о послѣднемъ. Гносеологическій субъектъ есть сознаніе вообще. которое лучше всего понимается какъ всеобщее понятіе или родъ бытія имманентныхъ объектовъ, какъ понятіе имманентнаго бытія Гносеологическій субъектъ, слѣдовательно, оказывается имманентнымъ бытіемъ, вовсе не требующимъ непосредственно трансцендентнаго міра. Если трансцендентное должно быть допущено, то къ нему нужно заключать или какъ къ причинѣ „явленій“, или какъ къ восполненію непосредственно даннаго для возможности допущенія непрерывнаго процесса дѣйствительности, или какъ къ независимому отъ моей воли. Но, по мнѣнію Риккерта, міръ вовсе не „явленіе“, и потому нечего искать трансцендентной причины его, „непрерывность“ же есть непрерывность въ пространствѣ и времени, которыя суть факты сознанія; наконецъ, и понятія сопротивленія, задержки и импульса также суть содержанія сознанія. Итакъ, всякое бытіе есть содержаніе сознанія, при чемъ, конечно, подъ содержаніемъ сознанія мы понимаемъ не только психическое бытіе, но и тѣлесное. Такъ утверждается точка зрѣнія имманентности.

Что же такое познаніе и что понимать подъ предметомъ познанія? Такъ какъ истина содержится не въ представленіяхъ, но въ сужденіяхъ, то основная проблема теоріи познанія состоитъ въ вопросѣ о предметѣ сужденія. При этомъ насъ интересуетъ не психологія сужденія, но гносеологическій смыслъ его, иными словами, вопросъ о сущности логическаго идеала сужденія. Этотъ идеалъ сужденія невозможенъ безъ утвержденія и отрицанія. Познаніе по своей логической сущности есть процессъ утвержденія или отрицанія, и теоретическій субъектъ долженъ быть понимаемъ какъ утверждающій или отрицающій субъектъ. Познаваніе есть процессъ признанія или отверженія и связано съ вопросомъ о значимости. Во всякомъ познаніи, слѣдовательно, признается значимость, при томъ какъ внѣвременная, независимая отъ всякаго индивидуальнаго содержанія сознанія, необходимая Эта необходимость въ сужденіи выступаетъ по отношенію къ разсуждающему, какъ императивъ, какъ долженствованіе Истина, такимъ образомъ, есть долженствованіе, и истинное сужденіе есть сужденіе, которое необходимо должно быть высказаннымъ. Только долженствованіе, а не бытіе, обосновываетъ истину сужденія. Противоположеніе субъекта объекту есть противоположеніе разсуждающаго, т е. утверждающаго или отрицающаго субъекта, долженствованію, которое признается въ сужденіяхъ. Въ сужденіи мы не можемъ открыть ничего иного, кромѣ правильнаго порядка содержанія сознанія, т е. такихъ отношеній представленій другъ къ другу, которыя должны быть и, поэтому, должны быть утверждаемы. Долженствованіе есть предметъ сужденія и познанія.

Но независимое отъ познающаго субъекта долженствованіе есть трансцендентное долженствованіе, которое неотдѣлимо отъ понятія истины Оно есть условіе всякаго сужденія, даже всякаго сомнѣнія и, слѣдовательно, также условіе всякой „точки зрѣнія“ со включеніемъ скептицизма. При этомъ субъектомъ сужденія является чисто представляющее, созерцательное, безличное сознаніе, т. е. то предѣльное понятіе въ нѣкоторомъ отношеніи никогда въ дѣйствительности недостижимая точка зрѣнія, на которую мы бы стали, если бы намъ удалось достигнуть полнаго „объективированія“ себя. Это разсуждающее сознаніе вообще есть „конеч-

ный членъ въ ряду субъектовъ", т. е. правильно образованное понятіе гносеологическаго субъекта, именно понятіе, т. е. абстракція, а не реальность. Условіемъ этой абстракціи разсуждающаго сознанія вообще, у котораго есть содержаніе сознанія, является трансцендентное долженствованіе, которое должно быть утверждаемо и, слѣдовательно, есть содержаніе сознанія.

Риккертъ называетъ свою теорію познанія трансцендентальнымъ идеализмомъ. Это не позитивистическій субъективный идеализмъ, правильно не признающій никакого иного бытія, кромѣ представляемаго, т. е. содержанія сознанія, но ошибочно игнорирующій разсуждающаго и признающаго значимости субъекта. Это и не гносеологическій реализмъ, правильно требующій предмета познанія, какъ прочнаго основанія и достовѣрнаго критерія познаванія, но заблуждающійся въ томъ, что онъ ищетъ этотъ предметъ въ мірѣ вещей въ себѣ. Риккертъ исходитъ изъ того, что познаваніе есть процессъ сужденія, которое, хотя относится только къ содержанію сознанія, но въ то же время признаетъ долженствованіе въ утвержденіи или отрицаніи, указывающее за предѣлы содержанія сознанія. Итакъ, онъ противопоставляетъ разсуждающему субъекту въ качествѣ предмета, съ которымъ тотъ долженъ сообразоваться, долженствованіе, которое не существуетъ, но дѣйствительно внѣ времени, и признаніе котораго является предпосылкой всякаго сужденія. Предметъ познанія, слѣдовательно, есть идея (въ смыслѣ Канта), задача; онъ не „дается" трансцендентно или имманентно, а задается. Таковъ трансцендентальный идеализмъ Риккерта.

Съ этой точки зрѣнія разрѣшаются проблемы категоріи данности и объективной дѣйствительности. Понятіе бытія имѣетъ смыслъ только утвержденія, но утвержденіе есть нѣчто привходящее къ представленіямъ, какъ содержанію сужденія, въ качествѣ формы сужденія („бытіе есть форма экзистенціальнаго сужденія"). „Данное" или „воспринимаемое" и „сущее" имѣетъ значеніе только въ утвержденіи или отрицаніи; воспринимаемое, если оно вообще должно имѣть логическій смыслъ въ сужденіи, всегда уже принимается за истинное, т. е. включаетъ утвержденіе долженствованія. Вотъ эта-то форма утвержденія, которая впервые дѣлаетъ возмож-

нымъ данное бытіе вообще, и есть категорія данности индивидуально опредѣленнаго. Категорія данности есть признаніе долженствованія, на которомъ основывается истина отдѣльнаго воспріятія, ея понятіе есть понятіе признанія или утвержденія чисто фактическаго сужденія объ „этомъ". Но благодаря категоріи данности признается только отдѣльное изолированное долженствованіе, мы же стоимъ предъ проблемой связнаго познанія, иными словами, предъ проблемой объективной дѣйствительности. Намъ надо факты привести въ связный порядокъ. Это обусловливается значимостью соотвѣтствующихъ нормъ. Именно, все въ объективной дѣйствительности, что выходитъ за предѣлы содержанія отдѣльныхъ воспріятій, есть совокупность императивовъ, требующихъ, чтобы данное приводилось въ порядокъ по опредѣленнымъ формамъ. И познаваніе объективной дѣйствительности есть, съ гносеологической точки зрѣнія, признаваніе нормъ. Въ конечномъ итогѣ мировое цѣлое есть не готовая дѣйствительность, а только идея цѣлаго, идея задачи соединить совокупность даннаго въ общую законченную въ себѣ дѣйствительность. Окончательный нашъ выводъ таковъ: объективность познанія зависитъ исключительно отъ того, обосновываются ли формы научнаго образованія понятій въ нормахъ, и оказывается ли несомнѣннымъ выражающееся въ этихъ нормахъ долженствованіе.

Это понятіе абсолютной цѣнности или трансцендентнаго долженствованія является кардинальнымъ философскимъ понятіемъ. Цѣнность вовсе не является субъективнымъ образованіемъ; съ другой стороны, нечего сводить проблему цѣнности и къ вѣрованію, къ вѣрѣ въ абсолютное значеніе цѣнностей: и нашъ трезвый и холодный разсудокъ по своей важнѣйшей сущности есть признаваніе цѣнностей. Кто хочетъ истины, тотъ подчиняется долженствованію, какъ человѣкъ, который повинуется долгу. Послѣдній базисъ знанія есть совѣсть, и понятія совѣсти и долга оказываются послѣднимъ основаніемъ не только желающей, но и чисто теоретической дѣятельности. Логическая совѣсть есть только особая форма этической совѣсти вообще. Въ понятіяхъ абсолютной цѣнности или долженствованія заключается общій корень всѣхъ философскихъ наукъ.

5. Риккертъ отдѣляетъ теорію познанія отъ метафизики

и психологіи. Съ одной стороны, трансцендентальная философія отличается отъ всякой попытки расщепить дѣйствительность на „міръ явленій“ и на лежащую за „нимъ“ абсолютную реальность Съ другой стороны, та истина, благодаря который мы мышленіе называемъ познаніемъ, вовсе не есть психическій фактъ: она вообще не есть нѣчто, что можно изслѣдовать психологически, и психологизмъ, будучи послѣдовательнымъ, необходимо долженъ придти къ отрицанію истиннаго мышленія.

Риккертъ все болѣе и болѣе становится антипсихологистомъ въ самомъ узкомъ смыслѣ этого слова Онъ не только отрицаетъ психологическій путь для теоріи познанія, признавая для нея лишь трансцендентально-философскій путь Онъ идетъ дальше. По его мнѣнію, существуютъ „два пути теоріи познанія познанія“. Первый, трансцендентально-психологическій, начинается съ анализа дѣйствительныхъ актовъ познанія, какъ психическихъ процессовъ, съ тѣмъ, чтобы отсюда постепенно дойти до трансцендентнаго предмета. Второй, трансцендентально-логическій, путь пытается достичь возможно скорѣе сферы трансцендентныхъ предметовъ и опредѣлить ихъ чисто логически, безъ отношенія къ психическому акту познанія Первый путь, который, конечно, не должно смѣшивать съ психологизмомъ, часто бывалъ использованъ въ „Предметѣ познанія“. Тамъ мы нашли, что познаніе есть сужденіе, т е. утвержденіе, но утверждать мы можемъ, только сообразуясь съ требованіемъ, и только съ требованіемъ мы можемъ соглашаться. Слѣдовательно, то, что познается, т. е. утверждается или отрицается въ сужденіи, есть долженствованіе. Онако, не всякое признаніе долженствованія есть познаніе. Утверждаемое требованіе должно имѣть законное требованіе, должно быть „необходимымъ“, иначе говоря, долженствованіе должно обладать безусловной значимостью, т. е. быть трансцендентнымъ и соединеннымъ съ чувствомъ очевидности.

Но, такъ анализируя психическіе процессы, мы все время стремились найти въ нихъ болѣе, чѣмъ просто психическое, разсматривая сужденіе и мышленіе исключительно съ точки зрѣнія ихъ служебнаго значенія и выясняя смыслъ требованія. Мы не доказывали, но лишь разъясняли и трансцендентность, и долженствованіе, и признаніе. Мы все время

заранѣе *предполагали*, что представляетъ собою трансцендентный предметъ. Въ этомъ смыслѣ трансцендентально-психологическій методъ представляется весьма сомнительнымъ. Лучше избрать второй путь—трансцендентально-логическій. Вопросъ поставимъ иначе: являются ли акты познанія единственной дѣйствительностью, которая можетъ быть обозначена, какъ истинная? Нѣтъ: читая, напримѣръ, истинное предложеніе, мы находимъ въ немъ больше, чѣмъ комплексъ словъ. Мы находимъ въ немъ „значеніе", „мысль" (не какъ психическое бытіе), смыслъ. Этотъ смыслъ, составляясь изъ отдѣльныхъ словъ, отнюдь не относится къ нимъ только такъ, какъ цѣлое къ частямъ. Смыслъ, какъ смыслъ, не разлагается на части и отдѣльныя значенія словъ. Смыслъ есть неразложимое единство. Какъ таковой, онъ есть не бытіе, но цѣнность. Смыслъ и безсмыслица суть положительная и отрицательная значимость, цѣнность. Смыслъ, связанный съ истиннымъ бытіемъ, есть всегда положительный смыслъ, положительная значимость, независимая отъ акта мышленія. И наша проблема—проблема о томъ, какія цѣнности обладаютъ значимостью въ качествѣ предпосылокъ положительнаго смысла. Наша проблема—проблема теоретическихъ цѣнностей, логически предшествующихъ фактическому матеріалу, содержанію. Таково ученіе Риккерта о трансцендентномъ смыслѣ, лежащемъ высоко надъ всѣмъ человѣческимъ и, слѣдовательно, надъ всякими сужденіями и актами признанія. Теорія познанія, какъ чистая наука, не имѣетъ дѣла даже съ нормами и долженствованіемъ, обращающемся къ бытію, но исключительно съ царствомъ чистой „мысли" и трансцендентнаго смысла. Какъ разъ именно на основаніи значимости этихъ цѣнностей норма можетъ претендовать на руководство мышленіемъ. Теоретическая наука о цѣнностяхъ является фундаментомъ для чисто техническаго ученія объ установленіи нормъ и правилъ.

Такъ Риккертъ рѣшительно становится на точку зрѣнія трансцендентальной логики: „какъ чистая цѣнность, трансцендентное отдѣлено отъ всякаго познанія непроходимой пропастью. Истина возсѣдаетъ тогда на потусторонней высотѣ. Смыслъ истинныхъ предложеній обладаетъ внѣвременной значимостью, но онъ „ни для кого" не значитъ." Однако, понятіе трансцендентнаго предмета познанія теряетъ

свой смыслъ безъ понятія познанія предмета, и я не могу знать, что такое предметъ познанія, не зная, какъ я познаю его Поэтому мы должны обратиться и къ проблемѣ познанія предмета, т. е необходима и трансцендентальная психологія, учащая, что смыслъ всякаго акта сужденія есть утвержденіе долженствованія „Мы не намѣрены становиться на сторону какого-нибудь одного изъ обоихъ путей“.

Обычно думаютъ, что понятіе о мірѣ составляется изъ субъекта и объекта Теперь мы видимъ, что такое мнѣніе неправильно Понятіе о мірѣ составляется изъ трехъ царствъ, дѣйствительности, цѣнностей и смысла Намъ мало объясненія причинной необходимости міра, мы хотимъ понять „смыслъ“ нашей жизни и „значеніе“ нашего я въ мірѣ. Міръ, понятый только какъ объектъ и дѣйствительность, лишенъ смысла. Мы же въ поискахъ за міровоззрѣніемъ, которое бы отвѣтило намъ на вопросъ о значеніи міра, спрашиваемъ прежде всего о томъ, имѣетъ ли наша жизнь цѣнность, и что мы должны дѣлать, чтобы она пріобрѣла таковую Намъ непонятна и наша дѣятельность такъ же, какъ и міръ объектовъ, пока намъ не извѣстны цѣнности ея и порождаемыя ею блага Лишь совокупность бытія и цѣнностей вмѣстѣ составляетъ то, что заслуживаетъ имени міра, и міровая проблема есть проблема взаимнаго отношенія дѣйствительности и цѣнности и ихъ возможнаго единства Понятіе цѣлаго дѣйствительности есть проблема сочетанія дѣйствительности съ цѣнностью. Связанная съ существенными для нея цѣнностями дѣйствительность есть благо. Но такая дѣйствительность есть сфера культуры, ибо именно культура есть совокупность благъ, и, только какъ таковая, она и можетъ быть понята Въ культурныхъ благахъ какъ бы осѣла, окристаллизовалась множественность цѣнностей, и историческій процессъ и есть процессъ такой кристаллизаціи, выявляемый исторіей. Анализируя историческій матеріалъ и выясняя, какія именно цѣнности дѣлаютъ изъ предметовъ культуры культурныя блага, философія подходитъ къ міру цѣнностей, къ системѣ ихъ Такъ возникаетъ понятіе чистой теоріи цѣнностей, оріентированная на великихъ сплахъ исторіи и своей систематикой преодолѣвающая историзмъ и субъективизмъ

Цѣнности не отрѣшены отъ историческихъ культурныхъ

благъ, и между цѣнностями и дѣйствительностью есть третье среднее царство. Оцѣнка придаетъ дѣйствительности цѣнность и превращаетъ ее въ благо Смыслъ акта оцѣнки есть ни бытіе, ни цѣнность его, но скрытое въ актѣ переживанія значеніе для цѣнности, а постольку и связь и единство обоихъ міровъ. Смыслъ акта оцѣнки состоитъ въ постиженіи ея, какъ субъективнаго отношенія къ тому, что обладаетъ значимостью Исходя изъ цѣнностей и системы ихъ, мы должны обратиться къ истолкованію смысла дѣйствительности и жизни съ точки зрѣнія цѣнностей и, въ конечномъ счетѣ, вскрыть единый общій смыслъ многообразія человѣческаго существованія Такая философія необходимо должна воспринять въ себя всю полноту исторической жизни, а это позволитъ намъ заглянуть въ цѣли и будущее культурной работы человѣчества Такова истинная философія Истолковывая *смыслъ* бытія субъекта и смыслъ его оцѣнокъ въ научной, художественной, соціальной и религіозной жизни подъ угломъ зрѣнія цѣнностей, она устраняетъ обычный дуализмъ и приходитъ къ единому понятію о мірѣ

6 У Риккерта, особенно въ началѣ его дѣятельности, и, главнымъ образомъ, у Виндельбанда мы встрѣчаемся съ „волей къ истинѣ“ Виндельбандъ и сейчасъ учитъ о волюнтаристическомъ происхожденіи истины, хотя, правда, и требуетъ забвенія такого происхожденія ея. Такія мысли роднятъ Риккерта и Виндельбанда съ Зигвартомъ, авторомъ обширной „Логики“. По мнѣнію Зигварта, послѣднимъ корнемъ всѣхъ мыслительныхъ дѣятельностей является хотѣніе, ставящее себѣ опредѣленныя цѣли Хотѣніе и есть та живая сила, которая приводитъ въ движеніе изслѣдованіе. Но цѣль познавательныхъ дѣятельностей объединяется съ вѣрой въ ея достижимость. Такимъ образомъ, основной предпосылкой является предположеніе согласія между нашимъ сознательнымъ, руководящимся своими цѣлями, мышленіемъ и хотѣніемъ и тѣмъ, что устанавливается непроизвольными и извнѣ обусловленными дѣятельностями. Иными словами, мы должны постулировать имѣющее безусловный характеръ единое основаніе какъ для хотящаго истину мышленія, такъ и для независимыхъ отъ мышленія объектовъ. Такимъ образомъ, основоположенія логическихъ методовъ суть постулаты хотящаго истину мышленія, и основ-

нымъ такимъ постулатомъ является разумность, какъ послѣднее и безусловное основаніе міра. Принципы логики указываютъ на идею Бога Идея абсолютной разумности есть та предпосылка, безъ которой вообще немыслимо никакое хотѣніе познавать въ собственномъ смыслѣ этого слова

Ученикъ Зигварта Генрихъ Майеръ въ монументальномъ сочиненіи: „Психологія эмоціональнаго мышленія“ развиваетъ мысли Зигварта По мнѣнію Майера, мышленіе не исчерпывается логической работой, основанной на репрезентативной дѣятельности. Есть еще и мышленіе, развивающееся изъ эмоціонально-практической стороны духа, изъ чувствъ и воли, и проявляющееся въ представленіяхъ, образованныхъ аффективной фантазіей, въ мірѣ цѣлей, нормъ, цѣнностей и благъ Это мышленіе яснѣе всего сказывается въ области эстетическаго созерцанія, религіозной вѣры, нравовъ, права и морали. Оно, возникая изъ представленій, относящихся къ чувству и желанію, скрещивается съ познающимъ мышленіемъ, проявляющемся въ сужденіи, и является своеобразнымъ, самостоятельнымъ и законченнымъ типомъ логическихъ функцій.

По мнѣнію Майера, логика есть нормативная наука. Одна изъ ея задачъ—постичь нормативную работу и, слѣдовательно, нормировать волящее мышленіе, и даже самъ логическій идеалъ мыслится въ актѣ волящаго мышленія Волящее и эмоціональное мышленіе, слѣдовательно, является предметомъ логики, хотя, конечно, оно и отличается отъ познающаго теоретическаго мышленія. Опуская крайне интересный для психолога анализъ Майеромъ аффективнаго и волящаго мышленія, мы отмѣтимъ лишь одну еще мысль Майера: цѣнности связаны, по его мнѣнію, съ волящемъ мышленіемъ и болѣе или менѣе субъективны. Майеръ, сказали бы мы, стоитъ на краю того фланга нормативной философіи, который соприкасается съ психологизмомъ и волюнтаризмомъ.

Но телеологическій критицизмъ все болѣе и болѣе стремится эманципироваться отъ психологизма. Въ этомъ стремленіи Риккертъ въ статьѣ „Два пути теоріи познанія“ доходитъ до различенія между цѣнностью и долженствованіемъ: „цѣнность становится долженствованіемъ, какъ только мы относимъ ее къ познающему субъекту... именно эта

мысль низводитъ цѣнность съ ея трансцендентной выси, съ ея трансцендентной значимости и умаляетъ ея теоретическое достоинство". Мысль Риккерта заостряетъ нѣмецко-американскій философъ и психологъ Гуго Мюнстербергъ, желая вполнѣ замѣнить философію долженствованія философіей цѣнностей

Въ предисловіи къ своему основному философскому труду: „Философія цѣнностей" Мюнстербергъ отмѣчаетъ, что, послѣ увлеченія естествознаніемъ и міромъ фактовъ и вещей вновь начинаютъ подымать вопросы о смыслѣ и значеніи, вновь оживаетъ интересъ къ міру цѣнностей. Наша современная задача—выяснить понятіе цѣнности (смыслъ цѣнности, теорія ея) и, самое главное, выявить міръ цѣнностей (система цѣнностей) Выясняя понятіе цѣнности, Мюнстербергъ, какъ уже сказано, отдѣляетъ ее отъ долженствованія: цѣнности принадлежатъ къ сверхпричинной и сверхъиндивидуальной глубочайшей сущности міра. Цѣнности Мюнстерберга образуютъ міръ сверхличныхъ цѣнностей Требованіе, чтобы опытъ былъ не личнымъ переживаніемъ, но сверхличнымъ міромъ, есть основное требованіе чистой отъ гедонизма воли, которая направлена на утвержденіе объективности даннаго въ переживаніи міра, направлена на сохраненіе даннаго переживанія до сверхличнаго значенія. И то удовлетвореніе, которое получаетъ воля отъ этого, Мюнстербергъ считаетъ чистой цѣнностью „Міръ цѣнностей, слѣдовательно, есть единственно истинный, самъ себя утверждающій міръ, и для всякаго, для кого вообще существуетъ міръ, всѣ отношенія, получающіяся изъ самоутвержденія переживаній, должны бы быть просто полноцѣнными Слѣдовательно, система цѣнностей должна получиться тогда, когда мы спрашиваемъ, что полагается этимъ актомъ міроутвержденія". Исходя изъ основного факта чистой воли къ самоутвержденію переживанія и даннаго только въ переживаніи міра, Мюнстербергъ даетъ стройную систему цѣнностей, разбитыхъ на 8 группъ: цѣнности пребыванія (вещи, сущности и оцѣнки), связи (природа, исторія, разумъ), единства (гармонія, любовь, счастье), красоты (образныя искусства, поэзія, музыка), развитія (ростъ, прогрессъ, саморазвитіе), руководящей дѣятельности (хозяйство, право, нрав-

ственность), бога (твореніе, откровеніе, искупленіе) и, наконецъ, основныя цѣнности (вселенная, человѣчество сверхъ-я).

7. Телеологическій критицизмъ, или нормативизмъ, подобно марбургской философіи, вышелъ изъ Канта При этомъ двѣ мысли Канта имъ были особенно ясно усвоены во-первыхъ, идеализмъ „аналитики", связанный съ отрицаніемъ вещи въ себѣ во-вторыхъ, связь „діалектики" съ „критикой практическаго разума" Основоположники нормативизма—кантіанцы.

Изъ другихъ мыслителей оказалъ сильное вліяніе на Виндельбанда Лейбницъ своимъ различеніемъ вѣчныхъ истинъ и истинъ факта Исходя именно изъ этого различія, Виндельбандъ, а за нимъ Риккертъ, создали свое ученіе объ историческомъ познаніи Но больше всего на фрейбургскую философію повліялъ Фихте, какъ своимъ ученіемъ о „чистомъ я", такъ особенно своимъ отрицаніемъ вещи въ себѣ и этической концепціей разума и активности сознанія Фихте сильно опредѣлилъ теорію познанія Риккерта, а на міросозерцаніе Мюнстерберга оказалъ рѣшающее вліяніе. вся „Философія цѣнностей" написана на тему Фихте о томъ, что истинная философія вѣдаетъ жизнь, пребывающую всегда единой во вѣки вѣчныя, и что наша задача—внѣдрить непреходящее въ временномъ Идеализмъ Риккерта и Мюнстерберга—идеализмъ фихтеанцевъ

Марбургская философія—строгій антипсихологизмъ и строгая антиметафизика. Эти же тенденціи существуютъ, какъ мы видѣли, и въ фрейбургской философіи Вообще, между этими двумя философскими школами есть много общаго, напримѣръ, рефлексія надъ фактами культуры и культурными цѣнностями, пониманіе данности, какъ задачи, борьба противъ вещи въ себѣ и психологическо-генетическаго метода въ связи съ признаніемъ „трансцендентальной психологіи". Но есть между ними и много расхожденія, поскольку, напримѣръ, этицизмъ уводитъ фрейбургскую школу къ волюнтаризму, а нормальное сознаніе и трансцендентныя цѣнности—къ метафизикѣ; также дуализмъ дѣйствительности и цѣнности и естествознанія и исторіи вызываетъ критику марбургской школы, которая вышла изъ критики дуализмовъ Канта и живетъ математической физикой Ньютона. Ясно, что амплитуда колебанія въ фрейбургской фило-

софіи больше, и потому здѣсь больше разнообразія среди отдѣльныхъ представителей и даже больше эволюціи и непослѣдовательностей у одного и того же мыслителя. Такъ, напримѣръ, Виндельбандъ совмѣщаетъ волюнтаризмъ съ антипсихологизмомъ, а Риккертъ сильно эволюціонируетъ къ трансцендентальной логикѣ и міру трансцендентныхъ цѣнностей.

Dii minores фрейбургской философіи—Христіансенъ и Конъ Первый изъ нихъ извѣстенъ своей „Философіей искусства“ Въ ней Христіансенъ, отрицая общезначимость автономной эстетической цѣнности характеризуетъ эстетическій объектъ, какъ свершаемое въ переживаніи внѣшне даннаго художественнаго произведенія цѣлесообразное сращеніе чувственнаго матеріала съ чувственной же формой, благодаря приведенія ихъ къ единому знаменателю—„дифференціаловъ настроенія“. Такъ какъ настроеніе внѣчувственно и безобразно, то таковъ же и эстетическій объектъ Художественное творчество есть обрѣтеніе нравственно-героической волеи „метафизической“ дѣйствительности. Что же касается Кона, то онъ интересенъ, какъ посредствующее звено между Риккертомъ, съ одной стороны, и Шуппе и математизмомъ, съ другой Вполнѣ понятно появленіе среди представителей даннаго теченія работъ, посвященныхъ философіи Фихте (работы Ласка и Медикуса)

На русскихъ мыслителей телеологическій критицизмъ вліялъ гораздо больше, нежели марбургская философія. При этомъ болѣе всего оказали вліяніе критика генетическаго метода въ философіи и ученіе объ историческомъ познаніи. Въ Россіи ревизіонизмъ въ марксизмѣ, который былъ крайне популяренъ въ 1890-хъ годахъ, происходилъ именно подъ вліяніемъ Виндельбанда и Риккерта (Струве, Бердяевъ и др.). Сейчасъ фрейбургская философія наиболѣе популярна среди юристовъ-обществовѣдовъ (Б. Кистяковскій, С Гессенъ). Кажется, поскольку можно судить по лекціоннымъ записямъ, на русскихъ профессоровъ исторіи философіи сильно вліяетъ „Исторія новой философіи“ Виндельбанда

8 Философскія статьи *Виндельбанда* собраны въ сб „*Präludien*“ I—II, 1911 (есть р. переводъ стар. изданія) Раннія работы В. *Die Lehren von Zufall*, 1870; *Ueber die Gewissheit der Erkenntniss*, 1873 Имѣетъ фило-

софское большое значеніе *„Исторія философіи“*, Пгр., 1898 Кромѣ того, *„Geschichte d. neueren Philos.“* [5], I—III, 1912 („Исторія новой философіи“, I—II, Пгр., 1902—1908). Менѣе удачна *„Исторія древней философіи“*, Пгр. 1898. Отдѣльно изданы *„Философія Канта“*, Пгр. 1895, и *„Платонъ“*, Пгр. 1900. Болѣе поздніе историко-фплософскія работы: *„Immanuel Kant u. s. Weltanschauung“*, 1904; *„Философія въ нѣмецкой дух. жизни XIX столѣтія“*, М. 1910. Поздніе философскія работы: *О свободѣ воли*, М. 1905; *Der Wille zur Wahrheit*, 1909; *Logik u Geschichte d. Philosophie* (въ сб. „Die Philos. im Beginn d. 20 Iahrhunderts“, Festschrift fur Kuno Fischer [2], 1907); *Die Principien der Logik*, 1913; *Филос. культуры и трансц. идеализмъ* (сб. „Логосъ“, кн. 2, 1910).

Важнѣйшія работы *Риккерта:* 1) Психофизическая причинность и психофиз. параллелизмъ (въ сб. „н. нд. въ ф.“. № 8); 2) *Культуровѣдѣніе и естествовѣдѣніе*, пер. Фитермана, Пгр. 1903; 3) *Границы естественно-научнаго образованія понятій* [2], 1913 (есть р. пер. 1-го изд.); 4) *Предметъ познанія* [2], К. 1904; 5) *Два пути теоріи познанія* (въ сб. „Новыя идеи въ фпл“, № 7); 6) *О понятіи философіи* (въ сб. „Логосъ“, кн. 1); 7) Объ *„Одномъ, единомъ и единствѣ“* (Logos, II 1); 8) *Zur Lehre von der Definition* [2], 1915.

Важнѣйшія работы *Христіансена: Die Urteil bei Descartes* 1902; *Erkenntnistheorie u. Psychologie*, 1902; *Philosophie der Kunst*, 1909. Основныя работы *Кона: Beiträge zur Lehre von der Wertungen*, 1897; *Allgemeine Aestetik*, 1901; *Voraussetzungen u. Ziele d. Erkennes*, 1908. Работы *Ласка: Fichtes Idealismus und Geschichte*, 1902; *Rechtsphilosophie* (въ сб. „Phil. im Beginn etc.“); *Gibt es einen Primat d. prakt. Vernuft in der Logik?* (въ Congressbericht 3-го междунар. конгр. по филос.); *Die Lehre vom Urteil*, 1912. Вводитъ въ философію *Leser: Einführung in die Grundprobleme d. Erkenntnistheorie*, 1911.

„Логика“ Зигварта есть въ русскомъ переводѣ. *Мапери*, кромѣ *„Psychologie d. emotionalen Denkens“*, 1908, принадлежатъ работы *о силлогистикѣ Аристотеля* (1902) и *о Сократѣ* (1915). *Мюнстербергу* кромѣ *Philosophie d. Werte“*, 1908. принадлежитъ рядъ психологическихъ работъ изъ которыхъ важнѣйшія: *Grundzüge d. Psychologie*, 1900, и *Grundzüge d. Psychotechnik*, 1913. Резюме его философскихъ взглядовъ (на р. яз. см. „Психологія и учитель ч. I, философская“). Работы русскихъ авторовъ: *Kistiakowski, Geselshaft u. Einzelwesen*, 1899; *Hessen, Individuelle Kausalität*, 1909; *Гессенъ Мистика и метафизика* (сб. „Логосъ“, кн. 1); *Кистяковскій, Реальность объективнаго права* (сб. „Логосъ“, кн. 2). Ср. *Бердяевъ: „Субъективизмъ и индивидуализмъ въ соціологіи“, съ пред. П. Струве.*

9. Для дальнѣйшаго изученія можно рекомендовать слѣдующія темы:

1) *Въ чемъ видитъ значеніе Канта Виндельбандъ?* 2) *Какъ смотрятъ В. и Р. на философію* („Прелюдіи", „Ист фил ", „Фил культ ", „О пон. филос ")? 3) *Гельдерлинъ и Гете въ обрисовкѣ В;* 4) *Критъ и генет методъ у В;* 5) *Ученіе В. о нормальномъ сознаніи* („Н. и зак. прир.", „О принц морали"); 6) *Философія религ у В;* 7) *Волюнтаризмъ и этизмъ въ логикѣ В.* („Къ уч. объ отриц. сужденіи", „Wille zur Wahrheit", „Die Princ. d. Logik"; 8) *Въ чемъ видитъ Ласкъ значеніе Фихте?* 9) *Сравните „Фихте" К. Фишера и Медикуса;* 10) *Риккертъ, какъ продолжатель статьи В „Система категорій" и „Естествознаніе и исторія"*; 11) *Критика трансценденнтности у Риккерта;* 12) *Ученіе Р о сужденіи;* 13) *Уч. Р. о формахъ* („*Предм. позн* " и „*2 пути*"); 14) *Уч Р о гносеологическомъ субъектѣ*; 15) *Эволюція понятія „долженствованія" у Р*, 16) *Трансценденталь*ная психологія *Р. и Наторпа;* 17) *„Культура" въ филос. Р. и Когена*; 18) *Наторпъ и Риккертъ* (Die log Grundlag. d. exact. Wissenschaft. 1910; Первое, единое и единство; Кантъ и марб. филос. (ст. Наторпа въ сб. „Н ид. въ фил.", № 5); 19) *Критика Р. у Лаппа* (Die Wahrheit, 1913, въ духѣ Файхингера); 20) *Фолькельтъ, Риккертъ и Крафтъ*) („Erfahrung und Denken" Фолькельта, критика Р. въ „Предм познанія" и Крафта „Weltbegriff u. Erkenntnisbegriff", 1912); 21) *Понятіе цѣнности у Риккерта и Мюнстерберга;* 22) *Сравните подходы къ ученію о цѣнностяхъ М. и Böhm'a* (Der Mensch u. seine Welt, 1906, B. III; Ueber die Aufgabe u. d. Grundproblem d. Werttheorie въ „Arch. f. syst. Philos.", 1915; 23) Эстетика баденской школы (работы Кона, Христіансена и Kroner: Ueber logische u. ästhetische Allgemeingültigkeit, 1908); 24) Ученіе Ласка о сужденіи („primäre Urteilsobject" и „Künslichkeit"); 25) Кантъ Виндельбанда и Зиммеля (Simmel, Kant, 1904); 26) Соціологія и русскіе „риккертіанцы"; 27) Свобода воли у Когена, Лассвица („Wirklichkeiten") и Виндельбанда; 28) Почему Кистяковскій посвятилъ свою книгу Виндельбанду и Зиммелю (ср. Simmel, Die Probleme d. Geschichtsphilosophie, 1905)? 29) Этика, какъ наука, у Виндельбанда и Зиммеля (Simmel, Einleitung in d. Moralwissenschaft); 30) Ученіе Зигварта о причинности; 31) Идея Бога въ логикѣ Зигварта; 32) Логическій телеологизмъ у Зигварта и Виндельбанда; 33) Майеръ и Мюнстербергъ въ ихъ ученіи о видахъ и цѣнностяхъ культуры; 34) Отношеніе Винд., Рик. и Мюнстерберга къ метафизикѣ; 35) Дайте сами критику ученія Рик. о „смыслѣ" съ точки зрѣнія позитивизма (ср. Лесевичъ, Что такое философія, гдѣ рѣчь идетъ о „пониманіи", и K. Göring, System d. krit. Philos., I—II, 1874—75, та же проблема).

V. Переходъ къ метафизикѣ.

1. Марбургская и баденская философіи, идя отъ Канта, подъ вліяніемъ Гегеля и Фихте пришли къ трансцендентальному идеализму. Но въ философіи Канта, съ ея ученіемъ о вещи въ себѣ, были и реалистическіе мотивы Эти мотивы прекрасно выяснены Алоизомъ Рилемъ въ его книгѣ: „Философскій Критицизмъ“. Въ ней онъ развиваетъ пониманіе Канта въ духѣ трансцендентальнаго реализма.

По мнѣнію Риля, проблема критики разума есть проблема познанія, а не бытія, при томъ проблема значимости познанія, а не происхожденія его, и именно апріорнаго познанія. Критика есть критика познанія, а не психологія и не метафизика Это значитъ, прежде всего, что она доказываетъ не бытіе, но познаваемость вещи. Поэтому нельзя спрашивать: доказала ли критика существованіе вещей? Скорѣе мы должны спрашивать: не сдѣлали ли результаты критики существованіе вещей сомнительнымъ или противорѣчивымъ? Отвѣтъ ясенъ: нѣтъ.

Въ самомъ дѣлѣ, изъ того, что формы созерцанія и мышленія возникаютъ въ субъектѣ, еще не слѣдуетъ, что и содержаніе познанія также происходитъ отъ субъекта. Напротивъ: разъ доказано, что апріорное знаніе, возникающее въ субъектѣ, касается только формы познаванія, то тѣмъ самымъ доказано, что содержаніе познаванія берется отъ отличнаго и независимаго отъ субъекта существованія: „мы производимъ изъ себя только формальное апріорное познаніе“ Кромѣ того, вѣдь формы нашего созерцанія рецептивны, а не продуктивны. Пространство и время нельзя отдѣлить отъ чувственныхъ впечатлѣній, формой соединенія которыхъ они являются, и „чистое“ созерцаніе есть лишь форма эмпирическаго: „посредствомъ логическаго опредѣленія пространственной схемы мы не создали бы ни одного физическаго тѣла“. Безъ реальныхъ вещей нѣтъ чувственныхъ представленій, ибо наши чувства не создаютъ бытія вещей, но только отзываются на впечатлѣнія отъ вещей, реальность которыхъ они уже предполагаютъ. Апріорныя опредѣленія пространства и времени суть предметныя опредѣленія и имѣютъ реальное значеніе.

Итакъ, идеальность формъ созерцанія не исключаетъ, но обосновываетъ реальность вещей. Вообще нужно, наконецъ, перестать говорить о „вещи въ себѣ“, „вещь въ себѣ“ у Канта вообще не что иное, какъ понятіе „вещи въ себѣ“, опредѣляющей явленіе основы. Вещь въ себѣ есть основа явленія.

Кантъ философъ опыта. По его мнѣнію, для формъ созерцанія и мышленія надо предположить основу въ объектахъ, въ самихъ вещахъ. Все эмпирическое, все физическое (въ широкомъ смыслѣ слова) граничитъ съ метафизическимъ. Критика чистаго разума утверждаетъ метафизическое, но отрицаетъ метафизику.

Слѣдуя Канту, и самъ Риль реалистъ По его мнѣнію, философія не міросозерцаніе, но критика познанія, исходящая изъ основного факта ощущенія Онъ приводитъ соціальное доказательство реальности внѣшняго міра: „одно существованіе альтруистическихъ чувствъ въ насъ доказываетъ существованіе сочеловѣковъ внѣ насъ“; научное познаніе соціально и объективно. Но наука не должна выходить за предѣлы опыта и вторгаться въ область метафизики. Моральныя и эстетическія идеи не даютъ научнаго объясненія, но лишь руководятъ практической жизнью. Риль—позитивистъ-кантіанецъ, признающій, но не познающій метафизическое.

2. Если Риль въ своемъ трансцендентальномъ реализмѣ исходитъ изъ историческаго Канта, то Кюльпе подходитъ къ „критическому реализму“ съ полемическо-систематической стороны.

Задача Кюльпе, извѣстнаго вюрцбургскаго и боннскаго психолога, состоитъ въ томъ, чтобы дать обоснованіе „реальнымъ наукамъ“, т. е. такимъ, которыя имѣютъ дѣло съ реальными, а не идеальными (какъ, напр., математика) объектами. И вотъ для того, чтобы дать соотвѣтствующую теорію познанія, Кюльпе изслѣдуетъ „релизированіе“ (Realisierung). Подъ этой реализаціей Кюльпе понимаетъ процессъ воспріятія въ сознаніи или посредствомъ сознанія того, что есть или было. Воспринимаемый такимъ образомъ объектъ есть „реальное“, а самый процессъ—процессъ реализированія. Въ этомъ процессѣ мы воспринимаемъ или утверждаемъ, что есть нѣчто, а также, чѣмъ есть оно. Такимъ образомъ,

проблема реализированія распадается на четыре отдѣльныя проблемы: 1) законно ли вообще *утверждать* реальность? 2) если да, то *какъ*, на какихъ (эмпирическихъ или раціональныхъ) основаніяхъ возможно утверждать реальность? 3) возможно ли *опредѣлять* характеръ реальнаго? 4) если да, то на какихъ основаніяхъ? При этомъ замѣтимъ, что естествознаніе всегда основывается на признаніи реализма, т. е на признаніи реальныхъ вещей, трансцендентныхъ субъективному опыту изслѣдователя На этомъ основанъ прогрессъ естествознанія, и Кюльпе весьма энергично возстаетъ противъ идеалистической теоріи Маха о роли абстрактныхъ обобщеній.

Преждевременная смерть дала Кюльпе возможность отвѣтить лишь на первый изъ поставленныхъ вопросовъ: можно ли признать спеціальный классъ „реальныхъ“ вещей, т. е. нѣчто такого, что превосходитъ трансцендентно тотъ субъективный опытъ, въ которомъ или посредствомъ котораго оно воспринимается или утверждается. Этотъ субъективный опытъ обладаетъ „дѣйствительностью“ или „актуальностью“, но не „реальностью“. На первый взглядъ разница между реальными объектами, съ одной стороны, и идеальными объектами и чисто субъективными опытами, съ другой, достаточно очевидна. Вся работа обоснователя реальности, поэтому, получаетъ полемическій характеръ и состоитъ въ опроверженіи анти-реализма.

Отрицающій упомянутую разницу анти-реализмъ смотритъ на всѣ вещи или какъ на состоянія сознанія (консціенціализмъ), индивидуальнаго (солипсизмъ) или сознанія вообще (имманентная философія), или же, различая процессы сознанія отъ объектовъ сознанія, разсматриваетъ всѣ объекты, какъ идеальныя построенія. Но, конечно, реальные предметы не состоянія сознанія и не мысленныя построенія. Что касается перваго мнѣнія, то консціенціализмъ правъ, подчеркивая роль сознательнаго опыта во всякомъ научномъ познаніи, но онъ забываетъ, что уже въ самомъ опытѣ включено отношеніе къ трансцендентнымъ къ нему объектамъ. Даже психологія (а, тѣмъ болѣе, естествознаніе) не можетъ быть безъ „трансцендентныхъ“ реальностей (при объясненіи непрерывности и связности душевной жизни, „безсознательное“) Что же касается объективнаго идеализма, то онъ правъ, подчеркивая роль мышленія для познанія, но онъ забываетъ,

что эмпирическія науки въ сильной мѣрѣ основываются на наблюденіи и опытѣ. Насколько научно слабъ объективный идеализмъ, видно изъ того, какъ охотно онъ пользуется этическими и религіозными постулатами Только критическій реализмъ правомѣрно совмѣщаетъ опытъ съ интеллектуальнымъ построеніемъ при открытіи. Кюльпе щедръ на возраженія анти-реалистамъ, и опроверженіе идеалистовъ, по его мнѣнію, возстановляетъ законность утвержденія реальности вообще, ибо мы опровергли мнѣніе, что предпосылки „реализированія“ несовмѣстимы съ методами и идеалами науки. Послѣдніе изучаются посредствомъ наблюденія ихъ во время актуальнаго научнаго изслѣдованія, и то ученіе, которое подрываетъ (реальныя) науки, не можетъ быть названо научнымъ и не можетъ говорить о наукѣ. Только реализмъ состоятеленъ Вотъ почему мы можемъ перейти ко второму вопросу: на какихъ опытныхъ или раціональныхъ основаніяхъ можно базировать утвержденіе реальности? Смерть помѣшала Кюльпе дать отвѣтъ.

3. Такимъ образомъ, мы имѣемъ въ настоящее время реакцію реализма противъ трансцендентальнаго идеализма. Эта реакція бьетъ реализмъ съ двухъ фронтовъ: въ первой главѣ настоящей части нашей книжки мы видѣли полемику противъ критическаго идеализма со стороны „психологистовъ“, сейчасъ же мы видимъ нападеніе на идеализмъ „критическихъ реалистовъ“. Психологисты позитивистической складки боялись проблемы субъекта-объекта, ибо ихъ, напр., Іерузалема, страшилъ метафизическій призракъ „вещи въ себѣ“, трансцендентнаго Критическіе реалисты нападаютъ на идеализмъ, пожалуй, съ другой цѣлью: ихъ неудовлетворяетъ точка зрѣнія имманентности, и именно трансцендентное, метафизическое влечетъ ихъ. Одни, какъ, напримѣръ, Риль, отшатываются, все же, отъ метафизики и стремятся остаться позитивистами. Другихъ же влечетъ трансцендентное именно какъ метафизическое, изъ-за метафизики.

Липпсъ, извѣстный психологъ, былъ тѣмъ мыслителемъ, который отъ психологизма съ его реализмомъ эволюціонировалъ къ трансцендентальному реализму съ его метафизикой, при чемъ и въ своемъ „психологизмѣ“, и въ своемъ „реализмѣ“, онъ, если можно такъ выразиться, наименѣе отдаляется отъ Риккерта, который считаетъ Липпса родствен-

нымъ себѣ мыслителемъ. Поэтому, пожалуй, именно съ Липпса удобнѣе всего начать обзоръ идеалистически настроенныхъ мыслителей, постепенно втягивающихся въ область трансцендентнаго и метафизики

По мнѣнію Теодора Липпса, современная философія стоитъ передъ большой опасностью, аналогичной опасности утратить чувство дѣйствительности. Примѣромъ этой опасности является утвержденіе, что вещи—комплексы ощущеній. Но комплексы ощущеній существуютъ въ томъ или иномъ индивидуальномъ сознаніи и постоянно измѣняются, возникаютъ и исчезаютъ въ немъ, а вещи вовсе не таковы, онѣ не зависятъ отъ индивидуума. яблоки растутъ на деревьяхъ, а ощущенія не растутъ тамъ. Поэтому вещь не комплексъ ощущеній. Но тогда она—комплексъ содержаній ощущеній, при чемъ одно и то же содержаніе присуще и многимъ индивидуумамъ? Нѣтъ, ибо индивидуумы могутъ и потерять это содержаніе, напр., во время сна, а вещь все же останется, она, конечно, не зависитъ отъ засыпанія индивидуумовъ. Но тогда ощущенія, говорятъ, суть предметы нашего ощущенія (напр., цвѣтъ, форма, температура и т. п.). Однако, и это неправильно, вещь не комплексъ ощущаемыхъ предметовъ. Вещь не сладость, твердость или мягкость, но она „сладкое“ и „твердое“ или „мягкое,“ она—носительница качествъ, основа ихъ. „Вещь“ названіе нѣчто такого, что намъ совершенно неизвѣстно; то, что вещь лежитъ въ основѣ ощущеній, я не ощущаю, но мыслю, правда съ апріорной необходимостью. Итакъ, вещь есть апріорное условіе существованія для меня предметовъ чувственнаго воспріятія.

Считая вещи комплексами ощущеній, я психологизировалъ вещи. Но объекты психологіи не вещи, но „я“, именно „я“ непосредственнаго опыта, „первичное я“, являющееся предпосылкой всего „моего“, въ томъ числѣ и моего тѣла, моей одежды, моего мозга и моей души. Это непосредственно переживаемое „я“ есть не вещь, но полная противоположность вещи, т. е. личность Я переживаю такое „я“, я переживаю себя, какъ мыслящее, судящее, разсуждающее, заключающее, какъ центръ всѣхъ ощущеній, чувствованій, актовъ мышленія и т. п. Это я есть постигаемо дѣйствительное, единственное, что я постигаю духовно непосредственно.

О вещахъ же я узнаю лишь на основаніи чувственнаго воспріятія: я вижу что-либо и инстинктивно считаю его объективно дѣйствительнымъ, т. е существующимъ независимо отъ моего сознанія Этотъ инстинктъ не абсолютно допустимъ: въ однихъ случаяхъ онъ исправляется дѣйствіями другого такого же инстинкта, и тогда я называю свое воспріятіе галлюцинаціей, а въ другихъ онъ остается, и тогда я говорю объ истинѣ. Итакъ, „качества“ суть инстинктивные факты, а „вещи“—необходимость мышленія на основаніи инстинкта Я не сомнѣваюсь въ существованіи непосредственно переживаемаго „я“, но я могу не довѣрять инстинкту и считать вещи за простую видимость.

Итакъ, положенныя въ основу предметовъ чувственнаго воспріятія вещи не суть сами эти предметы. Мы *мыслимъ* вещи и мысленно кладемъ ихъ въ основу предметовъ чувственнаго воспріятія. Вещи не феномены, но ноумены. Свойства вещей суть просто способы явленія вещей, вещи же суть x. Даже пространственность намъ извѣстна только какъ способъ явленія вещей, какъ качество явленій „Вещи въ себѣ“ свободны отъ пространственной формы. Пространственность есть форма нашего созерцанія.

Итакъ, „первично дѣйствительное есть я и его способы дѣйствія или самосознаніе. Также устанавливаемыя нами вещи могли бы быть дѣйствительными, но ихъ необходимость, во всякомъ случаѣ, вторичная; она—дѣйствительность неизвѣстнаго“. Лишь въ „я“ совпадаютъ явленіе и „въ себѣ“ Лишь „самость“ (Das Selbst) и то, что мы непосредственно въ себѣ переживаемъ, есть то дѣйствительное, которое мы непосредственно переживаемъ. Поэтому равно ошибочны и тотъ психологизмъ, который разрѣшалъ вещи на происходящее въ я и тѣмъ отождествлялъ я съ вещью, и тотъ антипсихологизмъ, который отрицательно относится къ психологіи, тогда какъ именно я есть пунктъ въ вещи въ себѣ. Традиціонныя „вещи въ себѣ“ неизвѣстны, ихъ понятіе совершенно пусто, оно—понятіе о пунктѣ, мѣстѣ, точкѣ въ единствѣ дѣйствительнаго вообще. Мы знаемъ лишь свойства, явленія вещей, которыя, попадая въ сферу нашихъ чувствъ, соотвѣтствующимъ образомъ окрашиваются, и „вещи въ этомъ освѣщеніи, это какъ разъ вещи, какъ онѣ существуютъ для насъ“. Но, входя въ сферу пережи-

вающаго самого себя субъекта, вещи проникаются все болѣе и болѣе субъектомъ „Я даю имъ изъ своей полноты или изъ своей жизни“. Благодаря „вчувствованію“ (Einfühlung) я дѣлаю „вещи для насъ“ носителями силъ, стремленій и дѣятельностей. Я очеловѣчиваю ихъ. Я оформливаю ихъ. Я разлагаю вещи на ихъ элементы и создаю посредствомъ моего сочетающаго дѣянія изъ вещей и элементовъ единства Я тку духовныя нити между ними. Вещи, сами по себѣ неизвѣстныя, суть части въ той сѣти, которую ткетъ изъ нихъ духъ. Такъ вещи становятся уже не чувственными но духовными явленіями, т. е. способами пребыванія вещей въ очеловѣчивающемъ, формирующемъ и сочетающемъ духѣ.

Духъ ткетъ свою сѣть, т. е. творитъ единства и отношенія, произвольно. Но на ряду съ этими произвольно создаваемыми, стоятъ объективныя, т. наз „дѣйствительныя“ единства и отношенія. Это не значитъ, что есть такія единства и отношенія, которыя вещи уже приносятъ съ собой при вступленіи въ духъ. Это означаетъ лишь то, что въ вещахъ есть такая сторона, которая не вступаетъ въ духъ, и, тѣмъ не менѣе, благодаря ей, вещи вступаютъ въ ту или иную сѣть. „Что такое въ самихъ вещахъ, то посредствомъ чего онѣ входятъ тѣмъ или инымъ образомъ въ пресловутую сѣть, или что само по себѣ то, что можетъ быть постигнуто только объ объединяющемъ и соотносящемъ духѣ, на его собственномъ языкѣ, этого я не знаю. Иными словами: „въ себѣ“ „объективныхъ“ единствъ и отношеній остается скрытымъ для меня. Это только x, лежащій въ основѣ моего объединенія или соотношенія или способовъ ихъ, такъ сказать, неизвѣстный мѣстный знакъ или неизвѣстное указаніе для моего дѣянія“. То же относится и къ мѣсту, занимаемому вещью: „какъ извѣстно, каждая вещь имѣетъ свое мѣсто совершенно безъ моего содѣйствія. Но это означаетъ только слѣдующее: вещи въ себѣ присущъ x, который, переведенный на языкъ соотносящаго духа, даетъ мѣстную опредѣленность вещи, которая для меня можетъ состоять только въ пространственныхъ отношеніяхъ“; „мѣстная опредѣленность вещи есть тотъ способъ, какимъ соотносящій духъ постигаетъ неизвѣстную намъ опредѣленность вещей въ себѣ“.

До сихъ поръ рѣчь шла только объ апперцепирующемъ

духѣ. Но, указываетъ Липпсъ, духъ производитъ еще и сужденіе, которое подчиняется логическому или логическому законодательству, короче, разуму или разуму-я. Подъ это законодательство подпадаютъ вещи въ духѣ, и въ итогѣ возникаетъ, какъ послѣдняя ступень въ „явленіи“ вещей, закономѣрно устроенный міръ вещей. Разумъ создаетъ закономѣрныя единства и отношенія вещей. Разумъ, какъ раньше чувственность, даетъ свое освѣщеніе. Иными словами, сама закономѣрность, общая форма закономѣрности, если можно такъ выразиться, есть дѣло разума. Но, однако, то, что эта закономѣрность имѣетъ здѣсь одно, а тамъ другое содержаніе, что существуютъ тѣ или иные опредѣленные со стороны содержанія отдѣльные законы, это уже есть дѣло вещей „Такимъ образомъ, закономѣрно устроенный міръ есть результатъ двухъ факторовъ: вещей, какъ онѣ представляются духу безъ нашего содѣйствія, и закономѣрности духа, въ который онѣ проникаютъ. Дѣйствительный міръ не есть міръ даннаго, ибо послѣднее только матеріалъ. Дѣйствительный міръ есть мыслимый мною согласно закономѣрности разума, т. е. данное въ освѣщеніи разума. Просто данное можетъ быть и истиннымъ, и кажущимся. Условіемъ дѣйствительности является разумъ. Онъ впервые создаетъ окончательно міръ дѣйствительности для меня, и законъ разума есть тотъ законъ, благодаря которому для меня впервые возникаетъ дѣйствительность.

Съ точки зрѣнія такого ученія о дѣйствительности соотвѣтствующимъ образомъ опредѣляется и предметъ философіи. Философія разсматриваетъ дѣятельность „я“, принимающаго въ себя вещи. Философія есть, прежде всего, психологія. Но эта психологія Липпса весьма своеобразна. По его мнѣнію, мы должны различать въ „я“ два согласныхъ: во-первыхъ, индивидуальное, или то въ я, что дѣлаетъ его индивидуальнымъ; во-вторыхъ, разумъ или х, сознаваемый мною какъ „ты долженъ“. Индивидуальное я обладаетъ такой же субстанціальной дѣйствительностью, какъ и вещи, и даже большей, ибо оно—непосредственно извѣстное. Но полной, безусловной субстанціальной дѣйствительностью обладаетъ лишь разумъ. Я нахожу и непосредственно постигаю въ себѣ норму или „ты долженъ“, какъ нѣчто независимое отъ меня, данное мнѣ, какъ такое же трансцендентное, какъ

и предметы моего чувственнаго воспріятія. „Въ этомъ разумѣ мы имѣемъ объективно дѣйствительное Мы наталкиваемся на объективно дѣйствительное въ нашемъ мышленіи, когда мы мыслимъ вещи Мы переживаемъ и постигаемъ его, оно открывается намъ непосредственно въ заповѣди разума". Объективное дѣйствительности разума и его заповѣди непосредственно постигается, внѣ сомнѣнія, есть абсолютный фактъ и условіе того, чтобы для насъ вообще что-либо имѣло значеніе факта.

То я, которое испытываетъ требованіе „ты долженъ", есть индивидуальный субъектъ. Законодательствующій же разумъ, который я также переживаю только въ себѣ, есть абсолютный, сверхъиндивидуальный субъектъ Первый субъектъ - предметъ психологіи въ тѣсномъ смыслѣ слова. Второй субъектъ—предметъ логики (и этики съ эстетикой), или психологіи въ широкомъ смыслѣ слова. Какъ наука о „я", о непосредственно данномъ сознаніи, факты котораго несравнимы съ физическими „явленіями", психологія имѣетъ свои собственныя понятія (душа, а не мозгъ) и свой собственный методъ. При этомъ психологія, какъ объясняющая наука, основывается на „полной психической феноменологіи, т е. на познаніи сущности сознанія, осознаніи всей полноты сознанія, включая сюда какъ логику вмѣстѣ съ эстетикой и этикой, такъ и происходящія въ индивидуальномъ сознаніи ощущенія. Въ область этой феноменологіи входитъ все ученіе о познаніи.

Итакъ, естествознаніе не имѣетъ дѣла съ дѣйствительнымъ въ себѣ. Послѣднее, какъ непосредственно данное, познаетъ только психологія. Познавая въ индивидуальномъ я сверхъиндивидуальное или разумъ, т. е. непосредственно постигая трансцендентное въ себѣ, она становится ученіемъ о познаніи и метафизикой. Философія „есть наука о я. Какъ таковая, она есть психологія и, вмѣстѣ съ тѣмъ, логика въ широкомъ смыслѣ или наука о разумѣ. И она—ученіе о познаніи. Она наука объ истинѣ, значимыхъ цѣнностяхъ и цѣляхъ, прекрасномъ и хорошемъ, и она наука о познаніи истины, значимыхъ цѣнностяхъ и значимомъ цѣлеполаганіи, такимъ образомъ, о нравственномъ хотѣніи. И она, наконецъ, метафизика". Такова „философія и дѣйствительность" въ пониманіи Теодора Липпса.

Липпсъ, виднѣйшій мюнхенскій психологъ и философъ, захватывающій своими интересами области познанія, натурфилософіи, эстетики и этики, оставилъ послѣ себя рядъ учениковъ. Наиболѣе крупными представителями „мюнхенской школы“ являются въ психологіи Гейгеръ, а въ философіи Астеръ. Астеръ извѣстенъ своимъ логическимъ изслѣдованіемъ закона причинности. Онъ исходитъ изъ противоположности между априорными и эмпирическими сужденіями. Всеобщность первыхъ непосредственно понятна изъ ихъ природы, всеобщность послѣднихъ проблематична. Эта проблема разрѣшается, если мы проблему всеобщей значимости эмпирическихъ сужденій замѣнимъ вопросомъ, какъ уразумѣть всеобщую значимость закона причинности. Отвѣтъ мы находимъ въ томъ обстоятельствѣ, что каждый предметъ, поскольку онъ дѣйствительно существуетъ, устанавливаетъ „требованіе“, чтобы его ввели въ причинную связь Тогда понятно, что законъ причинности необходимо имѣетъ значеніе для всѣхъ дѣйствительныхъ предметовъ. Этотъ законъ есть логическій законъ, а не эмпирическій, и выводится изъ закона тождества Законъ причинности есть логическій законъ эмпиріи, возможнаго опыта.

4. Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ близко къ Мюнстербергу и Липпсу подходитъ Вильгельмъ Дильтей. Вильгельмъ Дильтей—„философъ и историкъ въ одно и то же время“. Въ своемъ „Введеніи въ науки о духѣ“ онъ протестуетъ противъ перенесенія естественнонаучныхъ методовъ на науки о духѣ, особенно на исторію. По мнѣнію Дильтея, основой наукъ о духѣ является „самоосмысливаніе“. Это самоосмысливаніе состоитъ въ томъ, что мы сознаемъ, что предпосылкой всеобщезначимаго познанія дѣйствительности, а также оцѣнки и цѣлеполаганія, служитъ душевная жизнь. Такимъ образомъ, основной наукой является психологія. Она должна представить цѣлостность и связную структуру душевной жизни. Если философія есть объединеніе жизненныхъ отношеній и основаннаго на нихъ опыта, то ея задача—обоснованіе культуры и самоосмысливаніе. Постановка проблемы культуры *отчасти* сближаетъ Дильтея съ Мюнстербергомъ и баденской философіей своеобразный же „психологизмъ“ и столь же своеобразная „психологія“ (феноменологія) дѣлаютъ Дильтея близкимъ къ Липпсу.

Дильтей очень крупный и блестящій писатель, особенно въ области исторіи міровоззрѣній и рефлексіи надъ исторіей и психологіей. Если въ данной книгѣ мы отводимъ ему столь мало мѣста, то это объясняется лишь тѣмъ, что высказанные имъ взгляды нами уже были отчасти разсмотрѣны, поскольку они высказывались и другими философами То же, что осталось еще у Дильтея, именно его большая близость къ философскому романтизму (къ которому подходятъ и Липпсъ и отчасти Мюнстербергъ), мы разсмотримъ еще въ одной изъ слѣдующихъ главъ, именно когда будемъ говорить о Рудольфѣ Эйкенѣ. Такимъ образомъ, у насъ (и этого недочета мы не намѣрены скрывать отъ читателей) Дильтей какъ-бы разложился

Но одинъ пунктъ въ міросозерцаніи Дильтея для насъ существенъ и здѣсь, въ данномъ мѣстѣ. Дильтей исходитъ изъ цѣлостнаго человѣка и цѣлостной его духовной жизни, въ которую входитъ и чувство и воля человѣка. И вотъ, съ этой точки зрѣнія, „интеллектуалистическое объясненіе положенія феноменальности“ оказывается неправильнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, я имѣю сознаніе произвольнаго движенія и встрѣчаемаго имъ противодѣйствія. Именно, я испытываю, при опредѣленномъ импульсѣ къ движенію, извѣстную задержку въ этомъ движеніи. Ясно, что въ этой задержкѣ моя воля опредѣляется чѣмъ то независимымъ отъ нея. Такъ возникаетъ наша правомѣрная вѣра въ реальность внѣшняго міра.

Продолжателемъ мысли Дильтея является Максъ Фришейзенъ-Келеръ, ученикъ Дильтея. Фришейзенъ-Келеръ считаетъ, что, хотя ученіе о субъективности чувственныхъ качествъ считается сейчасъ и прочно обоснованнымъ, однако въ наше время оно подвергается столь энергичнымъ нападкамъ, что необходимо его пересмотрѣть. Въ пользу этого ученія приводятъ рядъ доводовъ. Важнѣйшіе изъ нихъ слѣдующіе: 1) то представленіе о мірѣ, которое выработано современной механистической наукой, исключаетъ допущеніе объективно существующихъ качествъ этого міра (Вундтъ), да, кромѣ того, отдѣльныя показанія нашихъ чувствъ настолько противорѣчивы, что имъ невозможно приписать объективное существованіе (Брентано); 2) наши ощущенія зависятъ отъ органовъ чувствъ (Гельмгольцъ); 3) ощущенія

суть факты сознанія (Лотце, Бэнъ, Бергманнъ): 4) субъективно ощущаемое есть ничто само по себѣ съ точки зрѣнія построенія научнаго математически-логическаго познанія (Наторпъ). Однако, всѣ эти доводы нельзя считать доказательными: 1) какъ мы уже видѣли, механическое воззрѣніе на природу сильно ограничивается, напримѣръ, энергетикой, а эмпріокритицизмъ является прямымъ подтвержденіемъ наивнаго реализма; 2) ученіе о специфическихъ энергіяхъ органовъ чувствъ превращается, скорѣе, въ принципъ приспособленія чувствующихъ элементовъ къ раздраженіямъ и недостаточно обосновано, (по мнѣнію Риля, кромѣ измѣримыхъ дѣйствій, вещи должны обмѣниваться и качественными воздѣйствіями, разъ существуютъ специфическія ощущенія, ибо не только качество ощущеній, но и модальность ихъ мы должны мыслить въ закономѣрной зависимости отъ опредѣленныхъ раздраженій, да и самъ нашъ чувственный аппаратъ есть также часть объективнаго міра); 3) но если чувственныя качества и содержанія сознанія, то, все же, это не означаетъ ихъ субъективности: по мнѣнію Шуппе, мы видѣли, въ сознаніи находится, какъ содержаніе его, именно тѣлесный міръ, а Риккертъ дѣлаетъ нашъ опытъ содержаніемъ не эмпирическаго, но общаго сознанія, и потому внѣшній міръ не есть явленіе для эмпирическаго субъекта. Итакъ, нельзя не признать, что въ оцѣнкѣ ученія о субъективности ощущеній замѣчается рѣшительный переворотъ.

Эту переоцѣнку Фришейзенъ-Келеръ производитъ въ своей книгѣ: „Наука и Дѣйствительность“. Въ первой части этой книги онъ даетъ критику трансцендентальнаго идеализма Когена и Риккерта, а во второй излагаетъ „феноменологію сознанія дѣйствительности“, описывая основы переживанія нами понятія дѣйствительности и способы непосредственнаго испытыванія дѣйствительности. По мнѣнію Фришейзенъ-Келера, „мой“ опытъ есть лишь часть безконечнаго цѣлаго, и даже въ непосредственномъ опытѣ мы переживаемъ контрастъ себя и не себя. Мы сами реальны въ томъ, что мы дѣлаемъ и желаемъ. Однако, благодаря встрѣчаемому намъ сопротивленію, мы пріобрѣтаемъ знакомство съ другой дѣйствительностью, нежели мы сами. Опредѣлить, какія изъ нашихъ представленій обладаютъ истиной и объективной значимостью, а какія нѣтъ, мы можемъ только

посредствомъ реализаціи нашихъ представленій въ актѣ, дѣйствіи: только реализуемыя въ актѣ обладаютъ актуальностью, дѣйствительностью. Таково ученіе Фришейзенъ-Келера о дѣйствительности Интересно при этомъ, что исходная точка его—солипсизмъ: каждый познающій субъектъ замыкается въ кругѣ своего собственнаго опыта, и данное, какъ ограниченное сферой моего я, есть „феноменологически послѣднее". Тѣмъ не менѣе, какъ мы видимъ, онъ приходитъ къ реализму Этотъ, мы бы сказали, „актуалистическій" реализмъ есть, ясно, развитіе мыслей Дильтея.

5 Крайне своеобразно подходитъ къ рѣшенію проблемы познанія внѣшняго міра одинъ изъ наиболѣе видныхъ современныхъ англійскихъ философовъ Бертранъ Рессель Философія Росселя пользуется сейчасъ огромнымъ вниманіемъ въ англо-саксонскихъ странахъ Популярна она и въ романскихъ странахъ (Франція, Италія) Поэтому познакомиться съ ней очень важно.

По мнѣнію Росселя, однимъ изъ основныхъ вопросовъ философіи является вопросъ о методѣ философіи. Несчастье философіи состоитъ въ томъ, что она находится подъ сильнымъ вліяніемъ этики и религіи и пренебрегаетъ научнымъ методомъ Вслѣдствіе этого въ философіи существуетъ много ошибочныхъ понятій. Таково, напримѣръ, понятіе „вселенной", этотъ пережитокъ докоперниковской астрономіи: видимое единство міра есть просто единство того, что видитъ отдѣльный созерцатель и что воспринимаетъ отдѣльный умъ. Другимъ примѣромъ подобной ошибки являются этизація философіи и антитеза добра и зла. Съ этой точки зрѣнія Рессель критикуетъ эволюціонизмъ. Не говоря уже о принципіальной недопустимости возведенія эмпирическихъ обобщеній на ступень апріорныхъ законовъ (этимъ разрушается ихъ единственная основа—эмпирическая), укажемъ, что эволюціонизмъ базируется на этическихъ понятіяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, для него характерна вѣра въ прогрессъ, а эта вѣра основана на незначительномъ подборѣ фактовъ, дающемъ лишь „безконечно малый фрагментъ пространства и времени". Убѣжденіе, что развитіе „идетъ впередъ", есть необоснованное убѣжденіе. Оно—просто антропоцентрическая попытка придать законодательную силу нашимъ собственнымъ

желаніемъ, просто слѣдствіе всегда неизбѣжно субъективной этики

Философія должна пользоваться исключительно научнымъ методомъ Это значитъ, прежде всего, что ея предложенія должны быть не собирательными, но распредѣлительными not collectively, but distributively: ср. примѣръ „природы"). Во-вторыхъ, ея предложенія должны быть априорными. Философія должна стать логикой которая опредѣляется Рёсселемъ какъ „инвентарь возможностей, списокъ могущихъ быть абстрактно поддерживаемыми гипотезъ" Слѣдовательно философскія предложенія суть априорныя аналитическія сужденія, столь рѣшительно въ свое время забракованныя для философіи Кантомъ.

Итакъ, философія должна быть „этически нейтральной". Съ другой стороны, она отличается отъ естествознанія тѣмъ что ея предложенія относятся къ гораздо болѣе отвлеченнымъ сущностямъ. Поэтому, въ виду своеобразнаго содержанія философскихъ предложеній, у философіи не можетъ быть конфликта ни съ естествознаніемъ, ни съ моралью. Правда, мы должны при этомъ удалить изъ философіи рядъ проблемъ, которыя относятся, скорѣе, къ естествознанію и должны рѣшаться эмпирически. Такими мнимо философскими проблемами Рессель считаетъ, напримѣръ, безсмертіе души и бытіе Божіе. Итакъ, философія—логика, и ея предложенія—априорныя аналитическія, ея методъ—анализъ

Но логика Рёсселя очень оригинальна. Рессель является однимъ изъ вождей т. наз. логистики. „Логистики" стремятся свести философію и математику къ логикѣ Логистика впервые возникла въ математикѣ и стоитъ въ тѣсной связи съ работами Кантора и отчасти, Гильберта. Канторъ, извѣстный математикъ, ввелъ въ математику настоящую, актуальную безконечную величину, дѣйствительную (а не потенціальную) безконечность. Одно изъ наиболѣе важныхъ ученій Кантора—ученіе о сверхконечныхъ числахъ, о трансфинитныхъ числахъ. Наши обыкновенныя цѣлыя числа, по мнѣнію Кантора, являются однимъ изъ незначительныхъ классовъ этихъ чиселъ. Но если такъ, тогда можно вывести всю нашу ариѳметику и алгебру чисто логическимъ путемъ. Другой математикъ. Гильбертъ, стремился придать исключительно формальный характеръ и геометріи, сдѣлать ее не-

зависимой отъ пространственныхъ интуицій. Такъ, напримѣръ, термины „проходитъ черезъ“ или „быть расположеннымъ на“ являются у него лишь синонимами терминовъ: „опредѣляться“ или „опредѣлять“ Вся геометрія выводится чисто аналитическимъ путемъ изъ минимальнаго числа основныхъ аксіомъ, имѣющихъ только условный характеръ.

На почвѣ подобной математики и выросла логистика, виднѣйшими представителями которой, кромѣ Рёсселя, являются Кутюра, Пеано, Уайтхэдъ, Фреге и Виттгенштейнъ. По мнѣнію Кутюра, произведшаго какъ-бы сводку результатовъ логистики, труды Рёсселя и Пеано, изобрѣвшаго символическій языкъ, дающій возможность писать математическіе трактаты безъ единаго слова обычнаго языка и связанныхъ съ нимъ интуицій, окончательно опровергли ученіе Канта о синтетическихъ априорныхъ сужденіяхъ. Математика есть чистая логика.

Свою логику Рессель начинаетъ съ логики предложеній (а не классовъ, какъ логика Аристотеля), при чемъ основной силлогизмъ у него гипотетическій. Кромѣ того, въ своей логикѣ предложеній Рессель изучаетъ законы сочетанія союзовъ „и“ и „или“ (а не только „если“ и „но“, что является верхомъ достиженія для прежней логики), при чемъ находитъ что „и“ является логическимъ умноженіемъ, а „или“—логическимъ сложеніемъ (ибо эти союзы обладаютъ, подобно знакомъ X и +, свойствами перемѣщенія, сочетанія и распредѣленія). Такая логика Рёсселя несравненно богаче традиціонной: она даетъ возможность неограниченныхъ комбинацій. Что же касается логики классовъ, то Рессель склоняется къ отрицанію классовъ (no classes theory).

Такъ вотъ, по мнѣнію Рёсселя, подобная новая логика является могучимъ орудіемъ „научной“ философіи. Только послѣ вышеназванныхъ трудовъ по логикѣ можно говорить о подлинной философіи. И полемъ дѣйствія для научнаго метода въ философіи является наше познаніе внѣшняго міра. Считая физическіе объекты функціями чувственныхъ данныхъ, Рессель дѣлаетъ проблему внѣшняго міра логико-математической проблемой. Вмѣсто того, чтобы „выводить“ существованіе вещей здраваго смысла, а также атомы и всеобъемлющее пространство и время, мы должны „конструировать“ все это. Рѣшеніе нашей проблемы—въ гипотетиче-

ской, умственной или логической „конструкціи“ Новая логика даетъ огромное число первичныхъ логическихъ формъ, предоставляющихъ просторъ логическому воображенію и дающихъ матеріалъ для громаднаго числа логическихъ конструкцій относительно эмпирическихъ фактовъ. Пользуясь символикой логическаго счета, мы можемъ подвергнуть наши гипотезы прекрасной обработкѣ, дающей прекрасные и достовѣрные результаты Философія—дѣло чистой логики: „высшая максима въ научномъ философствованіи слѣдующая: гдѣ возможно, замѣнять физическія сущности логическими конструкціями“.

Исходя изъ принципа абстракціи, Рессель стремится опредѣлить, при посредствѣ возможно наименьшаго числа допущеній, отношеніе между міромъ чувственныхъ данныхъ и міромъ физики. Какъ мы уже раньше отмѣтили, онъ опредѣляетъ пространство, время и матерію, какъ логическія функціи чувственныхъ данныхъ А такъ какъ всякая логическая функція актуальныхъ чувственныхъ данныхъ непремѣнно должна логически существовать, то постольку нельзя сомнѣваться и въ существованіи пространства, времени и матеріи, какъ логическихъ функцій. Элиминируя свидѣтельства сочеловѣковъ, Рессель пробуетъ строить свое ученіе о внѣшнемъ мірѣ исключительно на основаніи своихъ собственныхъ чувственныхъ данныхъ. Именно, чувственныя данныя каждаго человѣка образуютъ его частный (приватный) протяженный міръ, при чемъ существуютъ соотношенія между сходственными чувственными данными въ различныхъ такихъ мірахъ. Вещь есть классъ всѣхъ сходныхъ чувственныхъ данныхъ во всѣхъ частныхъ (private) мірахъ. Исходя изъ такого опредѣленія вещи, мы попытаемся опредѣлить общее пространство и общее время, въ которыхъ существуютъ вещи и измѣненія ихъ. Мы „конструируемъ“ общее пространство, считая каждый частный міръ въ цѣломъ точкою въ новомъ пространствѣ. Такъ мы вводимъ возможные частные (и нашъ собственный) міры въ общій міръ Иными словами, каждый изъ насъ, поскольку рѣчь идетъ о его чувственныхъ данныхъ, живетъ въ своемъ отдѣльномъ мірѣ, содержащемъ свои собственныя пространства (осязательное, зрительное и др), но, кромѣ этихъ частныхъ пространствъ, есть еще другое пространство, въ которомъ

любой частный міръ содержится какъ точка или, въ конечномъ счетѣ, какъ пространственная единица. Это общее пространство м. б. описано какъ „пространство точекъ зрѣнія“, ибо каждый частный міръ можетъ быть разсматриваемъ какъ явленіе (appearance), представляемое универсумомъ съ извѣстной точки зрѣнія („пространство перспективъ“, the space of perspectives). Если „sensibile“ въ одной перспективѣ коррелируетъ съ „sensibile“ въ другой перспективѣ, то такія „sensibilia“ называются „явленіями вещи“, а собраніе „sensibila“ въ различныхъ перспективахъ есть вещь. Такимъ образомъ, мы можемъ различать два „мѣста“ въ конструируемомъ физическомъ пространствѣ: мѣсто, изъ котораго „sensibile“ является, и мѣсто, въ которомъ оно является. „Sensibile“, какъ членъ одной перспективы, коррелируетъ съ другой перспективой. Психолога болѣе интересуетъ „мѣсто, изъ котораго“, и „sensibile“ кажется ему субъективнымъ и тамъ, гдѣ есть воспринимающій. Физика болѣе интересуетъ „мѣсто, въ которомъ“, и для него „sensibile“—внѣшнее и физическое. Приблизительно тѣмъ же путемъ конструируетъ Рёссель и общій временной порядокъ для состояній вещей, событій и ихъ отношеній.

Въ вопросѣ „реальны ли, объекты нашего воспріятія и независимы ли они отъ воспринимающаго“ ни одинъ изъ терминовъ не опредѣленъ, и поэтому отвѣтъ невозможенъ. По мнѣнію Рёсселя, объекты воспріятія не пребываютъ неизмѣнными въ то время, когда они не воспринимаются, хотя, вѣроятно, объекты, болѣе или менѣе похожіе на нихъ, существуютъ въ то же самое время. Однако, мы не должны забывать, что объекты воспріятія суть часть, и единственная эмпирически познаваемая часть, физической матеріи и сами могутъ быть названы физическими. Но физическіе законы опредѣляютъ характеръ и длительность объектовъ воспріятія безъ всякаго отношенія къ факту воспринимаемости ихъ, и, при установленіи этихъ законовъ, предложенія физики не предполагаютъ ни психологическихъ предложеній, ни существованія ума. Таковъ „реализмъ“ Рёсселя.

Мысли Рёсселя хорошо резюмируются имъ въ статьѣ: „Отношеніе чувственныхъ данныхъ къ физикѣ“ въ ж. Scientia, 1914, XV, № 4). Рёссель въ этой статьѣ исходитъ изъ замѣчанія, что физика считаетъ чувственныя данныя функ-

ціями физическихъ объектовъ, но возможно и физическіе объекты считать функціями чувственныхъ данныхъ. Поэтому мы можемъ рѣшать уравненія, выражая либо чувственныя данныя въ терминахъ физическихъ объектовъ либо физическіе объекты въ терминахъ чувственныхъ данныхъ. Въ общемъ, это очень интересная логико-математическая задача. Отвѣтъ приблизительно таковъ: Поскольку „вещь“ не можетъ, если не впадать въ ничѣмъ неоправдываемую односторонность, отождествляться съ какимъ-либо единичнымъ явленіемъ ея, постольку можно мыслить о чемъ-то отличномъ отъ явленій и лежащемъ подъ ними. Но, согласно принципу „бритвы Оккама“ („сущности не должны быть умножаемы сверхъ необходимости), если классъ явленій выполняетъ тѣ заданія, ради которыхъ была изобрѣтена вещь, то экономія требуетъ, чтобы мы отождествили вещь съ классомъ ея явленій. Нѣтъ необходимости отрицать субстанцію или субстратъ подъ явленіями; просто выгодно перестать утверждать эту не необходимую сущность.

Таково ученіе Росселя. Въ его лицѣ мы имѣемъ крайняго апріориста и формалиста, цѣликомъ сводящаго философію къ формальной логикѣ. Въ этомъ смыслѣ Росселя можно считать идеалистомъ. Но, съ другой стороны, когда онъ говоритъ объ объектахъ воспріятія, какъ о единственной эмпирически познаваемой части физической матеріи, и когда, въ то же время онъ устанавливаетъ только отношеніе сходства (а не тождества между объектами воспріятія и невоспринимаемыми реальными объектами, мы можемъ тогда говорить о „реализмѣ“ Росселя, правда, весьма своеобразномъ. Такимъ образомъ, ученіе Росселя является какъ-бы новой разновидностью перехода отъ идеализма къ трансцендентальному реализму.

6. Трансцендентальный реализмъ въ исторіи философіи связанъ съ именемъ Эдуарда Гартмана. Гартманъ отвергаетъ наивный реализмъ по цѣлому ряду соображеній. Прежде всего онъ выставляетъ физическія опроверженія: 1) воспринимаются не вещи, но только ихъ дѣйствія на наши органы; 2) воспріятія не сходны съ вещами; 3) вещи постоянны, и существованіе ихъ непрерывно, а воспріятія смѣняются и прерывны; 4) міръ вещей для всѣхъ одинъ и тотъ же, а воспріятія въ каждомъ субъектѣ различны. Къ этому при-

соединяется физіологическое соображеніе: воспринимаются не вещи и даже не дѣйствія ихъ, но исключительно чистопсихическіе продукты. Но рѣшающимъ является философское опроверженіе наивнаго реализма: 1) воспринимается исключительно содержаніе собственнаго сознанія; 2) проблема вещей въ себѣ лежитъ за предѣлами возможнаго опыта: 3) примѣнимы ли формы нашего познанія къ вещамъ въ себѣ, и существуютъ ли другіе міры, кромѣ міра субъективныхъ явленій, все это также лежитъ за предѣлами опыта.

Но Гартманъ не принимаетъ и трансцендентальнаго идеализма: „воспринимаемый мною объектъ—столъ, на которомъ я пишу, или предметъ моего представленія—хорошо извѣстный мнѣ столъ въ другой комнатѣ, хотя они суть лишь части содержанія моего сознанія, могутъ, однако, указывать на вещи въ себѣ (реальности) внѣ моего сознанія, не противорѣча сами себѣ“. Въ самомъ дѣлѣ, вовсе нѣтъ необходимости, чтобы указывающій знакъ былъ вполнѣ однороденъ тому, на что онъ указываетъ. Такимъ образомъ, реализмъ вполнѣ возможенъ и допустимъ. Больше того, онъ лучше идеализма вяжется съ всеобщимъ убѣжденіемъ человѣчества, естествознаніемъ, этикой и религіей.

Какъ же мыслить реальное? „Трансцендентная причинность трансцендентно-реальной вещи въ себѣ есть постулатъ того чувства принужденія, которое возбуждается въ воспринимающемъ черезъ воспріятіе, имъ нежелаемое и, однако, ему неустранимо навязываемое такъ, что ему кажется, будто онъ непосредственно испытываетъ то принужденіе его воли чужою волею или силою, которое онъ лишь логически подставляетъ“

Представителями реализма въ предшествовавшее намъ время были также Тренделенбургъ съ его критикой трансцендентальной эстетики Канта, Зигвартъ и Целлеръ. Затѣмъ, какъ мы видѣли, реалистами можно считать всѣхъ матеріалистовъ, энергетиковъ и біологистовъ, т. е. представителей метафизической научной философіи. Изъ остальныхъ (представителей научной критической философіи) къ реализму приближаются Авенаріусъ и Пуанкаре, а также часть тѣхъ мыслителей, которыхъ мы разсмотрѣли въ главѣ о психологизмѣ. Наконецъ, въ настоящей главѣ мы познакомились съ реализмомъ Риля, Кюльпе, Ресселя и школъ Липпса и

Дильтея. Даже имманентная философія въ лицѣ Шуппе подходитъ къ наивному реализму (также и Махъ), а въ лицѣ Ремке къ проблемѣ данности. Даже „философія цѣнностей“ въ лицѣ Мюнстерберга приходитъ къ реализму.

Реализмъ защищается въ философіи по цѣлому ряду причинъ. Прежде всего, его отстаиваютъ во имя наивнаго реализма, дабы спасти „естественное міропонятіе“. Но чаще всего его отстаиваютъ въ видѣ критическаго реализма, дабы такъ или иначе удержать „метафизическое“ или трансцендентное. Въ философіи гносеологическій реализмъ часто, хотя и не всегда, связывается съ метафизикой, служа или подготовкой для нея, или даже введеніемъ въ нее. Вотъ почему мы, хотя и съ нѣкоторой натяжкой, объединили рядъ критическихъ реалистовъ въ главѣ, носящей названіе: „переходъ къ метафизикѣ“.

Этотъ переходъ бываетъ менѣе или болѣе рѣшительнымъ. Кантъ Риля признаетъ метафизическое, но не метафизику Рессель „конструируетъ“ „общій міръ“ и „вещи“ въ ихъ отличіи отъ „объектовъ воспріятія“ и „sensibilia“. Дильтей пользуется аргументами, близкими къ метафизическому волюнтаристу Гартману. Липпсъ же уже прямо намѣчаетъ метафизику Разума. Подобно этому, и мы будемъ входить въ метафизику постепенно, начиная съ наименѣе рѣшительнаго вида ея—съ т. наз. критической или научной метафизики.

7. Характеристику А. Риля см. *Лесевичъ*, Что такое научная философія. Сжатое, но прекрасное изложеніе см. *Риль*, *Введеніе* въ *современную философію*, М. 1903. Основное сочиненіе: *Теорія науки и метафизика съ точки зрѣнія философскаго критицизма*, Шгр. 1887 (въ подлин. *Der philos Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, I—II, 1876; *2-ое весьма переработ. изданіе 1908 г.*). О немъ *O. Lehmann*, Die grundwissenschaftl. Kritik d. Phänomenalismus, erörtert am krit. Realismus Riehls 1913.

Кюльпе: *Введеніе въ философію*, Шгр 1901; *Современная философія въ Германіи*, М. 1903; *Grundriss d. Psychologie*, 1893; *Die Realisierung*, 1912.

Липпсъ: *Основы логики*, Шгр. 1902; *Von Fühlen, Wollen u. Denken* [2], 1907 (есть р. переводъ); *Leitfaden d. Psychologie* [3], 1909 (есть р. переводъ); *Psychologische studien* [2], 1905; *Inhalt u. Gegenstand, Psychologie u. Logik* 1905; *Die eth. Grundfragen* [2], 1905 (есть р переводъ); *Einfühlung etc*, 1903—1905: *Psychologie u. Aesthetik*, 1907; *Zur Einfühlung*, 1913; *Psychologie, Wissensch.*

u. Leben, 1901; *Zur „Psych.“ u „Philos“*. etc, 1912; *Naturphilosophie* (въ Philos. im Beg. d. 20 Jahrh.); *Naturwissenschaft u. Weltanschauung*, 1907; *Philosophie u. Wirklichkeit*, 1908; *Эстетика* (въ сб. „Систем. философія“) Подъ ред. Липпса изд *Psychologische Untersuchungen* (работы Липпса, Гейгера, Астера), 1905—1907. *Aster: Untersuchungen üb. d. logischen Gehalt d Kausalgesetzes* (въ Psych. Unt II, 1905); *статья въ Münch philos. Abhandl Th Lipps zu s 60 Geburtstag v. s. Schulern*, 1911; *Principien d Erkenntnislehre. Versuch zu e. Neubegrüng. d Nominalismus*, 1913.

Dilthey: Сущность философіи (сб. „Новыя ид. въ фил.“, № 1); *Einleitung in d Geisteswissenschaften*, I, 1883; *Studien zur Grundlegung d. Geisteswiss.* 1908; *Beiträge zur Lösung d. Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realitat d. Aussenwelt u seinem Recht* (Sitzungsberichte d. preuss Akad. d Wiss. 1890). Въ настоящее время изд. *Gesammelte Schriften y Тейбнера*. Мнѣ извѣстенъ II т: *Weltanschauung und Analyse d Menschen seit Renaissance und Reformatm*, 1914. *Фришейзенъ-Келеръ. Ученіе о субъективности чувственныхъ качествъ и его противники* (въ сб. „Н. ид. въ фил.“, № 6); *Wissenschaft u. Wirklichkeit*, 1912.

Къ реализму данныхъ теченій приближается *Ремке: Lehrbuch d allgemeinen Psychologie* [2], 1905; *Philosophie als Grundwissenschaft*, 1910; *D Willensfreiheit*, 1911; *Die Bewusstsein*, 1910; *Die Seele des Menschen*, 1902 Отчасти подъ его вліяніемъ *Michaltschew, Philosophische Studien* 1909; Ср. *Ewald: Kants kritischer Idealismus*, 1908 и весьма своеобразные *Gründe und Abgrunde*, I—II, 1909. При знакомствѣ съ Ремке обратить вниманіе на эволюцію его взглядовъ, проблему данности и взглядъ на предметъ философіи

Интересующемуся проблемой реализма и логизма читателю рекомендуется познакомиться еще съ двумя авторами: *Palágyi—Die Logik auf dem Scheidewege*, 1903. *Der Streit d. Psycholog. u. Formalisten in d. mod. Logik*, 1902; *Naturphilosoph. Vorlesungen*, 1908 и *Uphues—Grundzüge d. Erkenntnisstheorie*, 1901; *Gesch. d. Philos als Erkenntniskritik*, 1909 (ср. также критику противъ Palàgyi).

Анализъ и сводку трудовъ по математической логикѣ даетъ *Couturat* въ *„Les Principes des Mathématiques“*; ср. *Рёссель: „Новѣйшія работы о началахъ математики“* (съ сб. „Нов. ид. въ мат.“, № 1). Со взглядами *Кантора* можно познакомиться по статьямъ его, собраннымъ въ *сб. „Нов. ид. въ матем.“, № 6*. Важнѣйшія сочиненія *Рёсселя:* 1) *Principles of the Mathematics*; 2) *Трактатъ по логикѣ*; 3) *Problems of Philosophy*; 4) *Philosophical Essays*; 5) *Scientific Method in Philosophy*; 6) *Our Knowledge of the External World*; 7) Рядъ статей въ *„Procedings of the Aristotelian Society“*. Разборъ *„Principia Mathematica“* см. у *Кутюра*, „Трактата по

логикѣ“ *у Пуанкаре* („Наука и методъ“); „Problems of Philosophy“ *у Hies* въ ж. „Mind“, 1912) и послѣдней работы *у Prichard* „Mind“, 1915). Рѣзкую критику „логистовъ“, кромѣ Пуанкаре, далъ еще *Кассиреръ* въ статьѣ *въ „Kantstudien“, 1907.*

Hartmann: 1) *Krit. Grundleg. d. trancendent. Realismus*; 2) *Das Grundproblem d. Erkenntnisstheorie*; 3) *Kategorienlehre.* О немъ *Дебольскій, Трансценденталъный реализмъ Гартмана* (въ сб. „Нов. ид. въ фил., № 13), *О Тренделенбургѣ* см. *Trendelenburg, Kuno Fischer und sein Kant*, и *Tiebe, Die Angriffe Trendelenburgs gegen Kants Lehre von der anschliessenden Subjectivität des Raumes und Zeit.*

8. Для дальнѣйшаго изученія можно рекомендовать слѣдующія темы:

1) *Изложите споръ между Тренделенбургомъ и Куно Фишеромъ по вопросу о субъективности пространства и времени.* (Куно Фишеръ, Исторія нов. фил., т. IV, Кантъ); 2) *Изложите критику трансценд. идеализма у Гартмана;* 3) *Проблема реальности внѣшняго міра у Целлера* (въ „Vorträge u. Abhandl.“); 4) *На чемъ въ своей „Логикѣ“ основываетъ свой реализмъ Зигвартъ?* 5) *Сравните различныя интерпретаціи ученія К о вещи въ себѣ* (Щербина, Ученіе К. о вещи въ себѣ, К 1905); 6) *Риль и Когенъ о вещи въ себѣ Канта;* 7) *Вещь въ себѣ и ноуменонъ у Риля;* 8) *Отношеніе между теорет и практ. философіей у Риля,* 9) *Прослѣдите эволюцію взглядовъ Риля по двумъ изданіямъ „Фил. Крит.“ и „Введ. въ совр. филос.“,* 9) *Разберите полемическую часть „Die Realisierung“ Кюльпе,* 10) *Своеобразіе постановки вопроса и способа рѣшенія его у Кюльпе;* 11) *Ученіе Липпса о предметѣ и содержаніи,* 12) *Понятіе дѣйствительности у Липпса;* 13) *Своеобразіе „реализма“ Липпса;* 14) *Предметъ психологіи у Липпса* (ср. одноименную статью Кубицкаго въ ж. Мин. Нар. Просв., 1909); 15) *Ученіе Липпса о „требованіи“;* 16) *Ученіе Липпса о разумѣ;* 17) *Что сходнаго между Липпсомъ и Мюнстербергомъ;* 18) *Аргументъ противъ трансценд. идеализма;* 19) *Липпсъ о „вчувствованіи“;* 20) *Я и чувства по Липпсу;* 21) *Критика книги Ласка „Die Logik der Philosophie u. d. Kategorienlehre“ съ точки зрѣнія ученія Липпса о „Die Erscheinungen“;* 22) *Понятіе философіи у Дильтея;* 23) *„Науки о духѣ“ у Дильтея и Рикжерта;* 24) *Своеобразіе постановки проблемы культуры у Дильтея;* 25) *„Феноменологія“ Дильтея и Липпса;* 26) *Взглядъ на естествознаніе у Дильтея и Липпса;* 27) *Можно ли Дильтея и Липпса отчасти считать романтиками въ философіи?* 28) *Обоснованіе реализма въ школѣ Дильтея;* 29) *Сравните критику идеализма у Кюльпе и Фришейзена-Кёлера;* 30) *Сравните эстетику Кона и Липпса;* 31) *Элементы „метафизики“ у Фр-Кёлера и монадологическіе мотивы въ его философіи;* 32) *Дайте историческій очеркъ развитія логистики;* 33) *Методъ и предметъ филосо-*

фіи у Рёсселя· 34) *Реформа логики у Рёсселя;* 35) *Ученіе Рёсселя о „propositions и „propositional function“:* 36) *Ученіе Рёсселя о классѣ:* 37) *Ученіе Рёсселя о „knowledge by acquaintance and by description“;* 38) *Частное (private) и общее (public) пространство у Рёсселя;* 39) *Чувственныя данныя и вещи у Рёсселя;* 40) *Въ чемъ видитъ прагматизмъ у Рёсселя Шиллеръ* (рецензія въ „Mind“, 1915, стр 399). 40) *Проблемы традиціонной метафизики въ рѣшеніи Рёсселя;* 41) *Въ чемъ видитъ Рессель ошибку абсолютнаго идеализма* (Our Knowledge of the External World). 42) *Кассиреръ, Пуанкаре и англійскіе мыслители* (въ „Mind“) *противъ Рёсселя;* 43) *Что общаго между всѣми реалистами* (перечислите пункты сходства); 44) *Составьте списокъ доводовъ за реализмъ;* 45) *Какіе изъ этихъ доводовъ отсутствуютъ у реалистовъ-позитивистовъ?* 46) *Что есть сходнаго у реалистовъ, тяготѣющихъ къ метафизикѣ?* 47) *Попробуйте разбить послѣднихъ на отдѣльныя группы*

VI. Критическая метафизика.

1. Однимъ изъ яркихъ представителей метафизики, основывающейся на данныхъ позитивныхъ наукъ, является Вильгельмъ Вундтъ По его мнѣнію, философія есть синтезъ всѣхъ нашихъ знаній въ цѣльную и лишенную противорѣчій систему міро—и жизнепониманія. Задача философіи—сопоставить и согласовать выводы отдѣльныхъ наукъ. Цѣль метафизики состоитъ въ томъ, чтобы выдѣлить метафизическія основоположенія изъ отдѣльныхъ наукъ, и послѣ критическаго разсмотрѣнія, построить изъ нихъ цѣльную систему.

Но ясно, что подобной критическо-систематической работѣ должна предшествовать общая разработка проблемы познанія. Познаніе наше начинается съ лишеннаго рефлексіи наивнаго реализма, отождествляющаго реальность съ непосредственно даннымъ, иными словами, предметы съ представленіями. Это стадія чувственнаго или наивнаго познанія. Лишь постепенно мы восходимъ отъ этой стадіи наивнаго реализма къ критическому реализму.

Это восхожденіе начинается съ того, что въ чувственномъ матеріалѣ мы различаемъ матеріалъ (ощущеніе) и форму (пространственно-временной распорядокъ ощущеній). При этомъ пространственно-временная форма не зависитъ

отъ матеріала ощущеній (напр., хотя предметъ мѣняетъ окраску, формы его остаются прежними) и постоянна въ смыслѣ обладанія строгой закономѣрностью. Съ другой стороны, ощущенія оказываются субъективными. Такъ мы приходимъ къ различенію непосредственно данныхъ субъективныхъ ощущеній и объектовъ естествознанія—отвлеченныхъ формальныхъ понятій физическихъ наукъ.

Лишь то, что выражается въ видѣ формальныхъ понятій, называется объектомъ. Удаляясь отъ непосредственнаго чувственнаго познанія и останавливаясь на объектахъ, мы поднимаемся на стадію разсудочнаго познанія. Здѣсь, подвергая логической обработкѣ понятіе вещи, какъ опредѣленнаго бытія въ пространствѣ, и измѣненія ея свойствъ, какъ опредѣленной пространственно-временной преемственности измѣненій, мы получаемъ понятіе абсолютнаго бытія (субстанціи) и абсолютнаго становленія (причинности). Точка зрѣнія естествознанія—точка зрѣнія субстанціальной причинности. Эта точка зрѣнія можетъ быть прогрессивной, итти отъ причины къ дѣйствію, и можетъ быть регрессивной изъ дѣйствія, какъ цѣли, познавать причины, какъ средства. Ясно, что, при такомъ пониманіи, нѣтъ противорѣчія между причинной и телеологической точкой зрѣнія. Далѣе субстанція въ естествознаніи выступаетъ какъ матерія, при чемъ рѣчь идетъ не объ эмпирическомъ или умозрительномъ познаніи сущности матеріи, но только о томъ, чтобы посредствомъ понятія матеріи причинно связать внѣшніе объекты въ ихъ количественной пространственно-временной формѣ. Познаніе этихъ чисто количественныхъ отношеній между матеріальными явленіями даетъ намъ механическое естествознаніе.

Психологія, въ отличіе отъ естествознанія, изучаетъ непосредственный опытъ субъекта. Ясно, что, кореннымъ образомъ отличаясь отъ естествознанія, психологія не должна пользоваться его понятіями. Здѣсь нѣтъ нужды въ субстанціи. Субъектъ непосредственно переживаетъ свое самоопредѣленіе въ волѣ. Душа не субстанція, но актуальное, дѣйствующее начало, а, слѣдовательно, и психическая причинность не субстанціальная, но актуальная причинность. Психическая жизнь обусловлена волевой дѣятельностью и является не вещью, но внутренне объединеннымъ цѣлестре-

мительнымъ *процессомъ* съ собственными своеобразными законами, характернымъ содержаніемъ которыхъ является творчество духа и духовный ростъ.

Міръ души и міръ матеріи, какъ два вполнѣ своеобразныхъ міра, не находятся во взаимодѣйствіи, и Вундтъ отстаиваетъ психо-физическій параллелизмъ. Но этотъ принципъ параллелизма требуетъ, чтобы для каждаго психическаго элемента находился соотвѣтствующій физіологическій коррелатъ. Однако, мы знаемъ уже, что душевной жизни присущъ творческій характеръ, и продуктъ сочетанія психическихъ элементовъ есть больше, чѣмъ простая сумма ихъ И ясно, для такихъ продуктовъ, иными словами, для творческой работы внутренне организующагося сознанія физіологическихъ параллелей нѣтъ.

Таковъ міръ естествознанія и психологіи въ свѣтѣ разсудка Разсудочное познаніе стремилось охватить міръ съ помощью понятій, логически связать отдѣльныя данныя опыта. Но такая работа разсудочнаго познанія уже въ самой себѣ скрываетъ свое продолженіе. Именно, мышленіе испытываетъ необходимость объединить найденныя связи въ единую общую систему, построить нѣчто цѣльное изъ отрывочныхъ явленій, данныхъ въ опытѣ. Такое идеальное восполненіе и объединеніе данныхъ опыта является уже дѣломъ разумнаго познанія, и если разсудокъ создаетъ эмпирическія науки, то разумъ, выходя за предѣлы данныхъ опыта, создаетъ метафизику.

Выходить за предѣлы опыта, разумъ можетъ двоякимъ путемъ. Прежде всего, онъ можетъ просто продолжать работу въ прежнемъ направленіи, ведя лишь ее за предѣлами опыта. Такой переходъ за предѣлы опыта даетъ намъ „реальную трансцендентность“. Такъ мы поступаемъ, когда мыслимъ трансцендентность, какъ духъ или матерію. Но разумъ можетъ итти и инымъ путемъ. Именно, онъ можетъ допустить за предѣлами опыта бытіе новыхъ качественныхъ рядовъ, разъ это служитъ потребности разума въ единствѣ и не вредитъ опытнымъ наукамъ. Такой переходъ за предѣлы опыта ведетъ къ „воображаемой трансцендентности“. Примѣромъ ея можетъ служить безконечное число аттрибутовъ безконечной субстанціи Спинозы.

Объединяя внѣшній опытъ, мы получаемъ космологи-

ческую идею, объединяя внутренній—психологическую, объединяя же тотъ и другой вмѣстѣ—онтологическую.

Космологическая идея есть идея физическаго міра, какъ цѣлаго. Мысля міръ, какъ цѣлое, мы мыслимъ, съ одной стороны, абсолютную цѣлость пространства, времени, матеріи и силы, а, съ другой стороны, безконечность послѣднихъ абсолютно недѣлимыхъ элементовъ ихъ. Такъ развивается, съ одной стороны, идея абсолютной цѣлости, а, съ другой, идея безконечнаго движенія за всякіе предѣлы. Строя метафизику только на космологической идеѣ, мы создаемъ матеріализмъ.

Психологическая идея, по мнѣнію Вундта, возбуждаетъ наибольшіе споры. Всѣ наши душевныя переживанія связаны съ сознаніемъ активности или пассивности, иными словами, въ основѣ нашей душевной жизни лежитъ воля. Я, какъ таковое, есть чистая воля. При этомъ, однако, отмѣтимъ, что наша душевная дѣятельность въ опытѣ связана съ тѣлесной организаціей, и чистая воля нигдѣ въ опытѣ не дана. Она—„воображаемая“ трансцендентность

Такое опредѣленіе воли станетъ яснѣе, если мы обратимъ вниманіе на слѣдующія два обстоятельства. Во-первыхъ, разъ наша воля связана съ тѣломъ, а послѣднее состоитъ изъ безчисленнаго числа матеріальныхъ элементовъ, то, съ точки зрѣнія психофизическаго параллелизма, наша воля есть синтезъ безчисленныхъ воль. Во-вторыхъ, разъ мы члены общества, какъ духовнаго цѣлаго, то наша воля является элементомъ высшей воли. Вундтъ, авторъ „психологіи народовъ защищаетъ идею „сверхдуховнаго“, какъ воображаемой трансцендентности. Тѣмъ не менѣе, такая общая воля вполнѣ реальна, какъ реаленъ домъ, хотя и состоитъ изъ камней. Полное сліяніе индивидуальныхъ воль въ общую—идеалъ нашего духовнаго развитія.

Строя метафизику только на космологической идеѣ, мы получаемъ матеріализмъ. Строя метафизику на психологической идеѣ, мы приходимъ къ идеализму. Во избѣжаніе односторонностей того и другого мы сочетаемъ космологическія и психологическія идеи. Такъ мы образовываемъ онтологическую идею.

Какъ же мы достигаемъ ея? Какъ можемъ мы объединить космологическую и психологическую идею? Вспомнимъ,

что, отвергнувъ взаимодѣйствіе между физическимъ и психическимъ, мы, все же, предположили между ними параллелизмъ Этотъ параллелизмъ объяснимъ лишь тогда, когда мы допустимъ въ основаніи физическихъ и психическихъ процессовъ какое-то единство Какъ же мыслить это единство? „Мы можемъ мыслить міръ, или какъ матеріальное единство, или какъ духовное единство, разъ мы вообще должны мыслить его, какъ цѣлое: третьяго выхода нѣтъ“ Но мы уже видѣли неопредѣленность космологическихъ идей. Единственное, что намъ непосредственно дано, есть воля Съ другой стороны, и объектъ есть нѣчто дѣйствующее на насъ и вызывающее въ насъ представленія. Иными словами, онъ есть нѣчто дѣятельное, нѣчто подобное волѣ. Такимъ образомъ, подлинная онтологическая реальность есть безконечная совокупность находящихся во взаимодѣйствіи между собою воль. Безконечная все-воля есть наша окончательная идея.

Но если такъ, тогда міръ есть не бытіе, но процессъ, стремленіе. Конечной цѣлью этого стремленія является идея Бога. Эта идея есть воображаемая трансцендентность, и для разума бытіе Бога есть бытіе гипотетическое. Это бытіе утверждается не разумомъ, но вѣрой въ нравственный идеалъ Міръ, съ этой точки зрѣнія, есть развитіе Божественной Воли, есть неполное обнаруженіе Бога, какъ сверхвременнаго и безконечнаго мірового основанія. Разумъ составляетъ о немъ отвлеченную идею, религіозная же вѣра воплощаетъ эту идею Бога въ конкретные символы. Религія и знаніе не противорѣчатъ другъ другу, но, взаимно восполняясь, должны находиться въ гармоніи.

Метафизика Вундта есть научная, *критическая метафизика*. „Съ большою осторожностью подвигается онъ шагъ за шагомъ впередъ къ предѣльнымъ, пограничнымъ вопросамъ познанія, и то, какъ онъ признаетъ выдвигающіяся здѣсь проблемы и трудности въ ихъ разрѣшеніи, обнаруживаетъ въ немъ приверженца или продолжателя критической философіи“ (Геффдингъ). Его метафизика хочетъ быть лишь восполненіемъ опыта въ интересахъ систематическаго цѣльнаго знанія.

Но эта критическая метафизика, гносеологически базирующаяся на критическомъ реализмѣ, представляетъ собой

волюнтаристическій идеализмъ. Основной идеей Вундта является идея духовнаго начала—воли, всеволи и Бога. Метафизика Вундта имѣетъ много общаго съ метафизикой нѣмецкаго романтизма, напр., съ метафизикой Шеллинга, съ которой отчасти сближаетъ философію Вундта и *эволюціонизмъ* (мировой процессъ, какъ постепенный подъемъ къ духовной жизни).

Еще одна черта типична для философіи Вильгельма Вундта. Это—*универсализмъ*. Цѣль развитія—общая всеволя. Единичная воля только средство, существованіе отдѣльной личности только капля въ морѣ жизни, вѣра въ индивидуальное безсмертіе придиктована эгоистическимъ желаніемъ безконечнаго благополучія. Индивидуальная воля внѣ общей невозможна: общество и исторія—предпосылки индивидуальности.

Къ Вундту очень близокъ въ своей метафизикѣ и этикѣ Фридрихъ Паульсенъ, для котораго міръ есть двухстороннее единство (теорія психофизическаго параллелизма), внутренней стороной котораго является духъ (ученіе о всеодушевленности), именно воля (волюнтаристическій идеализмъ).

2. Типичнымъ представителемъ „критической метафизики“ является Іоганнъ Фолькельтъ. Какъ таковой, онъ считаетъ, что основой философіи является теорія познанія, въ которой онъ защищаетъ позицію критическаго реализма, вызвавшаго противъ себя острую критику въ „Предметѣ познанія“ Риккерта.

По мнѣнію Фолькельта, большинство мыслителей выступаютъ въ теоріи познанія монистами. Такъ, напримѣръ, Платонъ, Спиноза, Гегель считаютъ единственнымъ источникомъ достовѣрности мышленіе; съ другой стороны, Юмъ, Милль, Авенаріусъ и Махъ выводятъ достовѣрность изъ опыта. Самъ Фолькельтъ защищаетъ дуалистическую основу теоріи познанія. Онъ признаетъ и самодостовѣрность сознанія („фактовъ сознанія“, т. е. „чистаго опыта“), и достовѣрность логическаго принужденія („Denknotwendigkeit“). Такимъ образомъ, для Фолькельта „всякое истинное познаваніе есть мысленная обработка чистаго опыта“. Но Фолькельтъ идетъ еще дальше. Онъ указываетъ, что убѣжденность въ нашемъ личномъ „самъ“, въ внѣшнемъ мірѣ, нравственномъ законѣ и Богѣ основана еще на одномъ источникѣ достовѣрности—на

интунтивной достовѣрности. Такимъ образомъ, теорія познанія плюралистична. Теорія познанія, какъ основная философская наука, не должна имѣть предпосылокъ, не должна основываться ни на психологіи, ни на естествознаніи, ни еще на какой-либо наукѣ „Методъ теоріи познанія единственный: описаніе и анализъ всего того, что гносеологъ переживаетъ въ себѣ при различныхъ видахъ достовѣрности, вмѣстѣ съ чѣмъ неизбѣжно уже дается и оцѣнка каждаго вида достовѣрности, ибо убѣжденіе въ познаваемой цѣнности даннаго вида достовѣрности возникаетъ только благодаря тому, что мы непосредственно воспринимаемъ самый голосъ этой достовѣрности“. Итакъ, методъ теоріи познанія—методъ внутренняго переживанія.

Исходнымъ пунктомъ теоріи познанія Фолькельта является самодостовѣрность теоріи познанія: все, что я нахожу въ моемъ сознаніи (содержаніе, форму, состоянія и дѣйствія), сознается мною съ несомнѣнностью; все, что сознается или сознавалось мною со вниманіемъ и отчетливо, достовѣрно. Такимъ образомъ, все „преднаходимое“ въ сознаніи несомнѣнно (включая сюда и прежде сознаваемое „достовѣрность воспоминанія“).

Однако, надо оговориться, что „изъ самодостовѣрности моего сознанія общезначимость не возникаетъ“. Хотя самодостовѣрность сознанія и есть основа всѣхъ другихъ достовѣрностей, но она не говоритъ мнѣ ни о другихъ сознаніяхъ, ни о природѣ, она говоритъ мнѣ лишь о мнѣ самомъ: „естествознаніе на основѣ чистаго опыта безсмыслица“. Чтобы преодолѣть подобный нигилизмъ и получить „транссубъективное“, необходимо расширить границы достовѣрности. „Такая достовѣрность находится въ необходимости мышленія и только въ ней“.

Именно, я нахожу въ себѣ такія связи представленій, которыя сознаются мною, какъ независимыя отъ моего желанія, какъ принудительныя для меня. Въ данномъ случаѣ я имѣю принудительность переживанія, иными словами, я увѣренъ, что получаю какъ-бы голосъ самой вещи. Достовѣрность въ этомъ случаѣ носитъ сверхъиндивидуальный, объективный, вещественный (sachlichen) характеръ. Она возникаетъ изъ сознанія необходимости мыслить именно такъ, а не иначе, при чемъ эта „необходимость мышленія“ носитъ

сверхличный, вещественный характеръ, указываетъ на транссубъективное. Такимъ образомъ, необходимость мышленія есть достовѣрность транссубъективной значимости, и сознаніе ея является для моего познаванія средствомъ перешагнуть предѣлы чистаго опыта Иными словами, каждый полный актъ мышленія содержитъ въ себѣ, кромѣ формальной общезначимости (требуемаго со стороны всѣхъ мыслящихъ признанія), еще и бытійную значимость (транссубъективное значеніе, даваемое нами содержанію сужденія при помощи необходимости мышленія).

Но если каждый актъ мышленія вторгается въ область транссубъективнаго, то тогда возникаетъ вопросъ о томъ, чтобы установить „транссубъективный минимумъ“, т. е. дать отчетъ въ томъ транссубъективномъ, которое непосредственно испытывается и чувствуется.

Къ такому транссубъективному минимуму Фолькельтъ причисляетъ чужія сознанія, непрерывное существованіе и закономѣрная связь транссубъективныхъ сущностей и единичность (Einmaligkeit) чувственнаго міра (т. е. если я говорю, что теперь свѣтитъ мѣсяцъ, то я подразумѣваю тотъ же самый мѣсяцъ, который подразумѣваютъ всѣ люди когда они говорятъ о мѣсяцѣ). Мы должны признать это въ силу транссубъективной значимости необходимости мышленія: иначе мы придемъ къ безсмыслицѣ. Мы внутренне переживаемъ достовѣрность необходимаго мыслить, и эта наша непосредственная увѣренность можетъ быть названа нашей интуитивной вѣрой. Эта вѣра и есть основа мышленія, а необходимость мышленія есть первоначальная функція сознанія. Сознаніе логической необходимости есть нѣчто своеобразно простое.

Теорія познанія Фолькельта является одновременно субъективизмомъ и реализмомъ. Оно исходитъ изъ описанія самодостовѣрности сознанія, пользуется методомъ внутренняго переживанія и учитъ о вѣрѣ, какъ основѣ логической необходимости. Въ то же время она признаетъ транссубъективное, которое является „требованіемъ“ мышленія: законы мышленія „требуютъ“ отъ меня судить такъ, а не иначе. Эта теорія познанія полный реализмъ, видящій, напр, въ астрономическомъ мірѣ Коперника и Кеплера только „вспомогательное представленіе“; однако, это не „искусственный на-

ивный реализмъ" современной философіи, отрывающій воспринимаемое отъ воспринимающаго. Это—„реализмъ жизни".

Мы видимъ, что, слѣдовательно, опытныя науки только потому науки, что онѣ восполняютъ „чистый опытъ" неиспытываемъ и основываются на требованіи транссубъективнаго. Этотъ переходъ предѣловъ опыта присущъ не только наукамъ, но и метафизикѣ, которая отличается отъ наукъ лишь тѣмъ, что ея переходъ за предѣлы опыта идетъ дальше къ трансубъективному второго порядка"—безусловному и безконечному, какъ основѣ поверхностнаго транссубъективнаго опытныхъ наукъ Метафизика проникаетъ въ глубь, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, она обладаетъ всѣми недостовѣрностями опытныхъ наукъ, и даже еще большими Но это не должно насъ смущать и обращать въ трусливое бѣгство. Это должно побуждать насъ только къ осторожности: „метафизика никогда не можетъ стать строго доказывающей наукой". Метафизическія гипотезы—указатели, путеводители: „онѣ указываютъ путь истины, но для насъ невозможно пройти по этому пути до конца" И такъ какъ, съ другой стороны, полны гипотезами и науки, то „слѣдовательно, существуютъ текучіе переходы отъ строго доказывающихъ наукъ къ метафизикѣ" Но, еще разъ повторимъ, гипотетичность метафизики не есть основаніе заглушить потребность въ ней: „такой способъ мышленія напоминаетъ вѣру крестьянина. Крестьянинъ измѣряетъ все масштабомъ своей деревни. Точно также и эмпріокритицистъ считаетъ само собою разумѣющимся, чтобы то, что онъ видитъ какъ поверхность дѣйствительности, было дѣйствительностью во всей ея полнотѣ и глубинѣ".

Каковы же свойства метафизической дѣйствительности? По мнѣнію Фолькельта, во многихъ метафизическихъ вопросахъ дѣло обстоитъ такъ, что, какъ бы мы ихъ не рѣшали, мы не получаемъ логически удовлетворительнаго отвѣта. Такъ, напримѣръ, бываетъ при рѣшеніи вопросовъ о безконечности и дѣлимости пространства и времени, о духовности міровой основы, ея имманентности или трансцендентности, ея разумной или волевой природѣ и т. п. Нѣкоторые изъ этихъ вопросовъ абсолютно неразрѣшимые, напр., вопросъ о личномъ безсмертіи. Въ этихъ вопросахъ метафизическое бытіе предстаетъ предъ нашимъ мышленіемъ въ формѣ абсолютно неизвѣстнаго. Однако, есть и такіе вопросы, гдѣ наше

мышленіе вынуждается итти только по одному изъ двухъ возможныхъ путей, хотя, правда, и по этому пути не въ силахъ достичь конца. Такъ, напримѣръ, рѣшая вопросъ о матеріализмѣ и монизмѣ духа, мы ясно видимъ, что матеріалистическое объясненіе сознанія, духа и цѣли ведетъ къ противорѣчіямъ, и потому склоняемся къ монизму духа Но наше мышленіе безсильно продумать его до конца. Поэтому мы предполагаемъ, что это происходитъ вслѣдствіе слабости нашего мышленія и предполагаемъ существованіе совершеннаго, сверхразумнаго мышленія. Но не только мысль о сверхразумномъ находитъ себѣ доступъ въ область метафизики. Наше мышленіе наталкивается во многихъ мѣстахъ метафизическаго изслѣдованія на необходимость признать то, что противится логическому пониманію Таковы, напримѣръ, проблемы конечнаго, временнаго, страданія, зла, индивидуальности, свободы воли. Отсюда вытекаетъ необходимость признанія и неразумнаго, ирраціональнаго, темнаго. Такъ метафизика Фолькельта таитъ въ себѣ дуализмъ сверхразумнаго и ирраціональнаго

Итоги Фолькельта таковы: „чѣмъ дальше размышляю я о мірѣ, чѣмъ больше развивается онъ предо мной, тѣмъ больше неясностей возникаетъ для меня позади мнимыхъ рѣшеній, тѣмъ больше, какъ кажется мнѣ, попадаетъ онъ въ область сверхразумнаго и ирраціональнаго. И въ этомъ я не вижу несчастья ни для познанія, ни для человѣчества... Возбужденія для жизни таится въ смѣшеніи тайны и ясности“.

Философія, по Фолькельту, не только наука, но также и жизненная сила. Вмѣстѣ съ Рилемъ Фолькельтъ различаетъ, на ряду съ философіей, какъ наукой, философію, какъ „жизневоззрѣніе“. Въ основѣ такой философіи лежатъ слѣдующія пять видовъ интуитивной достовѣрности: моральная достовѣрность, связанная съ переживаніемъ долженствованія, какъ безусловной объективной метапсихической силы во мнѣ; религіозная достовѣрность непосредственнаго единенія съ Богомъ; эстетическая интуитивная достовѣрность; „виталистическая достовѣрность“ (въ своемъ поверхностномъ „я“ постигаю я въ то же самое время себя какъ глубокое „я“, какъ связующее, носящее, питающее „я“); наивно-реалистическая увѣренность, связанная съ вѣрой въ независимость

содержаній ощущеній отъ сознанія. Та философія, которая связываетъ эти интуиціи съ мышленіемъ, является подлинной жизненной силой. „если философъ, развивая предъ нами свои мысли, говоритъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, намъ какъ многосторонній и сильный живой человѣкъ, то человѣческое въ насъ устремляется къ нему, въ свою очередь, и легче, и увѣреннѣй"

3. Фолькельтъ одинаково возстаетъ какъ противъ позитивистовъ, такъ и противъ „метафизиковъ безусловнаго познавания" (напр, противъ Спинозы или Гегеля). Его метафизика—жизненная, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, и критическая метафизика, отличающаяся отъ опытныхъ наукъ, помимо своей насыщенности жизненными интуиціями, только тѣмъ, что она идетъ дальше ихъ Съ этой критической метафизикой Фолькельта, напоминающей метафизику Вундта, очень сходна по своему характеру „метафизика на основѣ опыта" голландскаго философа и психолога Гейманса.

Гейманъ понимаетъ подъ метафизикой такую науку, которая имѣетъ своей цѣлью осуществленіе возможно болѣе полнаго и возможно менѣе относительнаго міропознанія. При этомъ подъ полнымъ познаніемъ надо подразумѣвать познаніе, обращенное на общую совокупность признаковъ предмета, а подъ абсолютнымъ познаніемъ—познаніе предмета въ себѣ, а не въ его отношеніяхъ къ другимъ предметамъ. Далѣе, укажемъ, что познаніе (напр, въ естествознаніи) всегда побуждается примышлять къ даннымъ явленіямъ, въ качествѣ существующихъ, неданныя „основы" или „условія" ихъ; иными словами, мышленіе никогда не бываетъ просто рацептивнымъ, но подходитъ къ „данному" съ извѣстными предпосылками, и поскольку данное не соотвѣтствуетъ этимъ предпосылкамъ, постольку мышленіе оцѣниваетъ свое познаніе какъ недостаточное и требуетъ и ищетъ восполненія его. Именно на основаніи этого мышленіе всегда ищетъ условіе для обусловленнаго и только въ томъ случаѣ, если это условіе есть, смотритъ на обусловленное, какъ на необходимое или вѣроятное: условіе есть то восполненіе даннаго, посредствомъ котораго заполняются прорѣхи въ мірозданіи, и сохраняется логическая связь въ области совокупности нашихъ познаній

Итакъ, всякое наше знаніе есть относительное знаніе,

но существуютъ различныя степени относительности познанія, и рѣчь идетъ о томъ, чтобы стремиться превратить данное относительное познаніе въ менѣе относительное, а, гдѣ возможно, и въ абсолютное.

Съ этой точки зрѣнія освѣщается отношеніе между метафизикой и естествознаніемъ Разница между этими науками лишь та, что метафизика, въ отличіе отъ наукъ, имѣетъ въ виду не часть, но всю совокупность цѣлаго. Дѣло въ томъ, что естествознаніе почти совершенно не обращаетъ вниманія на цѣлую группу фактовъ, именно на факты сознанія. Поэтому основной задачей метафизики является заполненіе такого пробѣла, рѣшеніе вопроса, насколько привлеченіе этихъ фактовъ потребуетъ восполненія или видоизмѣненія естественнонаучнаго механическаго мірозданія. Такимъ образомъ, метафизика отличается отъ другихъ наукъ не предметомъ, но, такъ сказать, объемомъ (не части опыта, но весь опытъ).

Наше познаніе окружающихъ явленій относительно. Понятіе явленія есть крайне относительное понятіе, ибо нѣчто называется явленіемъ не по отношенію къ самому себѣ, но по отношенію къ своимъ отношеніямъ къ другому, „но что по отношенію къ другому есть простое явленіе, есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, также нѣчто въ себѣ, обладаетъ и своей собственной сущностью, и эта сущность можетъ быть столь же интересной, какъ и то, къ чему мы относимъ его, какъ его явленіе“. Такое познаніе и является конечной нашей цѣлью.

Такой взглядъ на метафизику соотвѣтствующе опредѣляетъ и методъ ея Метафизика начинаетъ съ познанія данныхъ фактовъ, открываетъ въ этихъ фактахъ опредѣленныя проблемы и, создавая гипотезы и провѣряя ихъ, стремится къ абсолютному познанію. Такимъ образомъ, метафизика дѣйствуетъ такъ же, какъ и любая объяснительная реальная наука, съ той лишь разницей, что метафизика познаетъ всѣ факты (а не ту или иную часть ихъ) и, привлекая, кромѣ естественнонаучныхъ, психологическія и гносеологическія данныя, увеличиваетъ число проблемъ. Но, въ общемъ, „метафизическія системы суть объяснительныя гипотезы точно въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ являются объяснительными гипотезами атомистическая и молекулярная теорія, гипотеза эѳира, механическая теорія теплоты“, при

чемъ, какъ и эти гипотезы, метафизическія гипотезы подлежатъ лишь опосредствованной провѣркѣ

Итакъ, обратимся къ построенію метафизики и будемъ исходить при этомъ изъ „чистыхъ данныхъ“. Такими данными являются наши „опыты“, при чемъ и наши опыты о внѣшнемъ мірѣ даны нами только какъ опыты сознанія: внѣсознательное намъ никогда не дается непосредственно, но вездѣ и всегда лишь умозаключается. Однако, кромѣ даннаго содержанія сознанія, мы должны принять и „неданное“, какъ условіе нашихъ ощущеній и воспріятій, т. е. допустить внѣсознательную дѣйствительность Къ такому признанію вынуждаетъ насъ принципъ причинности: значительная часть даннаго поступаетъ въ сознаніе и исчезаетъ изъ него безъ всякой закономѣрной связи съ предшествующимъ содержаніемъ сознанія, и, не находя соотвѣтствующихъ причинъ въ своемъ сознаніи, я ищу ихъ внѣ его. Это, а также признаніе необходимости длительнаго существованія внѣшнихъ вещей и усмотрѣніе аналоговъ нашего сознанія, побуждаютъ насъ стать на реалистическую точку зрѣнія, сперва, правда, въ наивной формѣ ея: внѣшніе предметы не только причины и условія ощущеній и воспріятій, но и по содержанію одинаковы съ послѣдними Съ этимъ наивнымъ реализмомъ соединяется и наивный дуализмъ тѣла и души.

Однако, мы уже знаемъ, что на почвѣ механическаго объясненія природы такое наивное міросозерцаніе разлагается: чувственныя качества лишь дѣйствія внѣшнихъ предметовъ, и только „первичныя“ геометрическо-механическія свойства существуютъ реально. При этомъ, разъ во внѣшнемъ мірѣ нѣтъ ничего, кромѣ пространства и движенія, то и возникнуть изъ нихъ не можетъ ничто, кромѣ пространства и движенія. Но тогда душа изгоняется изъ матеріальнаго міра, и на ея долю остается лишь сознаніе, иными словами, тогда создается ученіе объ имматеріальной душѣ и развивается либо отрицаніе взаимодѣйствія между тѣломъ и душой, либо ученіе о психической энергіи, либо, что самое послѣдовательное, создается взглядъ на душу, какъ на особый видъ матеріи. Что же касается имматеріальнаго Божества, то, съ одной стороны, пытаются доказать его научно, а, съ другой, растутъ и сомнѣнія въ немъ.

XIX вѣкъ далъ намъ двѣ группы фактовъ: во-первыхъ,

функціональную связь между явленіями мозга и процессами сознанія и, во-вторыхъ, дарвинизмъ. Въ результатѣ развился (монистическій) матеріализмъ: тѣла простыя машины, а мозгъ и сознаніе относятся другъ къ другу, какъ органъ къ своей физіологической функціи Но матеріализмъ разбивается о фактъ сознанія: „сознаніе есть подлинное чужое тѣло въ организмѣ матеріалистическаго міросозерцанія". Тѣмъ самымъ матеріализмъ не даетъ объясненія и всей совокупности нашего опыта, ибо сознаніе есть единственно данное. Ясно, что сознаніе не есть просто движеніе атомовъ мозга, но нѣчто своеобразное. Ясно также, что явленія сознанія не дѣйствія мозговыхъ процессовъ, ибо нельзя ни логически вывести душевныя явленія изъ тѣлесныхъ, ни въ опытѣ демонстрировать ихъ всеобщую и необходимую связь въ смыслѣ возникновенія душевныхъ явленій изъ матеріальныхъ.

Самое большее, что мы можемъ допустить, это—параллелизмъ между ними въ томъ смыслѣ, что психическое и физическое являются двумя сторонами неизвѣстнаго третьяго. Основной ошибкой такого ученія является, однако, его слишкомъ общій характеръ, обусловленный безсиліемъ провести этотъ параллелизмъ въ деталяхъ Такимъ образомъ, мы приходимъ къ агностицизму, послѣднимъ словомъ котораго является абсолютный скептицизмъ, въ который неизбѣжно переходитъ всякій послѣдовательный эмпиризмъ и позитивизмъ, ограничивающійся непосредственно данными и потому не имѣющій права ни заключать къ будущему, которое всегда трансцендентно, ни опираться на прошлое, непосредственно въ настоящемъ не данное.

Въ противоположность всѣмъ этимъ направленіямъ Геймансъ развиваетъ психическій монизмъ. По мнѣнію Гейманса, возможность не только метафизики, но и всякой другой науки, въ конечномъ счетѣ связана съ непосредственной самодостовѣрностью разумнаго мышленія. Лежащій въ основѣ всякаго полаганія о внѣшнемъ мірѣ, прошедшемъ и будущемъ принципъ причинности представляется мнѣ съ принудительной очевидностью, и эта очевидность есть безспорный и неоспоримый психическій фактъ. Такимъ образомъ, критеріемъ истины является очевидность.

Въ своемъ построеніи психическаго монизма Геймансъ

исходитъ изъ положенія, что со всѣми или нѣкоторыми изъ тѣхъ возможныхъ воспріятій, которыя я считаю воспріятіями моего собственнаго мозгового процесса, находятся въ строго закономѣрной связи тѣ процессы сознанія, которые мнѣ даны непосредственно. Такимъ образомъ, всякій разъ, когда въ моемъ сознаніи отражается этотъ процессъ, идеальный наблюдатель могъ бы, при соотвѣтствующемъ приспособленіи своего органа чувствъ, почти одновременно, лишь на мгновеніе позже, имѣть воспріятіе мозгового процесса, закономѣрно связаннаго съ пресловутымъ процессомъ въ моемъ сознаніи. Иными словами, соотвѣтствующее опредѣленному процессу сознанія воспріятіе мозгового процесса получается только тогда, когда, во-первыхъ, данъ этотъ процессъ сознанія и, во-вторыхъ, выполнено опредѣленное общее условіе (именно, тотъ комплексъ реальныхъ отношеній, который можно было бы воспринять, какъ полное приспособленіе органа чувствъ идеальнаго наблюдателя). Отсюда слѣдуетъ, что процессы моего сознанія, въ связи съ воспринимаемыми какъ приспособленіе органа чувствъ идеальнаго наблюдателя отношеніями, содержатъ въ себѣ причины соотвѣтствующихъ воспріятій мозгового процесса Это и есть основная мысль психическаго монизма: нѣтъ никакого другого „перваго“ (Ihr), и то, что первое „первое“ воспринимаетъ въ зеркалѣ, есть, въ концѣ концовъ, его собственное зеркальное изображеніе. Съ этой точки зрѣнія Геймансъ освѣщаетъ и проблему психической причинности. По его мнѣнію, именно тѣ отношенія, въ которыхъ играютъ роль исключительно психическіе процессы, являются истинными причинными отношеніями. Такимъ образомъ, психическая „законность“ есть законность высшаго порядка, физическая—законность низшаго порядка, а психофизическая—промежуточная между этими двумя рядами законность. Съ этой точки зрѣнія, тѣ реальные процессы, которые являются причиной моихъ мозговыхъ явленій, даются мнѣ въ соотвѣтствующихъ процессахъ сознанія. Таковъ психическій монизмъ Геймана, доводимый имъ до панпсихизма.

Однако, Геймансъ подчеркиваетъ, что его метафизика требуетъ къ себѣ критическаго отношенія, ибо психическіе законы еще не установлены съ полной удовлетворительностью, и наука еще не сказала своего послѣдняго слова.

Міръ психическаго монизма не есть еще весь міръ: этотъ міръ слѣдуетъ понимать какъ способъ проявленія глубоко лежащей, можетъ быть, навсегда скрытой отъ нашего познанія дѣйствительности. Тѣмъ не менѣе, изъ всѣхъ данныхъ намъ законовъ сущаго ни одинъ не относится къ глубоко лежащей дѣйствительности, кромѣ психическихъ законовъ. Что же касается временнаго міра, то въ немъ господствуютъ только психическіе законы, и то, что мы называемъ физическими законами, есть не что иное, какъ частныя приложенія первыхъ, характеризуемыя принятіемъ опредѣленныхъ условій и претендующія на особую важность только вслѣдствіе нашей индивидуальной ограниченности.

4. Въ послѣднее время вопросъ объ отношеніи между наукой и философіей былъ снова разобранъ молодымъ швейцарскимъ ученымъ Павломъ Геберлиномъ въ его двухтомномъ изслѣдованіи: „Наука и Философія Ихъ сущность и ихъ отношеніе“. Въ этомъ изслѣдованіи Геберлинъ ставитъ на разсмотрѣніе проблему о возможности „міросозерцанія“, которое бы гармонически разрѣшило конфликты жизни и міровыя дисгармоніи Не минулъ ли вѣкъ великихъ философскихъ системъ? Разрѣшима ли загадка вселенной, или же надо отдаться рѣшенію частныхъ проблемъ?

Геберлинъ различаетъ два „типа“ философіи: „метафизическій“, стремящійся къ трансцендентному абсолютному, и „научный“, основывающійся на опытѣ. Разсмотримъ сперва послѣдній типъ, а для этого поставимъ предварительно вопросъ: какова природа науки?

Наука, по мнѣнію Геберлина, есть не аггрегатъ фактовъ и теорій отдѣльныхъ наукъ, но живая дѣятельность исканія и изслѣдованія, индивидуальнаго или кооперативнаго Наука есть сознательное дѣйствіе (Handlung), имѣющее цѣлью познаваніе (Erkennen). Подъ познаваніемъ же Геберлинъ понимаетъ особый видъ „переживанія“. „Я переживаю“ есть исходный пунктъ философіи Геберлина, причемъ „я“ и „переживаю“ совпадаютъ, какъ, съ другой стороны, „въ зрѣніи заключается зримое“. Научное познаваніе отличается отъ другихъ переживаній тѣмъ, что оно „бодрствующее“, „сознательное“ (рефлективное) и „теоретическое“ (не практическое и не эмоціональное). Такое „теоретическое переживаніе“, въ свою очередь, дѣлится на „первичное“ (воспріятіе,

какъ комплексъ ощущеній) и „вторичное“ (воображеніе, фантазированіе, комбинація вторичныхъ элементовъ, не вполнѣ адекватная реальности). Познаніе, какъ таковое, есть сочетаніе чувственнаго воспріятія и болѣе адекватныхъ формъ воображенія. Критеріемъ истины для вторичнаго познаванія служитъ его согласіе съ первичнымъ познаваніемъ; что же касается послѣдняго, то ошибка въ воспріятіи всегда появляется благодаря ошибочному введенію вторичныхъ элементовъ, т. е. благодаря ошибкѣ не въ воспріятіи, но въ выводѣ и интерпретаціи При этомъ „die Treue der Erkenntniswelt ist Treue unsers Erlebens, eine Art der Konstanz der Persönlichkeit“ То, что является міромъ для индивидуума есть возможность индивидуально истиннаго переживанія, и, въ духѣ подлиннаго идеализма, Геберлинъ восклицаетъ: „нѣтъ ничего болѣе дѣйствительнаго, нежели переживаніе“

Истолковывая по аналогіи съ собою тѣлесныя выраженія переживаній другихъ людей, я обнаруживаю въ этихъ переживаніяхъ извѣстное сходство, которое и является „соціальнымъ переживаніемъ“. Въ результатѣ общенія и сотрудничества отдѣльныхъ индивидуумовъ вырабатывается „групповая истина“, которая и является научной истиной. Эта истина провѣряется соціальнымъ критеріемъ (consensus omnium) и основана на „деиндивидуализаціи“, и потому никакое первичное переживаніе, какъ не могущее быть непосредственно сообщено другимъ, не входитъ въ составъ науки, которая неизбѣжно является абстракціей, гипостазируемой нѣкоторыми метафизиками въ качествѣ объективнаго міра.

Выяснивъ, что такое „научное“ познаніе, обратимся теперь къ „метафизическому“ познанію. Но раньше намъ надо дать анализъ практическаго переживанія „дѣйствія“ и „оцѣнки“. Начнемъ съ дѣйствія. Исходнымъ пунктомъ дѣйствія является „отрицательное чувствованіе“ по отношенію къ наличному переживанію, неудовлетворенность имъ. Съ дѣйствіемъ связаны представленіе о концѣ, дающемъ „положительное чувствованіе“, т. е. удовлетворенность, и „предварительная радость“ (чувство надежды), при чемъ, къ представленію о концѣ, цѣли присоединяется представленіе исполненія, реализаціи; этотъ переходъ отъ намѣренія къ осуществленію связанъ съ „напряженіемъ“.

Такимъ образомъ, дѣйствіе связано съ чувствами, но „всякое чувство есть оцѣнка", положительная или отрицательная Поэтому въ каждомъ чувствѣ и въ каждомъ дѣйствіи проявляются два влеченія, полярно противоположныя, но, тѣмъ не менѣе, неразрывно связанныя другъ съ другомъ,—влеченіе отождествиться съ чѣмъ-либо другимъ и влеченіе къ самоутвержденію. Это „Doppeleinstellung" есть Эросъ, влекущій слиться съ другимъ и, въ то же самое время, являющійся самораспространеніемъ въ высшемъ смыслѣ этого слова

Выяснивъ, что такое дѣйствіе и оцѣнка, мы можемъ теперь рѣшить проблему о возможности „міросозерцанія". Мы знаемъ уже, что и теорія, и практика предполагаютъ идеалъ, норму, истину, постоянную и пребывающую. И тамъ, и тамъ мы стремимся къ устойчивости, самоутвержденію, возвышенію, долженствованію: „мыслить, какъ должно мыслить, оцѣнивать, какъ должно оцѣнивать". Для достиженія практической нормы самое лучшее отождествиться съ болѣе великой личностью: для достиженія теоретической истины самое лучшее принять такую систему сужденій, которая наиболѣе понятна и внутренне наиболѣе связна и устойчива

„Міросозерцаніе" есть синтезъ научныхъ фактовъ и оцѣнокъ чувства Міросозерцаніе не есть ни наука, ни вѣра. Метафизика, сочетающая реальное и идеальное, есть дѣло воображенія; она читаетъ міръ цѣнностей въ мірѣ фактовъ. Мы, какъ метафизики, истолковываемъ факты, какъ символы цѣнностей, и цѣнности, какъ то, къ реализаціи чего стремится міръ фактовъ Съ этой точки зрѣнія, міръ-процессъ есть міръ-прогрессъ, и всякое наше дѣйствіе есть только одна изъ формъ реализаціи міра идеаловъ, которые одновременно присутствуютъ въ фактахъ, какъ движущія силы, и превосходятъ ихъ, трансцендентны имъ. Это и является высшей цѣлью философской страсти, и подобная „система", подобно произведенію искусства, есть дѣло всей философской личности, переживающей всякій конфликтъ во вселенной, какъ дисгармонію внутри себя, и стремящейся найти рѣшеніе въ усмотрѣніи цѣлаго, какъ самоутвержденнаго и гармоничнаго. И ясно, что только наука не можетъ дать такое міросозерцаніе, хотя, съ другой стороны, столь же ясно, что безъ нея и оно невозможно. Это міросозерцаніе имѣетъ

слишкомъ личный и индивидуальный характеръ, и, тѣмъ не менѣе, оно претендуетъ быть универсальнымъ и абсолютнымъ. Каждый истинный философъ вѣритъ, что только одна философія абсолютно истинна, и эта философія—его собственная. Большее, чѣмъ человѣческое, говоритъ его устами.

Таковъ взглядъ Геберлина на отношеніе между наукой и философіей. Въ своемъ пониманіи онъ дѣлаетъ шагъ впередъ сравнительно съ предшествующими мыслителями: философія и метафизика для него болѣе, чѣмъ наука; тѣмъ не менѣе, и философія не вѣра, и наука основывается на переживаніяхъ дѣйствующаго и чувствующаго человѣка. Но разница та, что философія—дѣло всего человѣка, а наука—абстракція.

5. Хорошее предварительное представленіе о Вундтѣ даетъ *Кенигъ*, Вундтъ, его философія и психологія, Пгр. 1902. Болѣе краткія изложенія см. *Челпановъ*, Введеніе въ философію; *Геффдингъ*, Современные философы, Пгр. 1907; *Крогіусъ*, Очеркъ философіи В. Вундта (въ сб. „Н. ид. въ фил.“, № 13). Важнѣйшія сочиненія *Вундта:* 1) *Введеніе въ философію*, Пгр. 1903; 2) Система философіи, Пгр. 1902 (пер. съ 2-го изданія; въ подлин. 3-ье изд. 1907 г.); 3) *О наивномъ и критическомъ реализмѣ*, Пгр. 1910; 4) *Essays* [2], 1906; 5) *Ethik* [4], I—III, 1912; 6) *Logik* [3], I—III, 1906—08; 7) *Die Principien d. mechan. Naturlehre*, 1910; 8) *Kleine Schriften*, I—II, 1910—1911; 9) *Reden und Aufsätze* [2], 1914; 10) *Sinnliche u. übersinnliche Welt*, 1914; 11) Очеркъ психологіи (въ подлин. 10 изд.); 12) *Основы физіологической психологіи* (въ подлин. 6 изд.); 13) *Völkerpsychologie* [3], 1911 слѣд. (на р. языкѣ первый томъ изложенъ Зѣлинскимъ въ ж. „Вопр. фил. и псих.“, 1902, а второй изданъ подъ назв. „Миѳъ и религія“).

Volkelt: 1) *Erfahrung und Denken* 1886; 2) *Die Quellen d. menschlichen Gewissheit*, 1906; 3) *Aesthetik d. Tragischen* [2], 1906; 4) *System d. Aesthetik*, I—III, 1905—14.

Heymans: 1) *Gesetze u. Elemente d. wissenschaftl. Denkens* [2], 1905; 2) *Einführung in d. Metaphysika. Grundl. d. Erfahr.* [2], 1911; 3) *Einführung in die Ethik*, 1914.

Häberlin: 1) *Wissenschaft u. Philosophie*, I—II, 1913—1914; 2) *Ueber das Gewissen*, 1915.

Къ Вундту во многомъ приближается Фридрихъ Паульсенъ: 1) *Введеніе въ философію;* 2) *Им. Кантъ;* 3) *System d. Ethik* [10], I—II, 1913 (на р. яз. есть пер. 1-го тома: Основы этики, м. 1907; 4) *Philosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus* [4], 1909. О немъ *Влонскій*, Фр. Пауль-

сенъ какъ философъ и педагогъ (въ „Вопр. фил. и псих.", 1909) и *Forsch*, Fr Paulsens philosophischer Standpunkt, 1910.

6. Для желающихъ можно указать слѣдующія темы для дальнѣйшихъ работъ:

1) *Критическій реализмъ Вундта;* 2) *Отношеніе между нравственнымъ и разсудочнымъ познаніемъ по Вундту;* 3) *Ученіе В. о субстанціи* 4) *Понятіе психической причинности у В.* Philos. Studien, X; Grundriss d. Psychol., §§ 23-24; Grundzuge d. physiol. Psychol. III ⁵, 778 слѣд.), 5) *Духъ и природа у В.* (Syst. d. Philos. II, 6, I); 6) *Ученіе В. и Канта объ идеяхъ;* 7) *Онтологическая идея у В.* 8) *Научныя гипотезы и метафизика у В.* Syst. d. Philos. I, 4, I, III; Philos. Stud. XIII; Logik); 9) *Ученіе В. о формахъ развитія общаго духа;* 10) *Нюансы метафизики В.* (разныя изд. Syst. d. Philos. и Sinnl. u. übersinnl. Welt). 11) *Критика матеріализма у Паульсена;* 12) *Метафизика Канта въ изображеніи Паульсена* (ср. Goldschmidt, Fur Immanuel Kant, 1901); 13) *Панпсихизмъ Паульсена и теорія параллелизма П., В. и Фехнера.* 14) *Теорія актуальности у Паульсена, В. и Фехнера.* 15) *Волюнтаризмъ въ философіи Вундта, Паульсена и Шопенгауэра* 16) *Эволюціонизмъ въ этикѣ П. и В.*, 17) *Роль теоріи познанія въ системѣ П. и В;* 18) *Что общаго между В. и П.?* 19) *Предшественники Паульсена.* 20) *Самодостовѣрность* (Selbstgewissheit) *сознанія у Фолькельта и его предшественниковъ,* 21) *Понятіе „опыта" у Ф;* 22) *Понятіе „мышленія" у Ф.*, 23) *Ученіе Ф. о транссубъективномъ минимумѣ.* 24) *Взгляды Ф. на метафизику.* 25) *Ср. взгляды Ф. и Рcandпя на философію, какъ жизнепониманіе;* 26) *Трагическое въ міропониманіи Ф;* 27) *Дайте рефератъ о полемическихъ мѣстахъ въ работахъ Ф.* 28) *Сравните ученіе Ф. и В. объ отношеніи научныхъ гипотезъ къ метафизикѣ;* 29) *Теорія познанія въ пониманіи Гейманса;* 30) *Факты естеств. мышленія и объясненія ихъ у Г.* 31) *Критика матеріализма у Г.;* 32) *Метафизика и наука у В., Ф. и Г;* 33) *Ученіе о псих. причинности у В., Г. и П;* 34) *Психическій монизмъ Г. и панпсихизмъ П;* 35) *Ученіе Г. о предметѣ нравственнаго сужденія;* 36) *Роль „переживанія" у Геберлина и Фолькельта;* 37) *Познаваніе и дѣйствіе у Геберлина;* 38) *Отношеніе міросозерцанія къ наукѣ по Г.;* 39) *Что общаго у Г. и Мюнстерберга?* 40) *Понятіе міросозерцанія у Г. и Фолькельта.*

VII. Панлогизмъ въ англо-итальянской метафизикѣ.

1 Если мы желаемъ познакомиться съ метафизикой въ ея наиболѣе яркихъ формахъ, то намъ надо разстаться съ Германіей, страной, гдѣ болѣе всего процвѣтаетъ теорія или критика познанія и гдѣ сейчасъ сравнительно такъ мало метафизическаго творчества. Духъ величайшаго изъ метафизиковъ XIX в., Гегеля, переселился въ другія страны и, прежде всего, въ Англію и Италію.

Послѣдняя четверть XIX в. въ Англіи характеризуется реакціей противъ традиціоннаго англійскаго эмпиризма Локка, Юма, Милля, Бэна и отчасти Спенсера Во главѣ этого движенія сталъ оксфордскій профессоръ Томасъ Гилль Гринъ (1836—1882), вліяніе котораго на современную англійскую философію надо признать огромнымъ.

Гринъ исходитъ изъ критики Юма. По мнѣнію Грина, отождествляя опытъ съ ощущеніемъ, Юмъ неизбѣжно долженъ былъ, какъ сенсуалистическій эмпиристъ, прійти къ скептицизму, потому что ощущеніе, какъ таковое, не включаетъ въ себя связи между ощущеніями. Стоя на почвѣ эмпиризма, нельзя обосновать ни причинность, ни субстанціальность, ни пространство и время. Вотъ почему Юмъ былъ правъ, когда считалъ, съ точки зрѣнія эмпиризма, всѣ эти понятія лишь фикціями. Правда, эволюціонисты пытаются объяснить пресловутыя апріорныя, врожденныя понятія наслѣдственностью, но ясно, что познаніе не можетъ выводиться изъ эволюціи нашихъ органовъ и нашей нервной системы. Сознаніе первично, и сама нервная организація именно отъ сознанія получаетъ форму пространства и времени и подводится подъ категоріи вещи и причинности.

Основная ошибка эмпиризма, по мнѣнію Грина, состоитъ въ томъ, что познаніе нельзя свести исключительно къ впечатлѣніямъ или чувствамъ (ощущеніямъ). Познаніе есть извѣстное *отношеніе* между чувствами. Когда критика познанія ставитъ проблему реальности, то она спрашиваетъ не о томъ, испытывается ли данное чувство, такъ какъ, конечно, всякое испытываемое чувство реально. Проблема реальности состоитъ въ иномъ: являются ли сознаваемыя нами отношенія дѣйствительными или кажущимися? Дѣло въ томъ, что

безотносительное есть ничто, реальное же всегда указываетъ на что-либо, отличное отъ даннаго: чувство выходитъ за свои предѣлы, есть чувство чего-нибудь, есть чувствуемое отношеніе, есть чувство въ связи съ другими чувствами

Итакъ, всякій опытъ есть сознаніе отношеній. Въ немъ, въ любомъ опытѣ, мы выходимъ за предѣлы даннаго чувства и, слѣдовательно, заключаемъ къ нечувственному Сознаніе есть не результатъ опыта, но условіе возможности его. Какъ полная система отношеній, оно для насъ является идеей въ кантовскомъ смыслѣ слова Наше индивидуальное сознаніе, движущееся къ этому полному сознанію и страдающее пробѣлами, образуетъ нашъ субъективный міръ, въ то время какъ общее, полное сознаніе является объективнымъ единствомъ міра.

Итакъ, анализируя нашъ опытъ съ точки зрѣнія проблемы реальности, мы приходимъ къ отрицанію эмпиризма: сознаніе реальнаго факта есть сознаніе отношенія Такимъ образомъ, не чувство, но мышленіе является той дѣятельностью, при помощи которой познаются реальные объективные факты. Придя къ понятію индивидуальнаго самосознанія, какъ условія реальности опыта, мы видимъ, далѣе, что наше индивидуальное самосознаніе есть лишь чувственное ограниченіе общаго мірового самосознанія, которое и образуетъ объективный реальный міръ. Этотъ міръ есть единая вѣчная и полная абсолютная дѣятельность, есть абсолютное самосознаніе. Порожденіемъ этой абсолютной мысли и является реальный міръ. Когда мы проявляемъ въ области теоретической мышленіе и въ области практической любовь, мы стремимся преодолѣть нашу чувственно - индивидуальную ограниченность и приблизиться къ абсолютному самосознанію.

Впрочемъ, Грина нельзя назвать правовѣрнымъ гегельянцемъ. Съ Гегелемъ Гринъ соглашается въ томъ, что объективный міръ въ его дѣйствительной полнотѣ есть мысль, что мысль и бытіе должны быть отождествляемы. Точно также Гринъ согласенъ съ Гегелемъ и въ томъ, что рѣчь должна итти не о субъективномъ идеализмѣ, но объ объективномъ. Однако, въ своемъ объективномъ идеализмѣ Гринъ идетъ гораздо дальше, нежели Гегель. По мнѣнію Грина, и Гегель повиненъ въ субъективномъ идеализмѣ, считая возможнымъ непрерывный переходъ отъ субъективной рефлек-

сіи къ абсолютной идеѣ, тогда какъ, на самомъ дѣлѣ, природа той мысли, которую Гегель объявляетъ природой вещей, должна быть познана черезъ анализъ объективнаго міра, а не черезъ рефлексію надъ субъективными процессами индивидуальнаго интеллекта. Мы не должны отождествлять, подобно Гегелю, абсолютное съ субъективной мыслью Но, кромѣ этого, Гринъ отличается отъ Гегеля еще и тѣмъ, что у Грина абсолютное обладаетъ самосознаніемъ, тогда какъ Гегель какъ-разъ предостерегаетъ противъ этого

Болѣе правовѣрными гегельянцами, нежели Гринъ, являются Принсипалъ и Эдвардъ Кэрды Какъ и Гринъ, они признаютъ, что ни организація, ни что-либо иное не могутъ быть поняты, какъ имѣющія такое существованіе, которое не предполагало бы мысли: первоначальность мысли или конечное единство мысли и бытія есть положеніе, сомнѣваться въ которомъ невозможно Но Принс Кэрдъ является болѣе гегельянцемъ въ томъ смыслѣ, что онъ идетъ къ абсолюту не отъ „непзмѣннаго порядка отношеній“, какъ это дѣлаетъ Гринъ, но отъ своего индивидуальнаго сознанія. Именно, въ мысли я имѣю силу превосходить мою собственную индивидуальность и противоположный ей міръ объектовъ и вступать въ идею, которая ихъ объединяетъ или охватываетъ. Когда я мыслю самого себя, мое собственное индивидуальное сознаніе и внѣшній міръ объектовъ, то я въ то же время молчаливо мыслю болѣе широкую мысль, объемлющую ихъ всѣхъ. Эта мысль или самосознаніе есть единство всѣхъ субъектовъ и объектовъ мысли. Это, по мнѣнію Кэрда,—„самосознательное и интеллигибельное цѣлое“. Приписываніе ему самосознанія сближаетъ его съ Гриномъ.

Въ настоящее время наиболѣе видными представителями англійскаго гегельянства можно считать Ioachim и Макъ-Тэйгарта (Mc-Taggart). Ioachim, какъ и Гринъ съ Кэрдомъ, исходитъ изъ ученія о единствѣ, которое онъ представляетъ какъ „систематическую связь“ или „вполнѣ индивидуальнымъ самодовлѣющимъ значимымъ цѣлымъ“ (completely individual, self-sustained, significant whole). Какъ идеалистъ, онъ понимаетъ подъ идеальнымъ опытомъ не просто систематическую цѣльную совокупность вещей, но такую совокупность, которая сознается и постигается Абсолютная идея Гегеля превращается у него въ „абсолютное самоосуществленіе, аб-

солютно самодовлѣющее значеніе" „единаго и только единаго", которое Іоахимъ, однако, мыслитъ какъ „конкретное единство" Такимъ образомъ, истина является систематической связью, значимымъ цѣлымъ, которое отождествляется съ организованнымъ индивидуальнымъ опытомъ, самоосуществляющимся (self-fulfilling) и самоосуществленнымъ Ясно, что такимъ опытомъ можетъ быть одно и только одно: только одно значимое цѣлое, значеніе котораго самодовлѣюще Ясно также, что для человѣческаго познанія это является лишь идеаломъ, который никогда не можетъ стать дѣйствительностью во всей своей полнотѣ

Подобно Грину, и Макъ-Тэйгартъ, идя отъ анализа отношенія, какъ интеллектуальной функціи, приходитъ къ сознанію, сперва индивидуальному, а потому единому, но „единство есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, цѣлое, частями котораго являются индивидуумы, и, такимъ образомъ, оно вполнѣ присутствуетъ въ каждомъ индивидуумѣ", и „это отношеніе между индивидуумами и цѣлымъ, есть то особое отношеніе, единственнымъ извѣстнымъ для насъ примѣромъ котораго является сознаніе" Это всеобъемлющее единство есть „das Unbegreifliche, weil es der Begriff selbst ist", и всякая истина, всякое добро только искаженная тѣнь его абсолютнаго совершенства Однако, хотя все проистекаетъ изъ него, и всякая реальность раціональна и правомѣрна, тѣмъ не менѣе, Макъ Тэйгартъ, какъ и Кэрдъ, предостерегаетъ отъ увлеченія діалектикой Гегеля въ примѣненіи къ натурфилософіи и исторіи: „только въ очень немногихъ случаяхъ, при чемъ и въ нихъ съ большой ненадежностью".

2. Кромѣ англо-саксонскихъ мыслителей, Гегель сильно вліяетъ и на итальянскую философію. Путь къ такому вліянію Гегеля на итальянцевъ былъ облегченъ существованіемъ въ Италіи особаго философскаго направленія, т. наз. онтологизма. Предтечей онтологизма былъ Антоніо Розмини (1797—1855), Розмини въ одинаковой мѣрѣ возстаетъ какъ противъ сенсуализма, такъ и противъ, по его мнѣнію, субъективнаго идеализма Канта. По мнѣнію Розмини, непредвзятое самонаблюденіе даетъ намъ умственную интуицію идеи чистаго и неопредѣленнаго идеальнаго бытія. Но всю истину, все царство идей мы не въ силахъ охватить: мы приближаемся къ нему лишь постепенно и отчасти въ нашемъ познаніи,

подводящемъ данныя ощущеній подъ эту идею чистаго неопредѣленнаго бытія. Поэтому и познаніе Бога—отрицательное, неопредѣленное, доступное не рефлексіи и не непосредственной интуиціи, но только вѣрѣ Рефлексія лишь постепенно и относительно подводитъ насъ къ ens realissimum, и лишь постепенно хаосъ чувственныхъ ощущеній освѣщается свѣтомъ абсолютно-истинной идеи бытія.

Главнымъ представителемъ „онтологическои“ философіи является Винченцо Джоберти (1801—1852). Джоберти возстаетъ противъ психологизма, въ которомъ обвиняетъ и Розмини У Розмини не ясно, чѣмъ является его идея неопредѣленнаго и чистаго возможнаго бытія, является ли она продукціей Сущаго или же она относится къ самому Сущему Въ послѣднемъ случаѣ „нашъ духъ, имѣя объектомъ непосредственной интуиціи идеальное сущее, долженъ необходимо имѣть нѣкоторую интуицію Бога, ибо всѣ свойства или принадлежности Бога не отличаются реально отъ божественной природы“. Въ первомъ же случаѣ и первая истина есть нѣчто относительное: „все сотворенное субъективно въ сравненіи съ безусловно истиннымъ и не можетъ быть признано по истинѣ объективнымъ, даже если помѣщать его внѣ человѣческаго духа“. Въ общемъ, ученіе Розмини о познаніи Бога грозитъ скептицизмомъ: „говорить, что Богъ не есть принципъ всего познаваемаго, значитъ то же самое, что отрицать за Богомъ значеніе абсолютнаго принципа“.

Философія, по мнѣнію Джоберти, должна исходить не изъ психологическаго наблюденія, но изъ онтологическаго постулата (primo ontologice): „я называю первымъ психологическимъ первую идею и первымъ онтологическимъ—первую реальность, но такъ какъ первая идея и первая реальность, по моему мнѣнію, совпадаютъ, то двѣ первичности на самомъ дѣлѣ образуютъ одну, эту единую первичность я называю первымъ философскимъ“ Это первое философское есть синтезъ Идеи съ Сущимъ, или сущая Идея Исходнымъ пунктомъ идеальной формулы перваго философскаго является реальное Сущее, „Сущее есть“. Въ родствѣ съ понятіемъ Сущаго стоитъ понятіе существованія, которое „есть собственная реальность дѣйствительной субстанціи, произведенной другою, отличною отъ нея субстанціею, раньше со-

державшею ее въ возможности, поскольку послѣдняя субстанція была способна ее произвести". Итакъ, вторымъ членомъ идеальной формулы перваго философскаго является существованіе. Какова же связь между существованіемъ и Сущимъ? Синтезируя принципъ достаточнаго основанія съ понятіемъ подлиннаго Сущаго, мы получаемъ идею творенія. Итакъ, идеальная формула философскаго перваго такова: Сущее творитъ существующее.

Эта идеальная формула является содержаніемъ одновременно и первоначальной интуиціи, и первоначальной онтологической рефлексіи. Въ интуиціи человѣкъ слышитъ голосъ Божій: Ego sum. А человѣческая рефлексія надъ интуиціей: „Tu es" опознаетъ: „Qui es". Духъ видитъ творческій актъ въ Сущемъ, и непосредственное воспріятіе міра и себя самого есть постоянная интуиція непрерывнаго творенія. Реальное и идеальное, созданіе и опознаніе міра совпадаютъ въ Сущемъ; знаніе и бытіе суть два аспекта одного и того же. „Формула столь же безмѣрна, сколь безмѣрно знаніе, съ одной стороны, и дѣйствительность—съ другой". Она обнимаетъ всѣ области знанія и всю дѣйствительность.

У Джоберти Богъ является первымъ діалектикомъ, и принципъ творенія представляетъ собою нитяную основу всей ткани внутренней діалектики. Трансцендентное есть то, что создаетъ возможность движенія и дѣлаетъ ограниченность человѣка подвижной. Всякій прогрессъ состоитъ въ томъ, что природа преодолѣваетъ себя при посредствѣ сверхприроды. Сверхприрода для человѣка есть сверхчеловѣкъ, или пресуществленіе человѣка, второе твореніе. Человѣкъ есть активный участникъ этого цикла творенія. Въ общемъ „Твореніе есть явленіе или откровеніе Бога, ибо міръ выражаетъ Идею. Но міръ есть откровеніе не только извнѣ, но и извнутри. Онъ открываетъ Идею не только духамъ, составляющимъ часть его, но и самому себѣ... Міръ, слѣдовательно, есть самостоятельная сфера откровенія, in se virtualiter reflectens, т. е. нѣчто самооткрывающееся".

Эпигономъ итальянскаго онтологизма является Теренціо Маміани (1799—1885). По мнѣнію Маміани, человѣческій умъ обладаетъ непосредственной интуиціей сущаго, какъ абсолютнаго единства и основы бытія и истины. Какъ-бы отзвуками его для человѣческаго познанія являются идеи, кото-

рыя нашъ умъ открываетъ въ себѣ, какъ внѣчувственные предметы познанія, какъ критеріи истинности и объективности. Познаніе сущности и смысла идей является основной задачей философіи.

3. Самымъ сильнымъ противникомъ онтологизма въ Италіи выступилъ Бертрандо Спавента (1838—1882). Уличая Джоберти въ рядѣ противорѣчій и непослѣдовательностей, Спавента указываетъ, что наиболѣе удачныя достиженія Джоберти являются лишь предвосхищеніями философіи Гегеля. Провинціальная и ультраклерикальная философія Джоберти, по мнѣнію Спавенты, уже устарѣла съ появленіемъ Гегеля.

Спавента гегельянецъ, но гегельянство его столь же оригинально, какъ и гегельянство англійскихъ мыслителей. Спавента не прельщается въ гегельянствѣ ни діалектическимъ методомъ, ни ученіемъ объ идеѣ, ни гегелевскимъ детерминизмомъ. Все свое вниманіе Спавента сосредоточилъ на ученіи о субъектѣ, абсолютномъ духѣ, понимая подъ послѣднимъ „абсолютное отношеніе, въ которомъ находятъ свое послѣднее отождествленіе всѣ вещи“.

Ученикомъ Спавенты является Бенедетто Кроче. Какъ и Спавента, Кроче не вполнѣ сочувственно относится къ діалектикѣ противоположностей Гегеля. По мнѣнію Кроче, въ основаніи бытія и духа лежитъ не противорѣчіе, а различіе. Поэтому противорѣчіе можетъ быть двигателемъ познанія, но вовсе не является основнымъ принципомъ бытія и духа. Бытіе и универсальный духъ, содержащій въ себѣ бытіе, являются единствомъ безчисленнаго количества связанныхъ между собою различій во всемъ ихъ своеобразіи. Діалектика противоположностей должна быть замѣнена діалектикой различій въ ихъ синтезѣ („синтетическая классификація, а не контрадикторная градація“). Только такая философія, въ качествѣ идеальной исторіи духа, въ состояніи исчерпать едино-различное бытіе—духъ во всемъ его конкретномъ богатствѣ.

Абсолютный и единый духъ открывается въ философіи подъ различными аспектами, прежде всего, теоретическимъ и практическимъ, которые, въ концѣ концовъ, есть тождество—слово дѣла и дѣло слова. Въ свою очередь теоретическая сторона Духа проявляется въ моментахъ эстетической

интуиціи и чистаго понятія, при чемъ интуиція и понятіе суть аспекты одного и того же теоретическаго духа. Разница лишь въ томъ, что интуиція (и слово) является первичнымъ откровеніемъ духа, тогда какъ чистое понятіе получаетъ содержаніе отъ интуиціи и, оформивъ интуицію, даетъ воспріятіе чистаго понятія въ интуиціи. Это воспріятіе реализуется въ исторіи, которая и есть реализація абсолютнаго духа. Логика является философіей философій, теоретически выражая абсолютный духъ, какъ систему категорій, какъ категорію категорій, ибо абсолютный духъ (подъ аспектомъ теоретическимъ) и есть логика, какъ ученіе о категоріяхъ.

Воспріятіе чистаго понятія въ интуиціи, т. е. духовное воспріятіе, является матеріаломъ для практической дѣятельности духа, обнаруживаясь въ полезномъ и нравственномъ (экономика и этика). Но раздѣльное трактованіе этихъ сторонъ практическаго, равно какъ и обособленіе теоретическаго отъ практическаго, имѣетъ лишь абстрактное значеніе. На самомъ дѣлѣ все это все время переходитъ другъ въ друга. „Абсолютный духъ есть абсолютный и безконечный круговоротъ аспектовъ“. Въ истинной философіи объединяются всѣ основныя различія теоріи и практики, раціонализма и интуитивизма, субъективизма и объективизма и т. п., и изъ нея всѣ они гармонично развиваются.

По мнѣнію Кроче, только философія и исторія, какъ реализація теоретическаго абсолютнаго духа, являются истинно теоретическими науками, развивающими жизнь понятія Остальныя же науки, оперирующія фикціями, абстракціями и стенографическими формулами, имѣютъ лишь утилитарный характеръ и относятся къ экономикѣ. Какъ и англійскіе гегельянцы, Кроче возстаетъ противъ попытки Гегеля связать эти науки съ логикой.

4. Величайшимъ современнымъ англійскимъ метафизикомъ является Фрэнсисъ Гербертъ Брэдли, философія котораго находится также въ большомъ родствѣ съ интеллектуализмомъ Гегеля.

Первымъ выдающимся произведеніемъ Брэдли были его „Этическіе Этюды“. Въ этихъ этюдахъ Брэдли исходитъ изъ критики ученія эмпиристовъ о сознаніи. По мнѣнію Брэдли, мы не должны, подобно Юму и Дж. Ст. Миллю, опредѣлять

сознаніе, какъ простую „коллекцію“ идей: при такомъ пониманіи сознанія возможность самосознанія остается необъясненной. Сознаніе, поэтому, есть нѣчто большее; оно предполагаетъ личность, „я“. Это „я“ стремится осуществиться, стать цѣльнымъ и законченнымъ. Такое стремленіе „я“ къ гармоническому и законченному единству является сущностью нравственнаго стремленія Но, съ другой стороны, наше и познавательное стремленіе направлено на то, чтобы мыслить бытіе связнымъ и законченнымъ цѣлымъ. Съ этой точки зрѣнія между нашимъ нравственнымъ и нашимъ теоретическимъ стремленіемъ существуетъ полная связь. Именно, поскольку мы не можемъ сами стать законченнымъ цѣлымъ, постольку мы можемъ сдѣлать себя частью большаго законченнаго цѣлаго; съ другой стороны, поскольку меньшее цѣлое включаетъ въ себя противорѣчіе, мы можемъ мыслить большее цѣлое. Мы не чувствовали бы противорѣчія въ насъ самихъ, вызываемаго недостаткомъ какъ внутренней гармоніи, такъ и недостаткомъ гармоніи съ внѣшними отношеніями, если бы мы не были бы цѣлымъ и не сознавали бы этого. Въ насъ уже находится критерій низшаго и высшаго, основанный на степени нашего самосуществленія, т. е. на степени достигнутой гармоніи.

Основнымъ метафизическимъ произведеніемъ Брэдли является его метафизическій трактатъ: „Явленіе и реальность“. Въ этомъ сочиненіи Брэдли подвергаетъ анализу тѣ критеріи, при помощи которыхъ мы могли бы различать какъ реальность въ противоположность явленію, такъ и различныя степени реальности. Правда, Брэдли предвидитъ возраженія. Прежде всего, является вопросъ, насколько возможна подобная задача. По мнѣнію Брэдли, на этотъ вопросъ нельзя отвѣтить до установленія критерія для различенія реальности отъ явленія: только тогда мы можемъ дать отвѣтъ. Но возникаетъ и другой вопросъ: стоитъ ли вообще стараться рѣшить эту задачу? какую это имѣетъ цѣнность? По мнѣнію Брэдли, даже если бы въ результатѣ получился бы скептицизмъ, то и тогда это имѣло бы цѣнность въ смыслѣ избавленія отъ ортодоксальнаго богословія и матеріализма.

Самъ Брэдли считаетъ потребность въ метафизикѣ неустранимой. Мы всѣ чувствуемъ, что что-то влечетъ насъ

за предѣлы повседневныхъ фактовъ, что въ насъ есть нѣчто высшее, благодаря которому мы соприкасаемся съ чѣмъ-то сверхчувственнымъ: „Для нѣкоторыхъ натуръ интеллектуальное стремленіе къ постиженію бытія является важнѣйшимъ путемъ познанія божества. Тамъ, гдѣ есть сильное чувство, метафизика является своимъ собственнымъ оправданіемъ".

Итакъ, приступаемъ къ дѣлу. Подвергая анализу естественно-научныя понятія матеріи, пространства, времени и энергіи, мы наталкиваемся на рядъ противорѣчій, которыя возникаютъ, когда мы пробуемъ въ ихъ терминахъ мыслить самую сущность бытія. Эти понятія хорошо опредѣляютъ взаимоотношенія и связи вещей, но ничего не говорятъ о самихъ вещахъ, объ истинной сущности бытія. Эти относительныя понятія просто вспомогательныя понятія, рабочія идеи. Но если такъ, тогда дѣло естествознанія и дѣло метафизики—совершенно различныя области: естествознаніе не можетъ быть метафизикой, и у метафизики не можетъ быть столкновенія съ естествознаніемъ.

Обращаясь, далѣе, къ анализу „я", мы обнаруживаемъ, что и наше „я" есть нѣчто измѣняющееся, и въ немъ существуютъ противоположности, различія и отношенія. Наше „я" вовсе не является цѣльнымъ и неизмѣннымъ, хотя, конечно, единство и многообразіе въ немъ несравненно тѣснѣе связаны, нежели въ внѣшнемъ предметѣ. Слѣдовательно, и психологія точно также не можетъ быть метафизикой. Понятіе души столь же абстрактно, какъ и понятіе тѣла, и психологическій идеализмъ столь же (точнѣе, почти столь же) несостоятеленъ, какъ и естественно-научный матеріализмъ.

Основнымъ понятіемъ философіи Брэдли является понятіе „опыта". Идеальный опытъ обладаетъ, съ одной стороны, всеобъемлющимъ содержаніемъ, а, съ другой, цѣльностью и гармоніей, единствомъ. Мы, конечно, не можемъ конструировать единый всеобъемлющій опытъ, но, тѣмъ не менѣе, всякій нашъ опытъ стремится къ нему, какъ къ идеалу. Однако, въ нашемъ опытѣ всегда остается противорѣчіе между объемомъ и гармоніей, самосогласованностью опыта. Это противорѣчіе получается вслѣдствіе нашей ограниченности: внѣшнія условія нарушаютъ въ насъ внутреннюю связь. Лишь безконечное абсолютное существо можетъ быть вполнѣ

гармоничнымъ. Дисгармоніи опыта изчезаютъ лишь по мѣрѣ расширенія его Особенно время дѣлаетъ насъ ограниченными и мѣшаетъ намъ достичь гармоническаго цѣлаго. Поэтому оно не можетъ относиться къ абсолютному, которое неизмѣнно и не знаетъ исторіи.

Итакъ, наша мысль стремится къ высшему Но къ нему стремится и наша практическая дѣятельность, стремящаяся устранить дисгармоніи горя и неудовлетворенности („каждое неудовлетворенное стремленіе есть неосуществленная мысль"). Вся наша личность стремится къ тому, что выше личности, и это всеобъемлющее высшее единство включаетъ въ себя теряющееся въ немъ наше „я"

Наше знаніе ничтожно по сравненію съ бытіемъ. Самыя высшія наши истины — условныя, относительныя истины, хотя мы, правда, можемъ различать среди нихъ, въ свою очередь, низшія и высшія истины. Точно также и религія представляетъ высшее съ помощью опытныхъ представленій. Дисгармонія, несовершенство, неудовлетворенность, и стремленіе—нашъ удѣлъ. Критеріемъ реальности является „полный опытъ", но путь нашей мысли относителенъ. Мы шагъ за шагомъ идемъ все выше и выше въ нашей неудовлетворенности, потому что мы все время вращаемся въ мірѣ фикцій и практическихъ компромиссовъ и стоимъ передъ массой неразрѣшимыхъ проблемъ. Но каждая ступень, на которую мы подымаемся, тѣмъ не менѣе, обладаетъ своей истиной и есть высшее по сравненію съ низшей ступенью.

Брэдли—яркій антиволюнтаристъ: „То, что мы знаемъ, какъ волю, предполагаетъ отношеніе и процессъ и въ то же время непримиренную дисгармонію элементовъ Это же самое можно сказать про энергію или актуальность и т. п.". На такомъ понятіи, какъ воля, нельзя строить метафизику: „нѣтъ подлиннаго опыта о чемъ-либо, подобномъ активности" (there is no original experience of anything like activity". Такимъ образомъ, абсолютное является „непсихологическимъ субъектомъ". Въ психологіи, какъ и въ естествознаніи, „относительный путь мышленія—нѣчто, приводимое въ движеніе, посредствомъ аппарата терминовъ и отношеній — можетъ дать явленіе, а не истину".

Стоя на чисто интеллектуалистической точкѣ зрѣнія, Брэдли возстаетъ противъ отождествленія абсолюта съ Бо-

гомъ. Эта мысль подробно обосновывается имъ въ позднѣйшихъ „Опытахъ объ истинѣ и реальности“, которыя какъ-бы служатъ комментаріемъ къ „Явленію и реальности“. По мнѣнію Брэдли, понятіе Бога является чисто религіознымъ и практическимъ понятіемъ, тогда какъ между абсолютомъ и конечной волей никакого практическаго отношенія нѣтъ. Всякая религія стоитъ предъ дилеммой: или Богъ совершененъ—въ несовершенной религіи, или Богъ благъ, но ограниченъ. Иными словами, если Богъ совершененъ, то и религія должна быть лишена противорѣчій, но, поскольку религія лишена противорѣчій, Богъ ограниченъ Религіозныя истины таковы, какъ и другія: онѣ служатъ нашимъ низшимъ или высшимъ религіознымъ нуждамъ. Личный Богъ, слѣдовательно, отнюдь является конечнымъ понятіемъ не для метафизики, но для религіи.

Еще рѣзче выступаетъ противъ волюнтаризма ученикъ Брэдли А Е Тэйлоръ (Taylor). По мнѣнію Тэйлора, активность не можетъ быть абсолютно высшимъ, потому что активность всегда предполагаетъ сопротивленіе. Тэйлоръ, какъ и Брэдли, считаетъ вообще эмпирическій міръ, данный во времени и пространствѣ, полнымъ противорѣчій, потому что время и пространство и для него только явленія. Мы, по его мнѣнію, или должны совершенно произвольно отказаться въ опредѣленный моментъ отъ „безконечнаго регресса“, признавъ, что пространство и время состоятъ изъ недѣлимыхъ частей, или же мы должны утверждать, что абсолютный опытъ является суммой безконечныхъ рядовъ. Это противорѣчіе уничтожается лишь тогда, когда мы принимаемъ, что пространство и время лишь феномены: „пространство и время, будучи нашими собственными построеніями, реально не существуютъ ни какъ конечные, ни какъ безконечные ряды, но бываютъ тѣмъ или другимъ, смотря по цѣлямъ, для которыхъ мы пользуемся нашими построеніями“. Сами по себѣ, они двухсмысленны, и эта двухсмысленность (ambiguity) снимается и превосходится лишь въ „абсолютномъ опытѣ“, хотя мы, съ нашей ограниченной точки зрѣнія, не можемъ точно сказать, какъ это дѣлается. Такимъ образомъ, и Тэйлоръ приходитъ къ понятію „сверхъотносительнаго“ вида опыта.

5. Интеллектуализмъ Грина и Брэдли вызвалъ усилен-

ную критику, во время которой обнаружились слабыя мѣста гегелевскаго панлогизма. Необходимо было выступить съ защитою, и однимъ изъ наиболѣе удачныхъ защитниковъ въ настоящее время считается Б. Бозанкетъ.

По мнѣнію Бозанкета, міръ есть связная система вещей и лицъ, одна и та же для даннаго лица въ различное время и для различныхъ умовъ въ одно и то же данное время, но, тѣмъ не менѣе, существующая для каждаго въ средѣ его индивидуальнаго сознанія. Такимъ образомъ, объективное есть то, что мы принуждены мыслить для того, чтобы согласовать наше сознаніе съ самимъ собою Съ другой стороны, эти наши „объективные“ міры отдѣльныхъ людей должны находиться въ соотвѣтствіи между собою. Міръ есть взаимносоотнесенное цѣлое, а знаніе, какъ мысленная конструкція дѣйствительности, есть та среда, въ которой міръ какъ нѣкоторое взаимносоотнесенное цѣлое, существуетъ для насъ. Знаніе всегда есть сужденіе, конструирующее для насъ дѣйствительный міръ. Это конструированіе дѣйствительнаго міра означаетъ интерпретацію или расширеніе при помощи того, что мы должны мыслить, нашего наличнаго воспріятія. Послѣднее мы считаемъ принадлежащимъ къ единой системѣ, согласованной съ собою и съ тѣмъ, что дѣйствуетъ на насъ принудительно въ чувственномъ воспріятіи. Мы считаемъ его объективнымъ въ томъ смыслѣ, что его части дѣйствуютъ другъ на друга независимо отъ нашей индивидуальной аппрегензіи, и что мы должны мыслить ихъ такимъ образомъ. Самый же процессъ мысленной конструкціи дѣйствительнаго міра является всегда процессомъ обнаруженія цѣлаго въ его частяхъ, т е. тождества въ его различіяхъ. Какъ таковая, вселенная есть раціональная система.

Пока мы не замѣчаемъ въ логикѣ Бозанкета особенно оригинальныхъ ученій. Значеніе Бозанкета проявляется со всей силой тамъ, гдѣ онъ трактуетъ о наиболѣе трудной для панлогизма проблемѣ—проблемѣ индивидуальности. Въ самомъ дѣлѣ, думаютъ критики, панлогизмъ угрожаетъ опасностью реальности конечнаго существа, и даже индивидуальное самосознаніе, скорѣе, оказывается дефектомъ, нежели ключомъ къ вселенной. Но, по мнѣнію Бозанкета, такія опасенія неосновательны Конечное существо въ актѣ самосознанія превосходитъ себя, и эта трансцендентность сама есть часть

безконечнаго и служитъ его совершенству. Самосознаніе, какъ элементъ различія, является существенной частью міра, какъ цѣлаго, какъ единство различій. Съ этой точки зрѣнія Бозанкетъ и подходитъ къ темѣ своей работы: „Цѣнность и судьба индивидуума“. Въ первой части этой работы онъ разбираетъ проблему образованія душъ Подобно тому, какъ Гегель видѣлъ въ міровой исторіи процессъ дохожденія абсолюта до своего самосознанія, такъ и Бозанкетъ учитъ о положительномъ началѣ цѣлостности или индивидуальности, обнаруживающемся въ рядѣ формъ, каждая изъ которыхъ представляетъ его въ большей или меньшей степени. Но критики панлогизма указываютъ, что панлогизмъ не даетъ мѣста иниціативѣ индивидуума, который какъ-бы сводится къ простой репродукціи всеобщаго сознанія: только волюнтаризмъ, по мнѣнію критиковъ, можетъ вывести изъ этого тупика. Однако, воля сама есть проблема. Дѣлать починъ, это значитъ полагать нѣчто такое, что попадаетъ, если можно такъ выразиться, въ приготовленное для него мѣсто, такъ что оно становится „неизбѣжнымъ“. Какъ же это происходитъ? Дѣло въ томъ, что и для панлогизма единство мысли и реальности „скорѣе въ умѣ, чѣмъ до него“ и скорѣе принципъ цѣлаго, которое представляетъ свои теперешнія содержанія воплощенными лишь недостаточно. Поэтому, съ точки зрѣнія дефектной иниціативной силы, именно это, именно ея дефектъ и является источникомъ стремленій и усилій. Такъ объясняется возникновеніе иниціативы.

Слѣдующая часть трактуетъ о случайностяхъ и трудностяхъ конечнаго существа. По мнѣнію Бозанкета, вспоминающаго здѣсь, между прочимъ, уже извѣстную намъ теорію ограниченнаго Бога, если ограниченность необходима для совершенства цѣлаго, то страданіе является какъ-бы признакомъ сопротивленія и противорѣчія въ конечномъ. Религія Креста служитъ наилучшимъ аргументомъ въ пользу раціоналистическаго оптимизма. Страданіе и зло занимаютъ ограниченное мѣсто и являются подчиненнымъ факторомъ въ торжествующемъ цѣломъ, служа послѣднему.

Но самыя трудныя проблемы, связанныя съ „устойчивостью и спокойствіемъ конечнаго существа“, это—проблема объ отношеніи между Богомъ и Абсолютомъ, вопросъ о судьбѣ конечнаго существа и о „вратахъ будущаго“. Бозанкетъ, какъ

и Брэдли, считаетъ религіозное сознаніе практическимъ. Высшій опытъ состоитъ не въ Богосознаніи, но въ реальномъ сознаніи объемлющаго міра (real awareness of an inclusive world), величіе и блескъ котораго господствуетъ надъ его благостью, и это чувство величія необходимо даже и для расширенія и развитія религіознаго сознанія. Что же касается проблемы индивидуальнаго безсмертія, то, конечно, человѣческой природѣ присуща потребность въ „непрерывности и перманентности". Но какъ понимать послѣднія? Ясно, что рѣчь здѣсь идетъ не о простомъ продолженіи нашего существованія въ его теперешней формѣ. Рѣчь, конечно, идетъ объ истинной индивидуальности содержанія и опыта, а не о мнимой индивидуальности обособленнаго чувствованія (private feeling). Трудность проблемы уменьшается, если мы согласимся, что бытіе духа не необходимо связано съ бытіемъ тѣла, что личность можетъ возвыситься до внѣвременнаго идеала (Беатриче). Самое существенное въ желаніи перманентнаго существованія личности—желаніе единенія съ вѣчнымъ, и въ этомъ смыслѣ и рѣшается проблема безсмертія.

Послѣдній вопросъ: если совершенное цѣлое не можетъ быть реализовано во времени или въ конечномъ существѣ, какъ таковомъ, то не является ли человѣческое стремленіе реализовать совершенство только иллюзіей, видимостью? По мнѣнію Бозанкета, нѣтъ: оно не иллюзія, но необходимый реальный элементъ въ цѣломъ. Воля, такимъ образомъ, именно только въ панлогизмѣ пріобрѣтаетъ основу въ реальномъ мірѣ и возможность реальнаго единства содержанія съ другими волями. Въ результатѣ этого наростаютъ богатство и гармонія въ нашей конечной жизни. Такъ рѣшаетъ Бозанкетъ труднѣйшія для гегелевскаго панлогизма проблемы.

6. Иниціаторомъ гегельянскаго движенія въ Англіи былъ Джемсъ Гётчинсонъ *Стирлингъ* („The secret of Hegel"). О Гринѣ см. статью *Н. Дебольскаго*. Гринъ, какъ метафизикъ (въ сб. „Нов. ид. въ ф", № 17) Важнѣйшія сочиненія *Грина*: *Introduction to Hume*, 1874, и *Prolegomena to Ethics*, 1883 Для характеристики самосознанія англійскаго гегельянства важны историческія работы *Эдв. Кэрда* 1) *Гегель* (р. пер въ изд. моск. психолог. общ.) и 2) *The critical philosophy of I. Kant*, I—II, 1889 Изъ философскихъ работъ Эдв. *Кэрда* важна: *Idealism and the Theory of*

Knowledge (въ Proceedings of the Brit. Acad of Sc I) Ранняя работа Пр. Кэрда. *Introduction to the philosophy of religion* Послѣдователи *Joachim (The Nature of Truth)* и *Mc Taggart (Studies in Hegelian Cosmology; Studies in Heg Dialectic, Some Dogmas of Religion)*

Объ итальянскомъ онтологизмѣ см *Эрнъ Розмини и его теорія знанія*, М 1914; *Философія Джоберти*, М 1916 Основныя сочиненія *Розмини*: 1) *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*; 2) *Nuovo Saggio sull' origine delle idee*. Критика Розмини у *Джоберти*: *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini* Основныя сочиненія *Джоберти*: 1) *Teorica del soprannaturale*. 2) *Introduzione allo studio della filosofia* *Mamiani*: 1) *Confessioni di un metafisico*, I—II, 1865: 2) *Kant e l' ontologia*, 1870 Критика Джоберти у *Спавенты*: *La filosofia di Gioberti*, 1863 Важнѣйшія сочиненія *Спавенты*: 1) *Principii di filosofia*, 1867; 2) *Scritti filosofici* ed Gentile, 1900; 3) *Da Socrate ad Hegel* ed Gentile 1905 *Кроче*: 1) *Materialismo storico ed economia marxista* (есть р пер.); 2) *О т наз сужденіяхъ цѣнности* (въ сб. „Логосъ", кн. 2); 3) *Filosofia dello spirito*, I—III, 1909 (основной трудъ); 4) *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia d' Hegel*, 1907 Ср *Б. Яковенко* *Итальянская философія* (сб. „Логосъ", кн 2) Въ горячей полемикѣ съ Маміани находился выдающійся итальянскій позитивистъ *Робертъ Ардиго* сенсуалистъ въ теоріи познанія (ощущенія, законъ экономіи и аббревіатуры), эволюціонистъ въ космологіи и соціологіи (отъ нераздѣльнаго къ раздѣльному). Основные труды *Ардиго* 1) *La formazione naturale nel fatto del sistema solare*, 1877; 2) *La psicologia come scienza positiva*, 1870: 3) *L' unità della coscienza*, 1898 (основное произведеніе); 4) *La religione di T. Mamiani*. О немъ см. Геффдингъ, Современные философы, Пгр 1907

Основныя сочиненія *Брэдли*: 1) *Ethical Studies*, 1876; 2) *Principles of the Logic*, 1883; 3) *Appearance and Reality*, 1893; 4) *Essays on Truth and Reality*; 5) *The definition of will* (въ ж. „Mind", 1902—1903) *A. E. Taylor*: *Elements of Metaphysics. Bosanquet*: 1) *Основанія логики* М. 1914; 2) *Three Lectures on Aesthetic*, 1913, 3) *The History of Aesthetic* [3]; 4) *The Value and Destinity of the Individual*, 1912

7. Для лучшаго изученія даннаго направленія можно указать слѣд. темы: 1) *Критика эмпиризма у Грина;* 2) *Гегель Кэрда, Куно Фишера и Энгельса;* 3) *Кантъ ·Кэрда и Когена;* 4) *Полемика Грина съ Кэрдомъ;* 5) *Отношеніе Кэрда и Макъ-Тэйгарта къ діалектикѣ и натурфилософіи Гегеля;* 6) *Гринъ и Joachim объ истинѣ;* 7) *Религія Кэрдовъ и Макъ-Тэйгарта;* 8) *Основная формула Джоберти;* 9) *Критика психологизма у Джоберти;* 10) *Ученіе Джоберти о второмъ твореніи;* 11) *Маміани и Ардиго;* 12) *Спавента и Эрнъ о Джоберти;* 13) *Гегель Кэрда, Макъ-Тэйгарта и Кроче;* 14) *Основная мысль ученія Кроче о духѣ;* 15) *Этика Бредли;* 16) *Обосно-*

ваніе метафизики у Брэдли; 17) *Ученіе Брэдли о явленіи*; 18) *Ученіе Брэдли о волѣ*, 19) *Богъ и Абсолютъ въ философіи Брэдли*. 20) *Понятіе опыта у Брэдли*: 21) *„Опытъ“ Брэдли и „переживаніе“ Геберлина*, 22) *Реальность и личность Бога по Брэдли*, 23) *Послѣдній періодъ развитія философіи Брэдли въ критикѣ Шиллера* (ж. „Mind“, 1915). 25) *Апологія панлогизма у Бозанкета*, 26) *Воля у Брэдли и Бозанкета*, 27) *Оптимизмъ Бозанкета*, 28) *Брэдли и Бозанкетъ о Богѣ*; 29) *Брэдли и Бозанкетъ объ индивидуумѣ и его безсмертіи*; 30) *Метафизика А. Тэйлора въ историко-философскомъ освѣщеніи*, 31) *Брэдли и историческій Гегель*; 32) *Вліяніе Канта и Гамильтона на англійское гегельянство*

VIII. Персонализмъ въ современной метафизикѣ.

1. Гегельянство и философія Брэдли нашли себѣ, какъ мы видѣли, много приверженцевъ. Однако, конечно, нѣтъ недостатка и въ противникахъ. Застрѣльщикомъ этого движенія противъ абсолютнаго идеализма (терминъ „панлогизмъ“ въ англійской литературѣ не употребляется; иногда говорятъ о данномъ теченіи, какъ объ интеллектуалистическомъ идеализмѣ) выступилъ профессоръ Эдинбургскаго университета A. Seth въ 1887 г. съ своей книгой „Гегельянство и Личность“. Но самымъ виднымъ представителемъ оппозиціи является кэмбриджскій профессоръ Джемсъ Уордъ.

Джемсъ Уордъ началъ свою философскую дѣятельность съ критики натурализма въ своей книгѣ „Натурализмъ и агностицизмъ“, въ которой противопоставляетъ натурализму спиритуализмъ. Уордъ указываетъ, что наука страдаетъ пробѣлами (напр., не можетъ заполнить бездны между органической и неорганической природой) и противорѣчіями. Она изобилуетъ слабо обоснованными гипотезами и принуждена то и дѣло исправлять свои заключенія. Привѣтствуя критицизмъ Пирсона, Уордъ находитъ, что онтологическое пониманіе такихъ понятій, какъ матерія, масса, сила, энергія, уже устарѣло: старый „физическій реализмъ“ долженъ быть окончательно отвергнутъ. Въ настоящее время онъ замѣненъ новымъ поколѣніемъ „физиковъ символистовъ“. Этотъ физическій символизмъ вполнѣ правъ въ томъ, что наука въ состояніи лишь описывать, а не объяснять. Но описанія на-

уки, конечно, не опредѣляютъ природы вещей,—они улавливаютъ лишь внѣшнее, лишь „одѣяніе“ міра. На этомъ основаніи Уордъ отвергаетъ философію, ориентирующуюся на естествознаніи, и противопоставляетъ натурализму спиритуализмъ.

Но въ своей спиритуалистической метафизикѣ Уордъ считаетъ нужнымъ отграничиться отъ абсолютнаго идеализма. Это отграниченіе онъ производитъ въ своей книгѣ: „Царство цѣлей“ (Realm of Ends) Если на Брэдли оказалъ вліяніе Гегель, то у Уорда мы, пожалуй, обнаружимъ вліяніе Лейбница. Для Уорда міръ есть міръ самоопредѣляющихся монадъ, объединяющихся только благодаря сосуществованію и образующихъ totum objectivum. Трудность философской проблемы состоитъ въ томъ, чтобы объяснить этотъ міръ, какъ царство цѣлей и конечное торжество добра, при чемъ показать, съ одной стороны, ростъ единства и кооперації монадъ, а съ другой—ростъ индивидуальности. Легко догадаться, что, въ противоположность натурализму и абсолютизму. Уордъ разовьетъ историческую точку зрѣнія.

Уордъ исходитъ изъ даннаго—неустойчиваго множества индивидуумовъ, повидимому, дѣйствующихъ случайно. Но эти индивидуумы не простые атомы. Они возбуждаются къ дѣйствію подъ вліяніемъ инстинкта самосохраненія, но, преслѣдуя свои частныя цѣли, они, тѣмъ не менѣе, испытываютъ удовольствіе или страданіе исключительно только благодаря тому, находятся ли они въ гармоніи или разладѣ съ окружающей средой. Такимъ образомъ, плюрализмъ переходитъ въ предустановленную гармонію, и прогрессъ создается постепенно, въ результатѣ борьбы за существованіе и приспособленія, какъ рядъ счастливыхъ случаевъ, а не обдуманныхъ плановъ. И міръ „начатый, но не хаотическій“ (inchoate but not chaotic), есть міръ разнообразія и случая, если мы смотримъ въ будущее, но онъ же, при ретроспективномъ взглядѣ, есть міръ сходныхъ (но не тождественныхъ!) интересовъ монадъ и міръ извѣстной непрерывности, преемственности (continuity). Такой взглядъ рѣзко отличается отъ гегельянства. Гегель, пользуясь идеей возможности, обосновываетъ дѣйствительный историческій результатъ логически и, такимъ образомъ, „читаетъ конецъ въ началѣ“ Для плюрализма же Уорда „реальность всецѣло актуальность; потен-

ціальное принадлежитъ исключительно абстрактной мысли". По мнѣнію Уорда, гегельянство ведетъ насъ къ такому единству, которое является, въ лучшемъ случаѣ, единствомъ общности, а не личностью, и фатализмомъ. Философія Уорда иная Она исходитъ изъ существованія монадъ, духовъ, объектомъ которыхъ является эволюція и созданіе прогресса, и надъ которымъ имѣется направляющая ихъ сила.

Персоналистическій монадологизмъ Уорда связанъ съ теизмомъ Но Богъ Уорда есть высшій разумъ, а не абсолютъ. По мнѣнію Уорда, важнѣйшей проблемой философіи XX в. должна быть проблема отношенія между Богомъ и Абсолютомъ. Мы знаемъ уже, какъ рѣшалъ эту проблему Брэдли, увѣнчивавшій свою метафизику Абсолютомъ. Уордъ поступаетъ совершенно обратно: отличая Бога отъ абсолюта, Уордъ отвергаетъ абсолютизмъ во имя теизма. Метафизика Уорда увѣнчивается Богомъ, но Богъ Уорда — primus inter pares, а не ens entium. Онъ—живой Богъ съ живымъ міромъ, а не бездѣйствующій Богъ съ міромъ иллюзорнаго праха (and not the potter God with a world of illusory clay) Онъ—практическій постулатъ, творческій принципъ дѣйствія, а не достояніе умозрительной философіи. Точно также и возможность будущей жизни базируется на нуждѣ не въ прекрасныхъ наградахъ, но въ полномъ, законченномъ дѣлѣ.

Итакъ, Уордъ сводитъ начало историческаго процесса къ стремленію монадъ къ самосохраненію, удовлетворенности и, въ результатѣ, къ улучшенію, при чемъ, вслѣдствіе сходства интересовъ монадъ, создается totum objectivum, который отнюдь не является недифференцированной безличностью, но, напротивъ, находящимися въ гармоніи личностями. Эта гармонія, вообще весь прогрессъ, съ одной стороны, вытекаетъ изъ самой природы монадъ, какъ условіе ихъ самосохраненія и улучшенія; съ другой же стороны, гарантіей прогресса служитъ Богъ, какъ высшая личность. На него указываютъ и его постулируютъ какъ возникновеніе нравственныхъ качествъ въ человѣкѣ, такъ и вселенная, въ качествѣ эстетическаго объекта, такъ, наконецъ, и возникновеніе, на ступени человѣческаго общества, сверхъиндивидуальнаго единства.

Но гдѣ гарантія, что Богъ побѣдитъ зло? По мнѣнію Уорда, добро и зло вовсе не равноцѣнныя силы: зло не есть прин-

ципъ, оно—недостатокъ. Борьба со зломъ не есть борьба за превосходство, подобно битвѣ боговъ съ титанами: это только шествіе впередъ вопреки препятствіямъ, которыя существуютъ только какъ препятствія. Богъ самоустойчивъ (self-consistent) по самой своей природѣ и носитъ въ себѣ свою природу, а зло есть противорѣчіе (self-contradictory) и носитъ въ себѣ свой недостатокъ.

2. Подъ сильнымъ вліяніемъ идей Уорда находится выступившая противъ гегельянства и Брэдли группа англійскихъ философовъ, выпустившая въ 1902 г. сборникъ „Personal Idealism“. Этотъ персоналистическій идеализмъ противопоставляется абсолютному идеализму. Послѣдній совершенно уничтожаетъ личность, топя ее въ абсолютѣ. Въ противоположность этому, персоналистическій идеализмъ, напротивъ, въ основу своей философіи кладетъ плюрализмъ личностей. Далѣе, абсолютный идеализмъ, панлогизируя міръ, изгонялъ изъ него активность и свободу, по крайней мѣрѣ, въ качествѣ высшихъ началъ Персоналистическій же идеализмъ является волюнтаристической метафизикой, разсматривающей и свои монады, какъ, прежде всего, волевыя личности, и своего Бога, какъ Волю, при чемъ, какъ мы уже видѣли, Богъ персоналистическаго идеализма—primus inter pares, и свобода воли личности имъ не уничтожается. Абсолютный идеализмъ учитъ о высшей реальности абсолюта и сводитъ исторію къ логикѣ, уничтожая, тѣмъ самымъ, исторію, какъ волевое движеніе во времени, между тѣмъ какъ персоналистическій идеализмъ горячо отстаиваетъ реальность времени и питаетъ самый интенсивный интересъ именно къ исторіи, оріентируя на ней свою философію: его философія—философія исторіи, какъ „царства цѣлей“.

Однимъ изъ наиболѣе видныхъ представителей персоналистическаго идеализма является Гастингсъ Рэшделъ (Rashdall). Рэшделъ усиленно нападаетъ на Брэдли. Онъ обвиняетъ Брэдли въ совмѣщеніи несогласуемыхъ противорѣчивыхъ точекъ зрѣнія—идеализма, спинозизма и феноменализма. Идеализмъ Брэдли, съ одной стороны, переходитъ у него въ спинозизмъ „абсолютнаго опыта“, въ которомъ тонутъ или превосходятся всѣ различія мысли, въ томъ числѣ и различіе между мыслителемъ и объектами его мышленія. Вслѣдствіе этого Брэдли теряетъ право описывать въ тер-

минахъ сознанія или опыта то, что не есть, въ дѣйствительности, ни познающее „я“, ни личность, но просто „ни то, ни другое“ или „вещь“. Съ другой стороны, когда Брэдли описываетъ отношенія между Абсолютомъ и его явленіями, онъ явно впадаетъ въ феноменализмъ, отождествляя реальность съ мышленіемъ (отождествленіе „any fabric of coherent truth with reality“).

Усматривая въ философіи Брэдли рядъ слабыхъ мѣстъ, Рэшделъ развиваетъ свои собственные взгляды. Какъ и Уордъ, Рэшделъ отличаетъ Бога отъ Абсолюта. По мнѣнію Рэшдела, Богъ не абсолютное, но ограниченное существо, именно, онъ ограниченъ своей благостью. Эта ограниченность Бога вытекаетъ изъ его активности, предполагающей, какъ и всякая активность, сопротивленіе. Это сопротивленіе исходитъ отъ зла, которое служитъ нравственному стремленію къ осуществованію, реализаціи добра Эта реализація есть дѣйствительный процессъ, протекающій во времени, которое является объективной реальностью.

Рэшделъ является метафизикомъ персонализма. Гносеологію же персоналистическаго идеализма наиболѣе подробно развилъ Генри Стертъ (Sturt) Стертъ опредѣляетъ персоналистическій идеализмъ, какъ такой взглядъ на человѣческій опытъ, который разсматриваетъ послѣдній не съ призрачной и непрактичной точки зрѣнія абсолютнаго опыта, но съ точки зрѣнія человѣческаго опыта, какъ такового. Исходная точка зрѣнія Стерта—реальная и конкретная личность и ея воля. Съ этой точки зрѣнія Стертъ и изслѣдуетъ мышленіе Онъ отвергаетъ апріоризмъ и смотритъ на разсудокъ, какъ на то, что не только стремится къ истинѣ, но и служитъ образованію цѣлей и удовлетворенію желаній. Логика должна изучать „дѣйствительные процессы человѣческаго разсудка“ во всей ихъ конкретности. Поэтому логика близка къ психологіи, и, напримѣръ, въ знаменитой „Аналитической Психологіи“ Стаута (Stout) мы найдемъ не мало хорошей логики

Стертъ разсматриваетъ разсудокъ не съ механистической или сенсуалистической точки зрѣнія. Разсудокъ—духовное явленіе, въ которомъ, кромѣ раціональныхъ элементовъ, мы найдемъ много эмоціональнаго и динамическаго. Сущность разсудка—„ноэсисъ“, нечувственный, активный элементъ, аппрегензія цѣлаго, входящая въ любой актъ воспризнанія

цѣлаго, какъ такового, и руководящая нашимъ мышленіемъ во время рѣшенія задачъ Ноэписъ есть познаніе формы, ея предметъ—форма, какъ видъ предмета, „ноэтическая модель" (noetic pattern), потому что именно форма есть то, въ силу чего мы воспризнаемъ цѣлое, какъ это цѣлое, а не то, и отъ чего исходитъ наша мысль въ своей работѣ (идея цѣлаго). Ноэписъ, по мнѣнію Стерта, и является основой познанія. Такова теорія познанія съ волюнтаристически-персоналистической точки зрѣнія, являющейся противоположностью какъ сенсуалистическому ассоціаціонизму, такъ и дискурсивной логикѣ.

3. Какъ-бы синтезомъ абсолютнаго и персоналистическаго идеализма является философія выдающагося современнаго американскаго мыслителя Ройса Жозіа Ройсъ обособляется въ своей философіи какъ отъ реалистовъ, учащихъ о трансцендентности бытія познанію, такъ и отъ мистиковъ, зовущихъ къ самоуничтоженію въ абсолютѣ. По мнѣнію Ройса, идеи, въ концѣ концовъ, такъ же реальны, какъ и независимые трансцендентные предметы реалиста, а абсолютное мистика есть его собственное сознаніе Точно также расходится Ройсъ и съ ученіемъ критической философіи о бытіи, какъ значимости. На вопросы объ основаніи нашего познанія и о связи идеи съ реальностью Ройсъ даетъ вполнѣ оригинальный отвѣтъ

Что такое идея? По мнѣнію Ройса, она столь же волевой, сколько и интеллектуальный процессъ. Именно, всякая идея стремится выявить свою цѣль, свой внутренній смыслъ. Этотъ внутренній смыслъ есть conditio sine qua non яснаго внѣшняго смысла. Всякая идея ищетъ своего выраженія, ищетъ своего раскрытія и полнаго опредѣленія, какъ данной сознательной цѣли, осуществляемой единственно лишь даннымъ путемъ. Тѣмъ единственнымъ объектомъ, который идея вообще можетъ имѣть въ виду, является полное содержаніе присущей идеѣ цѣли. „Когда я имѣю идею о мірѣ, то эта моя идея есть воленіе, а міръ моей идеи есть просто сама моя идея, только получившая опредѣленность". Каждый объектъ является объектомъ для данной идеи только потому, что она хочетъ, чтобы онъ былъ такимъ, только потому, что формой его является та форма, которую стремится принять сама идея, какъ только она становится совершенно

опредѣленной идеей, т. е. волей съ полнымъ эмпирическимъ содержаніемъ Съ этой точки зрѣнія, связь идеи съ реальностью надо понимать какъ связь внутренняго смысла ея съ ея внѣшнимъ смысломъ. Взаимное соотвѣтствіе этихъ смысловъ и является критеріемъ истины. Это надо понимать въ томъ смыслѣ, что „идея истинна, если обладаетъ такого рода соотвѣтствіемъ своему объекту, каковымъ сама же стремится обладать". Иными словами, истину составляетъ не простое, а предусмотрѣнное согласіе, и въ этомъ отношеніи идея сама опредѣляетъ свой собственный смыслъ. Чисто внѣшняго критерія истины нѣтъ Истинный объектъ, выражаясь проще, есть вполнѣ выявившаяся идея: идея ищетъ своего собственнаго выраженія, и судить о ней можно только на основаніи того, что заключается въ ея собственномъ намѣреніи Съ этой точки зрѣнія, ошибка есть несовершенная мысль, открывающаяся болѣе высокой мысли, которая заключаетъ въ себѣ и эту несовершенную мысль, и замысленный ею объектъ. Иными словами, ошибка есть мысль, погрѣшившая противъ той цѣли, которую эта мысль имѣла и которую осуществляетъ болѣе совершенная мысль.

Жозіа Ройсъ называетъ свою философію „конструктивнымъ" или синтетическимъ идеализмомъ. „То, что существуетъ, или то, что реально, есть, какъ таковое, совершенное воплощеніе въ идеальной формѣ и окончательномъ осуществленіи внутренняго смысла конечныхъ идей". Въ этомъ опредѣленіи надо подчеркнуть слова „окончательное осуществленіе". Окончательное осуществленіе идеи есть индивидуализація идеи. Общія идеи суть „идеи, надѣленныя лишь относительнымъ осуществленіемъ и лишенныя осуществленія полнаго, всецѣлаго". Поэтому міръ бытія есть міръ индивидуализированно выраженнаго смысла, есть индивидуальная жизнь, какъ totum simul индивидуальныхъ воплощеній воль, представляемыхъ всѣми конечными идеями. „Истинное бытіе есть, по сущности своей, цѣлостный индивидуальный фактъ"; „то, что есть, являетъ собою осуществленіе всей цѣли подлинной идеи, ищущей такого бытія".

Но какъ бы ни были разнообразны объекты міра, міръ, тѣмъ не менѣе, обладаетъ онтологическимъ единствомъ, поскольку всѣ типы его бытія, конкретные и абстрактные, являются различными аспектами единаго типа бытія. Бытіе

есть нѣкоторая абсолютная система идей. Есть абсолютный опытъ, который связывается съ нашимъ опытомъ, какъ органическое цѣлое съ своими собственными фрагментами. Этотъ „абсолютно организованный опытъ, включающій всѣ возможные опыты", какъ „индивидуальная жизнь, предстоящая какъ цѣлое, totum simul", есть такой опытъ, для котораго уже осуществлено все то, что наисовершеннѣйшая мысль можетъ признать подлинно возможнымъ.

Но это цѣлое не надо представлять себѣ какъ простую сумму или совокупность. Всякое индивидуальное есть то, что не позволяетъ искать нашимъ идеямъ ничего, сверхъ его наличности; оно есть незамѣнимый объектъ воли или интереса, который не позволяетъ ничему другому занять его мѣсто. Всякое индивидуальное есть ни только воля, ни только содержаніе жизни, но жизнь, взятая въ ея отношеніи къ тому, что, какъ индивидуализированное, являетъ собою исключительный интересъ. Слѣдовательно, и міръ, какъ цѣльный индивидуальный фактъ, есть не простая полнота содержанія абсолютнаго опыта, но выраженіе идеальнаго отбора того объекта, которому должно предстоять осуществить окончательный смыслъ. Нашъ міръ, благодаря единству сознанія и универсальности смысла, выражаетъ абсолютное или божественное познаніе міра, какъ цѣлостнаго, единственнаго и индивидуальнаго. И поскольку это единство цѣлаго является тѣмъ единствомъ, къ которому стремятся отдѣльныя конечныя идеи, и которое является, въ своей цѣлостности и индивидуальности, выраженіемъ идеальнаго отбора, постольку этотъ міръ выражаетъ и божественную волю. Но тогда, разъ цѣлый міръ является въ одно и то же время совершеннымъ выраженіемъ плана, а также и единственнымъ его выраженіемъ, разъ цѣлый міръ являетъ собою, какъ цѣлое, выраженіе божественной воли, то отсюда слѣдуетъ, что всякая конечная цѣль именно постольку, поскольку она налична, являетъ собою частичное выраженіе и достиженіе божественной воли, и что, сталобыть, каждое конечное осуществленіе цѣли являетъ собою частичное осуществленіе божественнаго смысла. Этотъ міръ, въ своей безконечности, есть опредѣленный міръ, такъ какъ онъ осуществляетъ собою точно опредѣленную цѣль лишь единственнымъ способомъ, при чемъ, однако, единая цѣль

такого „самопредставленія“ требуетъ безконечной множественности своего выраженія. безконечнаго ряда индивидуальныхъ актовъ

Спрашивается, какъ должны мы смотрѣть на міръ съ точки зрѣнія вышеразвитаго ученія о познаніи и бытіи. Данный міръ есть міръ фактовъ, но то, что намъ дано, какъ наличный фактъ, всегда указываетъ намъ на то, что лежитъ за его предѣлами. Фактъ всегда для меня есть то, что я долженъ признать въ качествѣ того, что опредѣляетъ мое сознательное дѣйствіе или достиженіе. Фактъ есть то, что ограничиваетъ, стѣсняетъ и опредѣляетъ наши дѣйствія, благодаря чему онъ воспринимается какъ то что позволяетъ намъ въ данный именно моментъ выполнять нашу волю. Факты, какъ реальная наличность, суть воплощенія моей цѣли въ той ея формѣ, въ какой послѣдняя *должна* быть разсматриваема.

Въ познаніи такого міра фактовъ существенную роль играетъ воля, интересъ и вниманіе Нашъ собственный интересъ вполнѣ очевидно содѣйствуетъ опредѣляемости того, что содержится въ познаваемомъ нами мірѣ фактовъ, и познаваемые нами, какъ реальные, факты суть для насъ въ каждый мигъ сознанія объекты возможнаго вниманія

Получаемая, въ результатѣ этого, картина міра фактовъ можетъ дать лишь внѣшнее описаніе и далѣе „внѣшняго смысла“ не идетъ Въ этомъ отношеніи наша наука представляетъ собою своего рода теоретическое расширеніе нашей промышленности. Понятія любой эмпирической науки суть идеальныя орудія или своего рода механическія изобрѣтенія, пользуясь которыми мы дѣйствуемъ на данныя опыта до тѣхъ поръ, пока эти данныя не подчинятся цѣлямъ нашего предсказанія и описанія. Наука носитъ ярко выраженный прагматическо-экономическій характеръ.

Но этотъ міръ описанія не есть подлинный міръ, ибо истинной множественностью является множественность индивидуальныхъ существъ, составляющихъ въ своей совокупности „индивидуальное индивидуальнаго“, т. е. абсолютное. Для своего полнаго выраженія наша воля требуетъ не только фактовъ, но и другихъ, чѣмъ наша, воль: „наша реакція на предстоящій намъ міръ можетъ получить раціональный и опредѣленный характеръ и согласоваться съ

долгомъ лишь въ томъ случаѣ, если мы будемъ познавать другія жизни, существа, иныя, чѣмъ наша собственная конечная оболочка". Наша вѣра въ реальность природы нераздѣльно связана съ нашей вѣрой въ существованіе нашихъ ближнихъ, каждый изъ которыхъ представляетъ собою для каждаго изъ насъ безконечную сокровищницу всевозможныхъ идей. Нашъ ближній есть мѣстный центръ сообщенія намъ мыслей, есть двигатель нашихъ идей.

Итакъ, существуютъ—мой ближній и я самъ съ природою между нами. При этомъ мы видимъ, что есть рядъ чертъ, общихъ мірамъ матеріальныхъ и духовныхъ явленій: 1) необратимость процессовъ какъ однихъ, такъ и другихъ 2) связность процессовъ, 3) склонность къ появленію, при благопріятныхъ условіяхъ, процессовъ, подобныхъ привычкамъ, 4) эволюція Отсюда Ройсъ дѣлаетъ выводъ: всюду мы имѣемъ дѣло съ указаніями на сознательные процессы, правда, на различной ступени развитія: имѣя дѣло съ природой, вы имѣете дѣло съ обширной сферой конечныхъ сознаній", „всякая индивидуальная вещь является частью сознательнаго процесса".

Мы сами—дифференціація нѣкотораго конечнаго сознательнаго опыта, обладающаго, вѣроятно, гораздо болѣе длительнымъ временнымъ размахомъ, чѣмъ наше нынѣшнее сознаніе. Мы, каждый изъ насъ, каждая новая индивидуальность—новая форма жизне-цѣли, находящей свое единственное индивидуальное воплощеніе въ опытѣ посредствомъ опредѣленныхъ актовъ, иначе говоря, новый типъ участія въ мірѣ и въ Богѣ и нахожденія пути къ самовыраженію.

Мы, временныя, ограниченныя, несовершенныя существа, являемся выраженіемъ Абсолюта. Какъ это понять? Для Ройса міръ во времени есть результатъ постепеннаго объединенія внутренняго смысла конечной жизни съ ея внѣшнимъ смысломъ и, въ этомъ смыслѣ, „время является формой практической активности... только въ терминахъ воли и только благодаря руководящему значенію ступеней телеологическаго процесса, время получаетъ смыслъ". Совокупность такихъ временныхъ процессовъ и составляетъ вѣчное. Вѣчное не отношеніе временнаго, но наоборотъ. Если бы не было стремленія во времени, не могло бы быть міра въ вѣчномъ.

Абсолютъ не отрицаетъ и свободы индивидуума. Быть свободнымъ значитъ быть индивидуальнымъ. Но „если я свободенъ именно потому, что, какъ индивидуальность, я не выражаю своимъ существомъ никакой иной воли, кромѣ своей, то это и есть именно тотъ способъ, какимъ мое существованіе выражаетъ Божью волю и является слѣдствіемъ ея“.

И пусть конечная жизнь полна зломъ: „вся жизнь есть борьба со зломъ“. Зло есть лишь временная реальность, лишь конечное бытіе. „Самосовершенствованіе Духа есть совершенствованіе черезъ переиспытаніе и преодолѣніе горестей“, „добро, какъ нравственный опытъ, является намъ лишь въ формѣ преодолѣнія переиспытаннаго зла“.

Итакъ, нѣтъ противорѣчія между конечнымъ и абсолютнымъ: первое находитъ рѣшеніе во второмъ. Только въ Богѣ человѣкъ является въ полномъ и дѣйствительномъ смыслѣ чѣовѣкомъ. Онъ—часть цѣлаго. Онъ — одинъ изъ безконечныхъ и вѣчныхъ личныхъ моментовъ единой высшей и безконечной личности Бога. Безконечно единый въ своемъ самосознаніи Богъ безконечно творитъ свое самосознаніе, тѣмъ полагая и истинную человѣческую индивидуальность. Человѣческая личность есть „частичная безконечность“, „простая индивидуальность“, въ то время какъ личность Бога есть безконечная и полная безконечность, есть индивидуальное всего индивидуальнаго.

4. Въ философіи Ройса ярко выступаютъ волюнтаризмъ и персонализмъ, индивидуализмъ. Эти черты сближаютъ ее съ персоналистическимъ идеализмомъ. Но, съ другой стороны, у Ройса сильно выступаетъ и абсолютизмъ. Поэтому, въ его философіи есть много и такого, что сближаетъ его съ Брэдли, Бозанкетомъ и др.

Въ несравненно большей оппозиціи къ гегельянству стоитъ итальянскій оппонентъ Кроче—Бернардино Вариско, развившій законченную систему монадологическаго спиритуализма. Однако, Вариско чуждъ крайностей персоналистическаго дуализма и пытается, если можно такъ выразиться, синтезировать Лейбница съ Гегелемъ. Вотъ почему и нѣкоторые гегельянцы, напр. Тэйлоръ, относятся къ философіи Вариско съ большимъ сочувствіемъ.

Какъ идеалистъ, Вариско споритъ противъ „научнаго“ позитивизма. Наука даетъ лишь абстрактную, несовершен-

ную систематизацію дѣйствительности. Лишь въ свѣтѣ ученія о познающемъ субъектѣ возможно дать полный отчетъ объ опытѣ его.

Вариско исходитъ изъ достовѣрности самопознанія: я *знаю*, что я есть таковъ, потому что я *есмь* таковъ, и я *есмь* таковъ, потому что я *знаю* это. Мое бытіе и мое познаніе — одно и то же. Проблема познанія встаетъ лишь по отношенію къ внѣшнимъ вещамъ и другимъ „я". Дѣло въ томъ, что познать что-либо значитъ быть въ извѣстномъ отношеніи къ нему Я могу знать только то, что всегда находится въ нѣкоторой существенной связи со мной и, поэтому, есть одинъ изъ элементовъ моего собственнаго бытія. Но утверждать, что я могу познавать только самого себя, еще не означаетъ, что я замкнутъ въ себѣ Это утвержденіе означаетъ лишь то, что я не имѣю права предполагать, что есть что-либо такое, что не существуетъ implicite во мнѣ и что не можетъ быть explicite въ моемъ сознаніи. Выходъ изъ солипсизма—признать объективную и имманентную истину въ познанной реальности.

Основываясь на переживаніяхъ дѣйствія и сопротивленія, Вариско возсоздаетъ міръ безчисленныхъ субъектовъ, изъ которыхъ каждый можетъ включать въ свое единство всѣ остальные субъекты и, въ свою очередь, включаться въ ихъ единства. Такимъ образомъ, каждый изъ субъектовъ существенъ для всѣхъ остальныхъ, и въ мірѣ нѣтъ ничего непознаваемаго. Но, отвергнувъ „вещи въ себѣ", мы, вмѣстѣ съ тѣмъ, отвергаемъ и субъективность пространства и время: послѣднія не иллюзіи, но формы явленія реальности. Если бы всѣ отношенія между вещами сводились къ логическимъ, то реальнаго времени не было бы, такъ какъ логическія отношенія внѣ времени Но причинныя отношенія не сводимы къ логическимъ, они создаются спонтанной дѣятельностью субъекта. Для міра, въ такомъ случаѣ, монизмъ и плюрализмъ, необходимость и случайность въ одинаковой мѣрѣ существены. Они всѣ включаются въ общую реальность—неопредѣленное бытіе, которое является абстракціей отъ нихъ, поскольку они существуютъ.

Неопредѣленное бытіе является абстракціей отъ его опредѣленій. Спрашивается, являются ли всѣ конкретныя реальности (субъекты, монады, событія и пр.) необходимыми

опредѣленіями бытія. Если да, мы—пантеисты. Если нѣтъ, мы—теисты.

Предположимъ, что конкретныя реальности міра явленій суть только необходимыя опредѣленія бытія, Сущаго Тогда время, событія и измѣненія—лишь логическія слѣдствія самоосуществленія Сущаго, и міръ, какъ цѣлое, всегда есть полное самоосуществленіе Сущаго Но это значитъ, что всякое измѣненіе есть только та или иная форма полноты бытія. Иными словами, это означаетъ отрицаніе исторіи, прогресса, цѣли: міръ измѣняется только для того, чтобы всегда оставаться однимъ и тѣмъ же. Всякій нравственный порывъ, всякое героическое стремленіе и самопожертвованіе, всякая историческая попытка, все это вѣчная тавтологія Цѣнности — только „инструментальныя формы“ логической необходимости для Сущаго постепенно достигать самосознанія. Таковъ пантеизмъ, весьма близко граничащій съ натурализмомъ и спинозизмомъ и сравнительно низко ставящій религіозный опытъ.

Въ противоположность пантеизму, теизмъ, не считающій сущностныя опредѣленія Сущаго принадлежащими міру явленій, тѣмъ самымъ не считаетъ міра явленій логической необходимостью изъ опредѣленій Сущаго. Міръ обязанъ своимъ существованіемъ творческой спонтанности Сущаго, творчески активнаго и самосознательнаго Сущаго, подлиннаго Бога. Лишь въ этомъ случаѣ и цѣнности явятся дѣйствительными цѣнностями, а не только „инструментальными формами“ логической необходимости. Только въ этомъ случаѣ чувство является душой разума, а любовь—истиной духа.

Возставая противъ пантеизма, Вариско возстаетъ и противъ теопантеизма, т. е. противъ утвержденія, что единственнымъ субъектомъ, мыслящимъ въ насъ, является Богъ. Теопантеизму Вариско противополагаетъ свою монадологическую систему, сильно напоминающую въ этомъ мѣстѣ монадологію Лейбница. Связывая съ своей монадологіей ученіе о личномъ безсмертіи, Вариско вѣритъ, что только его философія даетъ удовлетворительное рѣшеніе проблемамъ цѣнности и личности. Ярко религіозную и персоналистическую философію Вариско мы можемъ назвать монадологическимъ теизмомъ.

5. Начало персоналистическаго идеализма можно считать съ появленія книги *A. Seth, Hegelianism and Personality*, 1887. Основныя сочиненія *Уорда:* 1) *Naturalism and Agnosticism*[1], 1915; 2) *The Realm of Ends.* Выступленіе персоналистовъ состоялось въ 1902 г. сборникомъ *Personal Idealism*, изд. *Стертомъ*. Тамъ же см. статью *Рэшделя* (кромѣ нея, его же: 1)

2) *Is Conscience an Emotion?*, 1914. Изложенная работа *Стерта:*

Основныя работы *Ройса*: 1) *The Religions Aspect of Philosophy*, 1885; 2) *The Spirit of Modern Philosophy*, 1892; 3) *The Conception of God*, 1897; 4) *The World and the Individual* I—II, 1901 (основное сочиненіе); 5) *Prinzipien d. Logik* (въ Encyclopädie d. philos. Wiss. I, 1913); 6) *The Problem of Christianity*, I—II, 1913. О немъ *Яковенко: Философская система Ж. Ройса* (въ сб. „Н. ид. въ фил.“, № 17).

Основныя работы *Вариско*: 1) *Massimi Problemi*, 1910; 2) *Conosci te Stesso*, 1912. О немъ *Angelo Crespi: Idealism and Religion in Contemporaly Italian Philosophy* (ж. „Mind“, 1915).

6. Для дальнѣйшаго изученія можно указать слѣдующія темы: 1) Въ чемъ обвиняетъ Seth гегельянство? 2) Какъ критикуетъ натурализмъ Уордъ? 3) Историзмъ въ философіи Уорда; 4) Плюрализмъ Уорда; 5) Богъ и Абсолютъ въ системѣ Уорда; 6) Ученіе Рэшделя о Богѣ; 7) Проблема времени у персоналистовъ; 8) Гносеологія Стерта; 9) Стертъ и „Аналит. Психологія“ Стаута; 10) Бозанкетъ и персонализмъ; 11) Опредѣленіе философіи у Ройса; 12) Ученіе Р. объ идеѣ; 13) Проблема реальности у Ройса; 14) Ученіе Р. объ опытномъ познаніи; 15) Индивидуальность въ системѣ Ройса; 16) Ученіе Р. о самопредставленіи; 17) Соціальный элементъ въ ученіи Р.; 18) Основная проблема „Міра и Индивидуума“; 19) Человѣкъ и Богъ у Р.; 20) Найдите сходство между Р. и Брэдли; 21) Ройсъ и Уордъ; 22) Критика пантеизма у Вариско; 23) Ученіе В. о самопознаніи; 24) Монадологизмъ Вариско; 25) Вариско и Кроче; 26) Вариско и Лейбницъ; 27) Вариско и онтологизмъ; 28) Вариско и Бозанкетъ; 29) Вариско и Тэйлоръ; 30) Сравните сами Лейбница и Гегеля.

IX. Религіозная метафизика.

1. По мѣрѣ того, какъ мы продвигались по пути ознакомленія съ идеалистической философіей, предъ нами все болѣе и болѣе вырисовывалось ученіе объ Абсолютѣ и Богѣ. Этотъ религіозный элементъ въ философіи особенно ясно выступилъ въ предыдущей главѣ, гдѣ, какъ мы видѣли,

персоналистическій идеализмъ тѣсно связывалъ себя съ теизмомъ.

Конечно, мы можемъ уже и Ройса, и Вариско свободно считать религіозно-философскими мыслителями. У Ройса религіозная проблема является вѣнцомъ философскихъ исканій, а Вариско, пожалуй, во многихъ пунктахъ даже болѣе онтологизма старается служить интересамъ католической религіи. Тѣмъ не менѣе, все же именно философскій интересъ у нихъ преобладаетъ.

Религіозная метафизика вполнѣ ярко выступаетъ у тѣхъ мыслителей, у которыхъ религія является не только конечнымъ пунктомъ, но и главнымъ содержаніемъ ихъ философской работы. У нихъ философія перестаетъ быть самостоятельной цѣнностью: ея назначеніе—быть прелюдіей къ религіи.

2. Такой прелюдіей къ религіи философія выступаетъ въ произведеніяхъ Рудольфа Эйкена (Eucken). Одинъ изъ изслѣдователей философіи Эйкена прекрасно резюмируетъ содержаніе ея въ слѣдующихъ четырехъ пунктахъ: 1) Разрывъ съ чисто природной жизнью и отрицаніе того, что не можетъ быть духовнымъ опытомъ; 2) Признаніе независимой внутренней духовной жизни; возрожденіе, являющееся началомъ всякой положительной жизни и нравственности; 3) Свободное, активное и личное усвоеніе духовной жизни; 4) Организація человѣческой жизни и цивилизаціи въ интересахъ духовной жизни и подчиненіе ихъ ея нормамъ: преодолѣніе антигезы между духомъ и природой.

Исходнымъ пунктомъ міросозерцанія Эйкена, слѣдовательно, является борьба за самостоятельность духовной жизни. Дѣло въ томъ, что человѣкъ, котораго принято считать принадлежащимъ исключительно къ царству природы, переросъ природу. Прогрессъ культуры ярко демонстрируетъ торжество нечувственнаго надъ чувственнымъ. Создается новая жизнь, съ новымъ содержаніемъ и новыми формами, преодолѣвающая ограниченія пространства и времени, развивающая большую духовную работу, расширяющая индивидуальность до цѣлаго. Но эта новая жизнь сталкивается съ даннымъ бытіемъ человѣка, создается „противорѣчіе между внутреннимъ содержаніемъ новаго и способа его существованія у насъ, людей“. Новая универсально-духовная

жизнь требуетъ самостоятельнаго духовнаго міра, вызываетъ въ насъ стремленіе къ такому міру, обращеніе къ нему. Такъ начинается новый процессъ новой жизни Если ранѣе мы жили „данной“ жизнью, то въ новой жизни „первоначальное—дѣло, и все бытіе—его порожденіе“, „жизнь и созиданіе изъ безконечности“: „тамъ связанное, здѣсь свободное проведеніе жизни“. Таковъ „активизмъ“ Эйкена. Но гдѣ признакъ того, что наше дѣло и наша работа, наше духовное созиданіе имѣетъ всемірноисторическое значеніе, иными словами, что мы создаемъ новое духовное содержаніе жизни?— „Нѣтъ смысла и нѣтъ вида, нѣтъ признака и нѣтъ силы какой-либо духовной жизни безъ возвышенія надъ уровнемъ; нѣтъ такового возвышенія безъ духовной самостоятельности; нѣтъ самостоятельности въ частныхъ случаяхъ безъ самостоятельности въ общемъ, безъ процесса вселенской жизни, безъ открытія новаго міра“. Освобожденіе отъ узости и связанности обособленной индивидуальности, стремленіе къ внутреннему и универсальному дѣлу, саморазвитіе и самовозвышеніе жизни, вотъ черезъ что движемся мы къ духовной дѣйствительности. „Самостоятельность духовной жизни получается не изъ даннаго міра, но она достигается и утверждается только вопреки ему и въ борьбѣ съ нимъ“.

Но самостоятельность, освобожденіе не является окончательной цѣлью. Въ результатѣ его развивается „борьба за характеръ духовной жизни“. Эта борьба предполагаетъ „установленіе системы жизни, цѣлостнаго дѣла, въ которомъ духовная жизнь становится полной и самодовлѣющей дѣйствительностью. Стремленіе къ такой системѣ проникаетъ всю исторію, и оно-то и является стремленіемъ къ „характеру“ духовной жизни. Такъ образовывается подлинная сущность, отметающая отъ себя все чуждое, и изъ такой системы выростаютъ новыя задачи и новый идеалъ для жизни и культурной дѣятельности.

И вотъ, достигши самостоятельности и созрѣвъ внутренне, мы предпринимаемъ борьбу за власть духовной жизни надъ міромъ. Міръ духа есть подлинная жизнь дѣйствительности. Она находитъ въ жизни духа свое восполненіе и совершенство, свою законченность, свою изначальную глубину. Такъ извнутри преодолѣвается противоположность

духа и міра Новый міръ приноситъ съ собою внутреннее объединеніе жизни и бытія

Но, конечно, подобное „Vergeistlichung der Wirklichkeit“ получается не сразу, но шагъ за шагомъ, въ результатѣ медленной работы, мы бы сказали, одухотворенія міра, ибо міръ по своей субстанціи духовенъ. Этотъ процессъ—долгій историческій процессъ: „онъ нуждается въ неутомимой работѣ исторіи“

Идея духовнаго творчества, прогресса, самообразованія жизни духа въ цѣломъ—основная идея философіи Эйкена. Космическая духовная жизнь одновременно является у него и фактомъ, и стремленіемъ, и реальной основой нашей жизни, и идеаломъ, къ которому надо итти. Вся философія Эйкена пропитана спиритуализмомъ и активизмомъ. Ея истина не копія дѣйствительности, но прогрессъ къ новой и высшей ступени дѣйствительности Ея цѣль—„новый человѣкъ и новая культура“ Эйкенъ говоритъ о „самообновленіи“ и „самовозвышеніи“ жизни Вкратцѣ формулированная, философія Эйкена можетъ быть выражена такъ: „Gelbstleben“ и „Weltleben“ возвышаются до „Geistesleben“

2. Но борьба за духовное содержаніе жизни предполагаетъ вѣру въ то, что существуетъ вѣчный и единый духовный міръ. Духовная жизнь есть нѣчто большее, чѣмъ психологическое явленіе: она основывается на вѣчномъ, на вѣчной цѣнности. Развитіе духовной жизни есть „развитіе сущности“, устанавливающее непрерывное взаимодѣйствіе между вѣчностью и временемъ, которое выражается въ томъ, что вѣчныя возможности путемъ творческой дѣятельности претворяются во времени въ дѣйствительность, а результатъ этой творческой дѣятельности сохраняется въ формѣ вѣчности.

Такимъ образомъ, психологическая точка зрѣнія оказывается недостаточно глубокой. Высшее „псюхе“ (душа) „нусъ“ (разумъ, духъ). Только ноологическая точка зрѣнія открываетъ духъ, сущность, какъ ту вѣчную цѣнность, которая должна стать высшей дѣйствительностью. Ноологическій методъ включаетъ каждое эмпирическое проявленіе духовной жизни въ „цѣлое“ духовной жизни и, тѣмъ самымъ, выясняетъ и освѣщаетъ его. Однако, онъ, конечно, не исключаетъ психологическаго метода. Послѣдній откры-

ваетъ естественныя условія и спеціальные законы тѣхъ процессовъ, благодаря которымъ мы пріобрѣтаемъ духовное содержаніе. Этотъ методъ необходимъ, какъ дающій картину реальной обусловленности духовной жизни. онъ неправъ лишь тогда, когда выдаетъ причинныя объясненія за послѣдній критерій истины.

Итакъ, ноологія обнаруживаетъ наличность высшей духовной жизни, обнаруживающей въ эмпирически данныхъ явленіяхъ жизни свое дѣйствіе Но это присутствіе высшей духовной жизни въ эмпирическомъ мірѣ является основнымъ убѣжденіемъ религіи, которая тѣсно связана съ самой глубокой основой нашего существа Противорѣчіе между безусловнымъ требованіемъ и вѣчными цѣнностями сущности духовной жизни, съ одной стороны, и эмпирической формой существованія этой жизни въ мірѣ опыта съ другой, является основнымъ мотивомъ всякой религіи.

Предметомъ религіознаго міровоззрѣнія служитъ вѣчно неизмѣнное, свободное и разумное При этомъ религія является дѣломъ не науки, но личнаго внутренняго убѣжденія. Она возникаетъ изъ духовной потребности, изъ нужды въ прочности, цѣльности и единствѣ духовной жизни Она возникаетъ изъ потребности духовнаго самосохраненія Наблюденія надъ эмпирической дѣйствительностью, скорѣе, можетъ вызвать рядъ сомнѣній въ религіи. Въ самомъ дѣлѣ, въ опытѣ высшая духовная жизнь, какъ самостоятельное бытіе, точнѣе, какъ основа бытія, вовсе не дана. Болѣе того, опытъ обнаруживаетъ намъ рядъ дисгармоній въ самой жизни нашего духа, рядъ конфликтовъ, борьбу и частое торжество зла. Все это рождаетъ сомнѣнія въ религіи

Но развѣ самое чувство дисгармоніи не является слѣдствіемъ нашихъ высшихъ требованій къ жизни, и развѣ самая сила борьбы съ диссонансами жизни не убѣждаетъ насъ въ глубинѣ основы нашего духовнаго существа? Исторія говоритъ намъ, что именно какъ-разъ въ самые тяжелые моменты своей исторіи человѣчество не испытывало сомнѣній, которыя связаны съ эпохами благополучія и пресыщенія.

Итакъ, религія вообще оправдана: „Въ человѣческомъ опытѣ духовная жизнь виситъ въ воздухѣ: она или должна вернуться изъ міра опыта прямо къ природѣ и признать

всякія особенныя стремленія тяжелой ошибкой, или должна отважно идти впередъ и обезпечить новому стремленію новый міръ. Лишь исполненное неясности мышленіе можетъ искать средняго пути между этими двумя путями, лишь утомленное и неподвижное чувство можетъ спокойно выносить эту диллему Во всякомъ случаѣ, выводъ—тотъ, что безъ религіи духовная жизнь человѣка лишена сознанія истины, и для человѣка нѣтъ внутренняго величія".

Но религія только въ общей формѣ неудовлетворяетъ Эйкена. Кромѣ „универсальной религіи", онъ выставляетъ цѣнность исторической („характерной") религіи. Такая историческая религія создается великими личностями, создающими новые порывы къ жизни и новую духовную дѣйствивельность. Въ этихъ великихъ личностяхъ божественное начало проявляется съ особой силой и глубиной

Но высшая жизнь не можетъ быть выражена исторической религіей только въ догмахъ и понятіяхъ. Необходимы еще символы фантазіи. Но эти символы, обусловленные данной исторической культурой, преходящи. Съ теченіемъ времени они уступаютъ мѣсто новымъ символическимъ формамъ, и въ эпоху неизбѣжной тогда религіозной борьбы иногда подвергается опасности и самая сущность религіи.

Надо всегда провѣрять, дѣйствительно ли данная историческая религія возвышаетъ нашъ духъ, такъ какъ церковь стремится рабски слѣдовать разъ навсегда данному образцу. „Универсальная" религія въ этомъ смыслѣ препятствуетъ „характернымъ" религіямъ стать окончательно узкими и малосодержательными. Борьба за обновленіе формъ религіи необходима.

Современная эпоха также отличается сознаніемъ недостаточности нынѣшней формы религіи Вмѣстѣ съ тѣмъ нашу эпоху характеризуетъ и великая тоска по религіи. При анархіи, господствующей въ духовной жизни нашего времени, при все увеличивающемся скептицизмѣ, мы полны исканій, и Эйкенъ, самъ „ищущій", и обращается къ ищущимъ

Онъ ставитъ вопросъ: „могли бы мы еще быть христіанами"? На этотъ вопросъ онъ отвѣчаетъ утвердительно. Но этотъ утвердительный отвѣтъ включаетъ въ себя рядъ условій: христіанство должно быть обновлено, т. е. освобо-

ждено отъ исторически фиксированныхъ формъ вѣры и догмы и согласовано съ мышленіемъ и чувствованіемъ современнаго человѣка. Такая реформа христіанства, которое онъ понимаетъ какъ „религію духа“, является, по его мнѣнію, очередной задачей нашего времени

3. Эйкенъ принадлежитъ къ „ищущимъ“ религіознымъ метафизикамъ и по отношенію къ историческому христіанству онъ настроенъ реформаторски. Но насъ интересуетъ также и то, какова метафизика историческаго христіанства, какова ортодоксальная христіанская философія.

Для ознакомленія съ христіанской философіей возьмемъ наиболѣе разработанный видъ этой философіи — оффиціальную католическую философію. Католическая философія является типичной схоластической философіей, и Ѳома Аквинскій, великій средневѣковый схоластикъ-аристотеликъ, провозглашенный папской буллой учитель ея. Католическая современная философія стремится возможно точнѣе слѣдовать ѳомизму и аристотелизму. Эта философія процвѣтаетъ вездѣ, гдѣ процвѣтаетъ католицизмъ и существуютъ католическіе университеты. Въ послѣднее время наибольшую работу мысли она развивала въ Бельгіи („лувенская школа“).

По опредѣленію лувенской школы, метафизика является философскимъ изученіемъ сущаго и самыхъ общихъ условій его. Мысль о сущемъ не простое слово, не словесный знакъ, обозначающій всѣ наши простые опыты. Хотя мысль о сущемъ получается нами изъ чувствъ, однако, она не можетъ отождествляться съ явленіемъ, такъ какъ сущее не есть вотъ эта опредѣленная вещь. Мысль о сущемъ оставляетъ въ сторонѣ индивидуальныя условія чувственнаго опыта. Она прилагается ко всѣмъ существамъ. Будучи непосредственнымъ, понятіе сущаго не можетъ быть опредѣлено, такъ какъ все, что можетъ опредѣлить сущее, есть тоже сущее. Все есть сущее вплоть до самыхъ послѣднихъ своихъ дифференціацій Наше понятіе сущаго есть трансцендентальное понятіе, т. е. такое понятіе, которое заходитъ за предѣлы всѣхъ дѣленій сущаго и прилагается безразлично ко всякому сущему.

Итакъ, сущее, какъ таковое, не можетъ быть опредѣлено извнѣ. Оно должно быть освѣщено извнутри, изъ своихъ нѣдръ. Понятіе сущаго, выражаясь схоластическимъ языкомъ,

есть „аналогичное" понятіе. Это значитъ, что, при объясненіи дифференціаціи сущаго, т е множественности сущихъ, мы мыслимъ, что, разъ дано нѣсколько сущихъ, то трансцендентность понятія сущаго требуетъ, чтобы оно прилагалось къ различнымъ существамъ только аналогичнымъ, пропорціональнымъ и никакъ не однозначнымъ или тождественнымъ образомъ. Такъ, напримѣръ, внутреннее отношеніе Петра къ его сущему—частью то же самое и частью отлично отъ отношенія Павла къ его сущему.

Но если такъ, тогда понятны развитіе и становленіе Развитіе предполагаетъ, что какая-нибудь реальность, оставаясь нѣкоторымъ образомъ той же самой, становится все-таки чѣмъ-то инымъ Развитіе постулируетъ аналогію сущаго. Если все во всемъ, если сущее всегда тождественно самому себѣ, становленіе невозможно. Но если сущее аналогично, развитіе не допускаетъ никакого противорѣчія. Становленіе предполагаетъ, что сущее прилагается къ нѣсколькимъ реальностямъ въ аналогичномъ смыслѣ: становишься только чѣмъ-нибудь и становишься только тѣмъ, чѣмъ не былъ „Аналогія" сущаго вполнѣ объясняетъ возможность для существа, которое есть только относительно сущее и нѣкоторымъ образомъ не сущее, подлинно участвовать въ существованіи и реально пріобрѣсти совершенства, которыми оно не обладало.

Сущее метафизики есть именно сущее, а не только понятіе о сущемъ. Вѣдь для того, чтобы мыслить, надо имѣть отношеніе къ чему-нибудь, т. е. къ сущему. Мыслить ничто значитъ совсѣмъ не мыслить. Мысль освѣщена не ею самою, но представляемымъ ею предметомъ. Этотъ предметъ—существующее сущее, которое мой разсудокъ находитъ во всякомъ частномъ явленіи И именно въ томъ размѣрѣ, въ которомъ я знаю существующее сущее, я знаю и возможное Такимъ образомъ, сущему, какъ понятію чистаго разума, противополагается, съ одной стороны, существующее сущее, съ другой стороны—возможное сущее, которое можетъ существовать внѣ представленія.

Итакъ, мы установили сущее. Теперь намъ надо подвергнуть анализу содержаніе сущаго. Здѣсь первичнымъ принципомъ будетъ: сущее есть сущее. Этотъ принципъ не простая тавтологія, но раскрытіе въ сужденіи понятія су-

щаго: сущее есть сущее, необходимо сущее, поскольку оно есть сущее. Слѣдующій принципъ: сущее не есть не сущее, или не сущее не есть сущее. Это различеніе сущаго и того, что не есть сущее, приводитъ меня къ различенію „чего-нибудь“ отъ „другого“, т. е. къ множественности. Наконецъ, третій принципъ гласитъ: между сущимъ и не сущимъ нѣтъ средняго. Такъ изъ трансцендентальныхъ понятій сущаго мы получаемъ формулы принциповъ тождества, противорѣчія и исключеннаго третьяго.

Каковы же трансцендентальныя свойства сущаго? Всякое сущее или просто, или сложно. То, что просто, не раздѣлено и не дѣлимо. То, что сложно, хотя и дѣлимо, не раздѣлено актуально, и, слѣдовательно, и множественность одарена извѣстнымъ единствомъ. Единство есть трансцендентальный аттрибутъ сущаго. Сущее въ немъ самомъ есть единство.

Далѣе, мы знаемъ, что всякая вещь не способна представляться разсудку иначе, чѣмъ она есть Если мы иногда говоримъ, что эта вещь ввела меня въ заблужденіе, то это потому, что мы подчинились аналогіи, не находящей опоры въ основаніи бытія. Поддѣльное золото—настоящая мѣдь; мнимый Гекторъ—настоящій актеръ. Метафизическая или онтологическая истина есть также трансцендентальное свойство сущаго.

Всякое существо упорствуетъ въ своемъ бытіи и, само по себѣ, сопротивляется разрушенію. Поэтому оно—благо для него самого. Абсолютно благое существо есть совершенное, вполнѣ законченное и утвердившееся въ наслажденіи своимъ благомъ существо. Наконецъ, и красота выражаетъ сущее, поскольку оно созерцаніемъ его пробуждаетъ то эстетическое удовлетвореніе, которое наши познавательныя способности испытываютъ, чувствуя себя согласованными съ сущимъ. Прекрасное вытекаетъ изъ истиннаго и благого: такъ какъ всякое сущее истинно, то всякое сущее прекрасно, потому что созерцаніе его есть благо для насъ. Единство, истина, добро и красота—четыре трансцендентальныя свойства сущаго

Никакое совершенство само себя не ограничиваетъ. Ограниченіе есть признакъ несовершенства. Если опредѣленное сущее ограничено, то это потому, что оно содержитъ

въ себѣ реальное начало несовершенства, выражаясь языкомъ Аристотеля, потенцію. Ограниченіе есть конечная потенція бытія.

Здѣсь намъ надо разобрать отношеніе между потенціей существованія или „сущностью“ и актомъ „существованія“. Сущность соотвѣтствуетъ полному описанію вещи и есть то, что основнымъ образомъ отличаетъ одну вещь отъ другихъ, а существованіе есть актъ, который заполняетъ объемъ сущности и дополняетъ ее, полагая ее въ сущемъ Цѣлое существо, индивидуумъ—реальная сущность плюсъ свойственное ей существованіе. При этомъ во всякомъ ограниченномъ существѣ должно быть реальное различіе между реальной сущностью и свойственнымъ ей существованіемъ. Опредѣленное, ограниченное существованіе не можетъ быть чистымъ существованіемъ. Лишь то сущее, которое есть только сущее, есть все сущее. Это чистый актъ, который не допускаетъ въ себѣ никакого ограниченія, въ то время какъ внутреннее начало ограниченія конечнаго сущаго, реальная потенція, реальная сущность отмѣриваетъ конечному сущему лишь часть существованія Конечное существо опредѣляется своей конечной потенціей существованія Одинъ лишь чистый Актъ, безусловно Сущее, тождественное Сущему, отличается понятіемъ: тотъ, кто есть, безъ ограниченія Итакъ, въ реальномъ различеніи сущности и существованія—единственно возможный ключъ метафизическаго зданія.

Всякое измѣненіе въ смыслѣ преобразованія предполагаетъ, что сущность, реальная потенція, „первая матерія“ теряетъ одну субстанціальную форму, чтобы получить другую. Такъ, напримѣръ, во время ѣды, когда „первая матерія“ переходитъ изъ хлѣба въ „я“, то исчезаетъ субстанціальная форма хлѣба, давая мѣсто другой формѣ. Будучи началомъ совершенства, форма не можетъ сама себя ограничить: невоплощенная форма безпредѣльна. Но форма, будучи принятой въ матеріальномъ началѣ, тѣмъ самымъ ограничена опредѣленнымъ индивидуумомъ. Такимъ образомъ, первая матерія играетъ роль множителя формы, которая сама по себѣ едина.

Отъ проблемъ потенціи и акта, сущности и существованія, матеріи и формы обратимся къ проблемѣ субстанціи и причинности Субстанція есть то, что есть въ себѣ, въ противо-

положность акциденціямъ, сущность которыхъ требуетъ, чтобы ихъ носителемъ было что-нибудь другое. Субстанція служитъ субъектомъ, носящимъ акциденціи. Быть субстанціей—первичное наименованіе сущаго. Акциденціи существуютъ реально, но при условіи имѣть носителя въ другомъ, въ субстанціи При несуществованіи послѣдней я не находилъ бы основанія бытія для того, что не есть въ себѣ. Эта субстанція не протяженна и не чувственна сама по себѣ. Мы знаемъ ее только изъ ея дѣйствій: слѣдуя изъ субстанціи, акциденціи необходимо даютъ возможность познать ее такой, какова она есть.

Нельзя понять акциденцію безъ субстанціи, сущность безъ существованія, матерію безъ формы. Относительно сущее, т. е. то, сущность чего реально отличается отъ существованія, существуетъ и продолжаетъ существовать только въ зависимости отъ причины, существующей черезъ себя самое.

Эта причина—Богъ. Если бы Его причинность на мгновеніе прекратилась, всякое отличное отъ Него существо возвратилось бы въ ничто. Объяснять конечное существованіе значитъ утверждать существованіе Бога, Безусловнаго въ бытіи.

Всякій переходъ отъ потенціи къ акту, отъ возможности къ совершенству, всякое становленіе осуществляется причиной. Всякое движеніе, всякое развитіе стремится къ бытію. Всякое измѣненіе предполагаетъ пріобрѣтеніе чего-нибудь. Съ этой точки зрѣнія всякое становленіе включаетъ въ себѣ акцидентальное или субстанціальное обогащеніе. Причиною акцидентальныхъ и субстанціальныхъ превращеній являются конечныя существа, но одинъ только Богъ есть причина собственно бытія. Онъ есть причина конечнаго сущаго Но между конечнымъ существомъ и Богомъ *не* то же самое отношеніе, что между акциденціями и субстанціей. Конечное существо не есть Божій актъ, и безусловное въ бытіи не можетъ быть дополнено въ своемъ совершенствѣ. „Богъ есть адэкватная причина дѣятельности конечныхъ существъ, какъ онъ есть адэкватная причина ихъ субстанцій Причины требуютъ сверхъ и внѣ своей цѣпи, даже если бы она была безконечна, „аналогичную“ причину, не имѣющее причины Сущее, незыблемое во всемъ его совершенствѣ.

Итакъ, основаніе, необходимое для объясненія міра, есть Богъ, сущность коего — Бытіе, которое даетъ бытіе существамъ, поддерживаетъ ихъ въ существованіи и даетъ имъ возможность дѣйствовать въ плоскости качественности бытія, сообразно предоставленной каждому изъ нихъ природѣ. Божественная причинность есть творческая причинность, тождественная Безусловному въ бытіи, но производящая во всей ихъ реальности существа, отличныя отъ Бога Богъ обладаетъ своимъ бытіемъ въ видѣ тождества по сущности. Каждое конечное существо обладаетъ своимъ бытіемъ сообразно принимающей способности.

Будучи сущимъ, существующимъ въ Себѣ черезъ Самого Себя, Богъ есть всевѣдущая интеллигенція, Богъ также есть Любовь, существующая въ Себѣ, вполнѣ свободная сообщать или нѣтъ другимъ существамъ въ ней самой. Богъ и благъ самъ по Себѣ, и поэтому Онъ есть причина блага Богъ есть Сущее въ сущности

Если Богъ есть первая производящая причина, Онъ долженъ быть послѣдней цѣлевой причиной. Никакой другой причины внѣ Его быть не можетъ. Если Богъ творитъ, то это для того, чтобы сообщать и проявлять свое безконечное совершенство Стремясь къ своему собственному благу, сотворенныя существа стремятся къ Богу, верховной Благости Это необходимый законъ развитія существъ.

Такова, въ общихъ чертахъ христіанская католическая философія. Она является въ наши дни возможно болѣе точнымъ воспроизведеніемъ философіи св. Ѳомы Аквинскаго, который объявленъ высшимъ авторитетомъ католической церкви въ области философіи. Предъ нами современная схоластическая философія.

4. Религіозная философія обычно развивается двумя путями Первый путь—путь построенія логической системы, второй путь — путь откровенія Первый видъ религіозной философіи — схоластическая религіозная философія, второй видъ—мистическая религіозная философія.

Въ наше время типичнымъ образчикомъ мистической религіозной философіи является т. наз. теософія, или „божественная мудрость“. Основоположниками теософіи были Блаватская и Безантъ, а главнымъ теоретикомъ-систематизато-

ромъ ея въ настоящее время можетъ считаться Рудольфъ Штейнеръ

Задача Рудольфа Штейнера—раскрыть „духовное око“ человѣка. Оно можетъ быть раскрыто у каждаго человѣка, независимо отъ его образованія Для того, чтобы найти извѣстныя истины, нужны извѣстная подготовка и образованіе. Но когда ихъ, послѣ того, какъ онѣ уже найдены, сообщаютъ, то уразумѣть ихъ можетъ каждый человѣкъ, обладающій непредвзятой логикой и здоровымъ чувствомъ истины Что же это за истина?

Каково существо человѣка? Въ существѣ человѣка есть три стороны Это—тѣло, душа и духъ. Посредствомъ тѣла для человѣка открываются предметы окружающаго его міра; душа есть то, благодаря чему человѣкъ связываетъ вещи съ своимъ собственнымъ бытіемъ, чѣмъ ощущаетъ онъ отъ нихъ удовольствіе и неудовольствіе, радость и боль; духъ же—то, что открывается въ человѣкѣ, когда онъ, какъ „богоподобное существо“, взираетъ на вещи и познаетъ то, что сами вещи хранятъ въ себѣ, всѣ тайны ихъ дѣйствія и бытія

Но дѣленіе существа человѣка можетъ быть и болѣе дробнымъ. Мое тѣло пронизано жизненной силой и, благодаря этому, становится эѳирнымъ или жизненнымъ тѣломъ, подъ каковымъ надо понимать духовный, исполненный жизни обликъ тѣла, видѣть который можетъ лишь духовное око. Какъ эѳирное или жизненное, тѣло раскрывается наружу, въ органахъ чувствъ, и тѣмъ самымъ становится душевнымъ тѣломъ Его проникаетъ душа, которая, въ свою очередь, дѣлится на ощущающую, разсудочную и сознательную, при чемъ послѣдняя, черезъ интуицію, исполнена духомъ: „душа сознательная и само-духъ образуютъ единство“. Въ этомъ единствѣ живетъ Духо-Человѣкъ, какъ Жизне-духъ, такъ же, какъ эѳирное тѣло образуетъ тѣлесную жизненную основу для тѣла душевнаго. Такъ какъ, далѣе, душевное тѣло и душа ощущающая сливаются въ единое, называемое „астральнымъ тѣломъ“, а души разсудочная и сознательная являются двумя совмѣстными носителями „я“, то, въ концѣ концовъ, можно дать слѣдующее дѣленіе человѣка: 1) физическое тѣло; 2) жизненное тѣло; 3) астральное тѣло; 4) я, какъ зерно души; 5) само-духъ, какъ измѣненное воздѣй-

ствіемъ душевнаго астральное тѣло; 6) жизне-духъ, какъ измѣненное жизненное тѣло; 7) духо-человѣкъ, какъ измѣненное физическое тѣло, какъ пронизанное имъ физическое тѣло

Какъ видъ или родъ въ физическомъ смыслѣ понятны намъ лишь тогда, когда мы принимаемъ ихъ, какъ явленіе наслѣдственности, такъ точно и духовное существо можетъ быть понято лишь путемъ духовной наслѣдственности. Какъ физическій обликъ человѣка есть постоянное повтореніе, перевоплощеніе родовой человѣческой сущности, такъ и духовный человѣкъ долженъ быть перевоплощеніемъ *этого же самого* духовнаго человѣка, такъ какъ въ качествѣ духовнаго человѣка каждый составляетъ свой особый родъ. Въ жизни человѣческій Духъ является повтореніемъ самого себя, съ плодами своихъ прежнихъ переживаній въ прошлыхъ жизняхъ: „человѣческій духъ не создается вновь въ началѣ своей земной жизни“; „своими поступками человѣческій духъ дѣйствительно построилъ свою судьбу. Въ своей новой жизни онъ связанъ тѣмъ, что творилъ въ прошлой“. И эта судьба духа опредѣляетъ настоящую жизнь души: „жизнь души есть послѣдствіе судьбы, созданной самимъ человѣческимъ духомъ. Такъ учитъ теософія о перевоплощеніи („реинкарнація“) духа и о судьбѣ („карма“) жизни души.

Человѣкъ, какъ мы видимъ, принадлежитъ къ тремъ мірамъ. Эти три міра—душевный, духовный и тѣлесный—очень подробно описываются въ теософіи. Для того, чтобы оріентироваться въ душевномъ мірѣ, надо умѣть отличать различные виды его. А для этого надо узнать двѣ основныя силы—симпатію, благодаря которой одно душевное образованіе притягиваетъ другое, и антипатію. Если преобладаетъ антипатія, то мы имѣемъ самую низшую область душевнаго міра—область пламени вожделѣній. Если между антипатіей и симпатіей равновѣсіе, то тогда предъ нами область „текучей“ возбудимости. Если же беретъ верхъ симпатія, то тогда мы имѣемъ область желаній. Эта симпатія можетъ, прежде всего, проявляться внутри частей самого душевнаго переживанія (область радости и печали). Но она можетъ и не быть заключенной въ предѣлахъ собственной жизни. Сила симпатіи становится все болѣе и болѣе свободной. Сіяюще

и оживляюще рѣютъ душевныя вещества черезъ душевное пространство, пробуждая то, что безъ нихъ погибло бы въ замкнутости личнаго бытія и что, благодаря нимъ, объединяется въ общій душевный міръ. Эти высшія области душевнаго міра—области душевнаго свѣта, дѣятельной душевной силы и душевной жизни.

Вступая послѣ смерти въ душевный міръ, душа послѣдовательно проходитъ страну пламени вожделѣній и другія вышеупомянутыя области вплоть до области истинной жизни души, гдѣ человѣкъ освобождается отъ послѣднихъ склонностей къ чувственно-физическому міру Отнынѣ душа поглощена своимъ подлиннымъ міромъ, духъ освободился отъ всѣхъ оковъ и устремляется въ области, гдѣ онъ живетъ лишь въ своемъ собственномъ окруженіи. Что же представляетъ собою страна духовъ?

Страна духовъ соткана изъ того, изъ чего состоитъ человѣческая мысль Человѣкъ находится тамъ среди мыслесуществъ Духовное око видитъ въ „странѣ духовъ“ мысль о львѣ столь же реально, какъ чувственное око видитъ физическаго льва Въ этомъ мірѣ духовъ находятся, прежде всего, духовные первообразы всѣхъ вещей и существъ физическаго и душевнаго міра. Эти первообразы, доступные духовному зрѣнію, духовному слуху и т. п., суть творящія существа, суть творцы всего того, что возникаетъ въ физическомъ и душевномъ мірѣ. На семь областей дѣлится міръ духовъ: области прообразовъ неживого, живого, душевнаго, область властвующихъ надъ этими низшими областями, области побудителей прообразовъ низшихъ областей къ ихъ дѣятельности („замыслы“, „зерна жизни“).

Въ этихъ областяхъ духовнаго міра обитаетъ духъ человѣка между двумя своими воплощеніями. Онъ постепенно вживается въ различныя области страны духовъ. Здѣсь человѣкъ какъ бы находится въ мастерской мысли и странствуетъ среди мыслей, какъ живыхъ существъ „То, что на землѣ лишь думается, то здѣсь переживается“. Подымаясь все выше и выше, духъ возносится въ „чистую страну духовъ“, гдѣ онъ переживаетъ тѣ замыслы и цѣли, которыя поставилъ себѣ духъ земною жизнью. Восходя еще выше, онъ чувствуетъ себя членомъ Божественнаго мірового строя

и познаетъ себя въ своемъ собственномъ зернѣ жизни, находясь въ высшей, седьмой области страны духовъ

Вещи чувственнаго міра суть не что иное, какъ уплотненныя духо-существа. Онѣ происходятъ изъ міра духа и являются лишь иной формой духо-существъ Когда человѣкъ мыслитъ о вещахъ, то онъ просто лишь переводитъ свой взоръ отъ чувственной формы къ духовнымъ первообразамъ этихъ вещей. Когда человѣческій духъ хочетъ, посредствомъ мышленія, составить себѣ понятіе о чувственныхъ вещахъ, онъ воспринимаетъ эти духовныя образованія въ тѣневомъ отблескѣ. Какимъ образомъ эти образованія уплотнились до чувственнаго міра, вотъ вопросъ для того, кто стремится къ духовному пониманію окружающаго міра Такимъ образомъ міръ расчленяется слѣдующимъ способомъ: 1) царство первообразныхъ, лишенныхъ формы существъ (первое элементарное царство): 2) царство существъ, творящихъ облики (второе элементарное царство); 3) царство душевныхъ существъ (третье элементарное царство): 4) царство созданныхъ обликовъ (облики кристалловъ); 5) царство, которое становится чувственно-воспринимаемымъ въ обликахъ, но надъ которымъ работаютъ существа, творящія облики (царство растеній); 6) царство, которое становится чувственно-воспринимаемымъ въ обликахъ, но въ которомъ кромѣ того дѣйствуютъ еще существа творящія облики и изживающія себя душевно (животное царство) и 7) царство, въ которомъ облики чувственно воспринимаемы, въ которомъ еще дѣйствуютъ и существа, творящія облики и изживающія себя душевно, и въ которомъ самъ духъ образуется въ формѣ мысли внутри чувственнаго міра (царство человѣческое). Также и физическое тѣло человѣка, его эѳирное тѣло, ощущающее душевное тѣло и душу разсудочную разсматриваютъ, какъ уплотнившіеся въ чувственномъ мірѣ прообразы страны духовъ

Для того, чьи духовныя чувства открыты, физически-воспринимаемый человѣкъ есть лишь часть всего человѣка. Напримѣръ, человѣческая мысль является, какъ духовно-воспринимаемое, красочное явленіе. Его окраска соотвѣтствуетъ характеру мысли. Мысль, которая возникаетъ изъ чувственнаго порыва человѣка, имѣетъ иную окраску, чѣмъ мысль, направленная на служеніе чистому познанію, благо-

родной красотѣ или вѣчному добру. Въ красныхъ цвѣтовыхъ оттѣнкахъ проносятся черезъ міръ душъ мысли, порождаемыя чувственной жизнью. Въ прекрасномъ свѣтло-желтомъ цвѣтѣ является мысль, которой мыслитель поднимается къ высшему познанію Дивнымъ, розово-алымъ сіяетъ мысль, исходящая изъ полной самоотверженія любви

Воспринимаемыя „духовнымъ взоромъ“ сіяющія вокругъ физическаго человѣка и обволакивающія его на подобіе облака (какъ бы въ формѣ яйца) красочныя явленія называются человѣческой аурой. Величина этой ауры различна у различныхъ людей Но все же--въ среднемъ—можно представить, что весь человѣкъ вдвое длиннѣй и въ четыре раза шире, чѣмъ физическій человѣкъ. Въ аурѣ волнуются самые разнообразные оттѣнки цвѣтовъ. И это волнообразное движеніе есть вѣрное изображеніе внутренней человѣческой жизни. Такимъ образомъ, „видящій“ можетъ судить о степени развитія человѣка по свойствамъ его ауры.

5. Основныя философскія сочиненія *Р. Эйкена* суть слѣдующія: 1) *Einführung in e. Philosophie d. Geisteslebens*, 1908; 2) *Geistige Strömungen d. Gegenwart*[4], 1909; 3) *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*[2], 1907; 4) *Die Wahrheitsgehalt d. Religion*[3], 1912 (есть р пер); 5) *Können wir Christen sein*, 1911; 6) *Der Sinn u. Wert d. Lebens*[3], 1911. Кромѣ того рекомендуются его же: 1) *Die Lebensanschauungen d. grossen Denker*[9], 1911; 2) *Geschichte d. philos. Terminologie*, 1879; 3) *Die Grundbegriffe d. Gegenwart*[2], 1893; 4) *Grundlinien e. neuen Lebensanschaung*, 1907; 5) *Hauptprobleme d Religionsphilosophie d. Gegenwart*[3], 1909; 6) *Gesammelte Aufsätze*, 1903; 7) *Философія исторія* (въ сб. „Филос. въ систем. изложеніи“). *Объ Эйкенѣ*: 1) *Kappstein*, Eucken, d. Erneuerer d. deutsch. Idealismus, 1909; 2) *Siebert*, Rud. Euckens Welt—und Lebensanschauung n. d. Hauptprobleme d Gegenwart[2], 1911; 3) *Wundale*, Die Religionsphilosophie R. Euckens, 1912; 4) *Kästner*, Sozialpädagogik und Neuidealismus; 5) *Booth*, R. Eucken, his Philosophy and Influence, 1913. 4-го августа 1879 г. энциклика папы Льва XIII объявила единственно истинной философіей философію Ѳомы Аквинскаго: „Sancti Thomae philosophiam restituatis et quam latissime propagetis“, а въ 1899 г папское посланіе къ французскому клиру звало на борьбу съ новой философіей. Крупнымъ представителемъ католической философіи является *О. Willmann*: 1) *Geschichte d Idealismus*, I—III[2], 1907 (ярко тенденціозная исторія философіи); 2) *Philosophische Propadeutik*[2], 1908. *V. Cathrein:* 1) *Die katholische Weltanschauung*[2], 1909; 2) *Moralphilosophie*,

I—II³, 1911. *T. Pesch*: 1) *Philosophia Lacensis s. series institutionum philosophia schol.—Philosophia naturalis*; *Institutiones logicales*, I—III; *Institutiones psychologicae* I—II (грандіозные труды); 2) *Die grossen Weltratsel*, I—II³, 1907; 3) *Christliche Lebensphilosophie*², 1896; Глава лувенской школы *Mercier:* 1) *Metaphysique générale*⁵, 1910; 2) *La définition philosophique de la vie*², 1898 3) *Psychologie*, I—II. На русскомъ языкѣ см. использованную въ текстѣ статью *Н Бальтазара: Метафизика лювенской школы* (сб „Нов. ид въ фил" № 17) Съ философіей Ѳомы Аквинскаго прекрасно знакомитъ *Sertillanges* St. Thomas d'Aquin², 1912. Основоположницей теософіи является *Е.л Петр.* Блаватская („Ключъ къ теософіи", „Secret Doctrine"). Главные идеологи—*Анна* Безантъ („A study in consciousness"; „Occult Chemistry", „The Building of the Kosmos"; „Esoteric Christianity"; много статей въ „Вопросы теософіи", „Автобіографія", въ ж. „Свѣт. Вѣстн.", 1894) и *Рудольфъ Штейнеръ* (Теософія² 1915, Очеркъ тайновѣдѣнія 1916; Какъ достигнуть познанія высшихъ міровъ 1918; Путь къ самопознанію человѣка² 1918, Истина и наука 1913, Философія и теософія 1915; Мистика 1917; Порогъ духовнаго міра 1917) О Штейнерѣ *Андрей* Бѣлый: Р. Штейнеръ и Гете въ міровоззрѣніи современности 1917

6. Для лучшаго ознакомленія можно указать слѣдующія темы:

1) Какъ смотритъ Эйкенъ на исторію философіи въ частности? 2) Противъ *какихъ* современныхъ теченій въ философіи особенно борется Эйкенъ? *3) Какъ критикуетъ Эйкенъ натурализмъ? 4) Активизмъ въ философіи Эйкена, 5) Религіозная проблема въ философіи Эйкена, 6) Эйкенъ и Фихте* (ср Gabriel, Eucken Grundlin. e. neuen Lebensausch. u. s. Verhältn. zu I. G Fiche, 1910); *7) Дильтей* („Сущность философіи") и *Эйкенъ* (ср. Ewald The Present State of Philos in Germeny, Philos Review, 1907); *8) Линсъ* („Натурфилософія"), *Дильтей и Эйкенъ какъ представители романтической философіи; 9) Критика религіозной философіи Эйкена у Гефтинга* („Совр. филос."); *10) Почему Бозанкетъ назвалъ философію Эйкена „потокомъ этико-религіозной реторики"* (Quartely Review, 1914; *11) Охарактеризуйте протестантское міровоззрѣніе по Гарнаку* („Сущность христіанства", „Reden u. Aufsatze" I—II, 1906; „Aus Wissenschaft u. Leben", I—II, 1911); *12) Христіанство Kaltlioff'a* („Die Entstehung d Christentum", 1904; „Leben Jesu", „Das Zeitalter d. Reformation", 1907; „Die Religion d. Modernen", 1905; „Zukunftsideale", 1907); *13) Историческое христіанство* (по книгѣ Th. Wittaker. The Origins of Christianity² 1914); *14) Оцѣнка новой философіи у Вильмана* („Gesch. d. Ideal" III), *15) Ѳома Аквинскій и современность* (по книгѣ Sertillanges) *16) Метафизика Мерсье, 17) Мерсье и Пешъ, сравнительная характеристика; 18) Логика Пеша, 19) Моральная философія Кат-*

рейна; 20) Борьба съ неоо низмомъ въ нѣмецкой философіи (Paulsen, Philosophia militans[4] 1908; Encken, Th V Aquino u Kant, e. Kampf zweier Welten, 1901), *21) Католицизмъ, модернизмъ и философія* (по источникамъ статьи Фр Паульсена „D. Modernismus und d. Enzyklika Pius X" въ Ph. milit): *22) Опредѣлите основныя положенія теософіи: 23) Философія и теософія, 24) Теософія, мистика и христіанство; 25) Вліяніе на теософію Индіи, 26) Анализъ сознанія у теософовъ; 27) Ученіе теософіи о здѣшнемъ мірѣ; 28) Высшій міръ въ описаніи различныхъ теософовъ. 29) Ученіе теософіи о познаніи; 30) Педагогическая проблема въ свѣтѣ теософіи; 31) Штейнеръ и Безантъ, сравнительная характеристика*

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Общій взглядъ на философію III—XXII. (1. Что такое философія—III. 2 Эллинская философія—V; 3. Средневѣковая философія—VII; 4. Новая философія—IX; 5 Философія начала XIX в.—XI; 6 Философія конца XIX в.—XI; 7. Кризисъ современной философіи—XIII; 8. Эпигонство современной философіи—XVI; 9. Жизнь въ современной философіи—XVIII; 10. Планъ изложенія—XX).

Глава 1. НАУЧНАЯ ФИЛОСОФІЯ.

I. **Виды научной философіи** (1 Позитивизмъ—1; 2. Метафизическая научная философія—2).

II. **Діалектическій матеріализмъ.** (1. Матеріализмъ Фейербаха и діалектика Гегеля—3; 2 Діалектическій матеріализмъ—6; 3. Матеріалистическое пониманіе исторіи—10; 4. Религія и этика въ матеріалистическомъ пониманіи—12; 5 Философія Дицгена—15; 6. Критика марксизма—16; 7 Библіографія - 17; 8 Темы—18).

III. **Энергетика.** (1. Ученіе Спенсера и Майера о силѣ—20, 2. Ученіе Оствальда объ опытѣ—21; 3. Энергетическая картина міра—23; 4. Энергетическое объясненіе жизни и сознанія—27; 5. Критика Оствальда—30; 6. Библіографія—34; 5. Темы—36).

VI. **Біологическій монизмъ Геккеля** (1 Геккель, Оствальдъ и Плехановъ—36: 2. Монизмъ Геккеля—37; 3 Эволюціонизмъ Геккеля—39; 4. Монизмъ и религія—41; 5. Историческій контекстъ Геккеля—42; 6. Библіографія—44; 7. Темы—44; 8. Теорія ортобіоза Мечникова—45).

V. **Сенсуалистическій идеализмъ Пирсона.** (1. Идея научной философіи—48; 2. Причина, пространство и время—54;

3. Движеніе и матерія—57; 4 Жизнь и эволюція—61; 5. Общая характеристика философіи Пирсона—64; 6 Библіографія—65; 7. Темы—66)

VI **Позитивизмъ Маха.** (1. Махъ, какъ центръ современной научной философіи—67: 2. Историческій контекстъ философіи Маха—68; 3 „Механика"—69: 4. Психическое и физическое—73; 4 Познаніе—76; 5 Общая характеристика—83; 6. Библіографія—85. 7 Темы—85).

VII **Эмпиріокритицизмъ Авенаріуса.** (1 „Философія какъ мышленіе міра сообразно принципу наименьшей мѣры силъ"—86; 2. „Критика чистаго опыта—91; 3. Второй томъ „Критики чистаго опыта"—96; 4. „Человѣческое понятіе міра"—98; 5. Общая характеристика—100; 6 Библіографія—102; 7. Темы—103).

VIII. **Гипотетизмъ Пуанкаре** (1 „Als ob" Файхингера—103; 2. Наука и гипотеза—107; 3. Цѣнность науки—109; 4 Методъ науки—112; 4. Библіографія и темы—112).

IX. **Итоги научной философіи.** (1. Метафизическая научная философія—113: 2 Критическая научная философія—114).

Глава 2. ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

I. **Виды философскаго идеализма** (1. Основные виды современнаго идеализма—116; 2. Переходныя формы современнаго идеализма—117)

II **Психологизмъ въ философіи.** (1. Теорія познанія Цигена—118; 2. Теорія познанія Іерузалема—120; 3 Фризовская школа—122; 4 Генетическій и аналитическій психологизмъ—125: 5. Библіографія—126; 6. Темы—127)

II **Имманентная философія.** (1. Имманентная философія и позитивизмъ—128; 2. Теорія познанія Леклера—129; 3. Философія Шуппе—129; 4. Критика трансцендентнаго у Шубертъ-Зольдерна—135; 5 Проблема внѣшняго міра у Ремке—138; 6. Историческій контекстъ имманентной философіи—141; 7. Библіографія—142: 8. Темы—143)

III. **Трансцендентальная философія Когена.** (1. Юмизмъ и кантіанство—144; 2. Теорія опыта Канта въ освѣщеніи Когена—145; 3. Идеализмъ „Логики чистаго познанія"—149; 4. Функціоналимзъ—152; 5. Логика Наторпа—154; 6. Этика Наторпа и Когена—157; 7. Общая характеристика—161; 8. Библіографія—162; 9. Темы—163).

IV. **Телеологическій критицизмъ Виндельбанда и Риккерта.** (1. Нормативизмъ Виндельбанда—164; 2. Телеологическій критицизмъ Виндельбанда—168; 3. „Исторія и естествознаніе“—172; 4. „Предметъ познанія“ Риккерта—173; 5. „Два пути теоріи познанія“—177; 6. Зигвартъ, Майеръ и Мюнстербергъ—181; 7. Общая характеристика—184; 8. Библіографія—185; 9. Темы—186).

V. **Переходъ къ метафизикѣ.** (1. Риль—188; 2. Кюльпе—189; 3. Липпсъ—191; 4. Дильтей и Фришейзенъ-Келеръ—197; 5. Рессель—200; 6. Общая характеристика трансцендентальнаго реализма—205; 7. Библіографія—207; 8. Темы—209).

VI. **Критическая метафизика.** (1. Метафизика Вундта—210; 2. Метафизика Фолькельта—215; 3. Метафизика Геймапса—220; 4. „Наука и философія“ Геберлина—225; 5. Библіографія—228; 6. Темы—229).

VII. **Панлогизмъ въ англо-итальянской метафизикѣ.** (1. Англійскіе гегельянцы—230; 2. Итальянскій октологизмъ—233; 3. Итальянскіе гегельянцы—236; 4. Бредли и Тэйлоръ—237; 5. Безанкетъ—241; 6 Библіографія—244; 7. Темы—245).

VIII. **Персонализмъ въ современной метафизикѣ.** (1. Джемсъ Уордъ—246; 2. Персоналистическій идеализмъ (Ренделъ, Стертъ) —249; 3. Синтезъ абсолютнаго и персоналистическаго идеализма (Рейсъ)—251; 4. Система монадологическаго спиритуализма (Б. Вариско)—256; 5. Библіографія—259; 6. Темы—259).

IX. **Религіозная метафизика.** (1. Ученіе объ Абсолютѣ и Богѣ—259; 2. Рудольфъ Эйкенъ—260; 3. Метафизика историческаго христіанства—265; 4. Блаватская, Безантъ и Р. Штейнеръ—270; 5. Библіографія—275; 6. Темы—276).

Вторая часть „Современной философіи“ будетъ содержать слѣдующіе отдѣлы: 1. Прагматизмъ; 2. Интуитивная философія Бергсона: 3 Феноменологія Гуссерля; 4. Американскій неореализмъ; 5. Заключеніе: 6 Приложенія (библіографія русской философіи XX в.).

Имѣются на складѣ:

Челпановъ. Демократизація школы. Ц. 1 р. 50 к.
Мицкевичъ. Книги Народа Польскаго и Польскаго Пилигримства. Ц. 4 р.

Печатаются:

Шаррельманъ. Трудовая школа.
Вл. Соловьевъ. Стихотворенія.
Русская историко-политическая библіотека. В. I.

Готовится къ печати:

„Библіотека Народнаго Университета“, серія популярно-научныхъ книгъ по общественно-юридическому, естественно-медицинскому и историко-литературно-философскому цикламъ, около 100 выпусковъ въ 5—7 листовъ каждый.

Цѣна 12 руб.