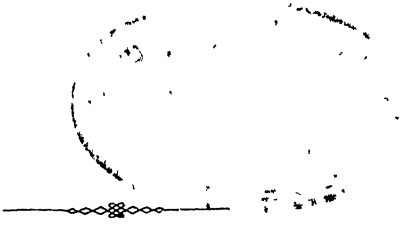
Алексѣй Введенскій.

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНІЕ

ФИЛОСОФІИ

ВЪ ГЕРМАНІИ И ФРАНЦІИ.

(Зимній семестръ 189$^1/_2$ уч. года въ Берлинѣ и лѣтній — въ Сорбоннѣ и au Collége de France).



2-я типографія
А. И. Снегиревой въ Сергіевомъ Посадѣ Московск. губ.
1894.

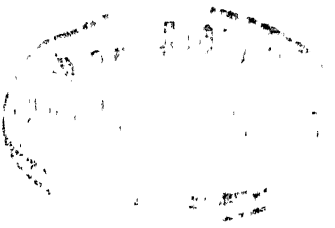
2 И ж 3

Инв. № 35

8 83

Типографіи А. И. Снегиревой
въ Москвѣ и Сергіевомъ Посадѣ.

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ
1688
31



Задача настоящаго труда—характеризовать современную философію (главнымъ образомъ метафизику) Германіи и Франціи отчасти на основаніи нашего непосредственнаго ознакомленія съ ея положеніемъ въ Берлинскомъ университетѣ, въ Сорбоннѣ и au Collége de France *), отчасти на основаніи изученія ея новѣйшей литературы. Такъ какъ не только на нѣмецкомъ, но и на русскомъ языкѣ существуютъ хорошіе „очерки“ и „руководства“ новѣйшей *германской* философіи (наприм., Ибервега-Гейнце, Фалькенберга и др.); то *относительно ея* намъ казалось позволительнымъ ограничиться лишь характеристикою университетскихъ курсовъ, по выслушаннымъ нами въ Берлинѣ лекціямъ, и выясненіемъ ихъ общей связи съ главными теченіями новѣйшей философской литературы въ Германіи. Такъ какъ, напротивъ, не только на русскомъ языкѣ, но и на французскомъ нѣтъ удовлетворительнаго изложенія *всѣхъ* основныхъ теченій новѣйшей французской философіи, доведеннаго *до нашихъ дней* **); то мы сочли

*) Въ 189½ уч. году.—Характеристика умственной, соціально-бытовой и религіозно нравственной жизни современнаго Запада, на основаніи нашихъ непосредственныхъ впечатлѣній, сдѣлана нами въ книгѣ: „Западная дѣйствительность и русскіе идеалы“ (письма изъ-за границы).

**) Этимъ условіямъ не удовлетворяетъ даже и лучшій, сравнительно

необходимымъ, характеризуя современное положеніе философіи во Франціи по лекціямъ, выслушаннымъ нами въ Парижѣ, дать вмѣстѣ съ тѣмъ, для ихъ пополненія и историческаго освѣщенія, общій очеркъ развитія французской философіи послѣдняго пятидесятилѣтія. Этимъ объясняется замѣтное съ перваго взгляда различіе какъ въ объемѣ обоихъ отдѣловъ предлагаемаго труда, такъ и въ принятыхъ для каждаго отдѣла планахъ.

Очеркамъ германской и французской философіи мы предпосылаемъ статью: „*О задачахъ современной философіи въ связи съ вопросомъ о возможности и направленіи философіи самобытно-русской*“. Насъ неправильно пойметъ тотъ, кто захочетъ увидать въ этой статьѣ нѣчто въ родѣ темъ или тезисовъ, которые будтобы должна раскрывать русская философія. Отнюдь нѣтъ. Мы хотѣли лишь выяснить основанія своей вѣры въ философскую правоспособность русской націи и свои *pia desideria* относительно того направленія, въ которомъ *должна* (и *вѣроятно* будетъ) развиваться самобытная русская философія. Что при этомъ самобытность мысли мы не только не полагаемъ въ намѣренномъ и систематическомъ игнорированіи всего, сдѣланнаго въ области философіи доселѣ, но совершенно напротивъ основательное изученіе исторіи философіи признаемъ за *conditio sine*

недавній и самый полный трудъ по исторіи французской философіи—трудъ *Ферра* (*Ferraz*· Histoire de la philosophie en France, voll. I—III, 1877—1887): въ немъ совершенно нѣтъ, наприм., *критической школы* (Ренувье) и систематически обходится философія *нашихъ дней*.

qua non всякой плодотворной работы на поприщѣ самостоятельныхъ философскихъ изслѣдованій,—лучшимъ доказательствомъ этому служитъ нашъ настоящій трудъ.

Кто знакомъ съ постановкою дѣла въ германскихъ университетахъ, кто знаетъ, что тамъ нѣтъ обычая литографировать лекціи, тотъ извинитъ насъ, конечно, за тѣ промахи въ первой половинѣ книги, которые обусловлены несовершенствомъ нашихъ аудиторныхъ записей. Что-же касается *Очерка французской философіи,* то въ извиненіе его недостатковъ позволимъ себѣ напомнить, что по крайней мѣрѣ на русскомъ языкѣ это есть *первый опытъ* систематическаго изложенія основныхъ направленій французской философіи послѣдняго пятидесятилѣтія.

Авторъ.

Январь, 1894 г.

Важнѣйшія опечатки и пропуски.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Стран.:	*Строка*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ читать:*
91	5 сверху	неудовлетворителенъ	неудовлетворительна
170	17 —	начала все	начала не только все

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

9	11 снизу въ примѣчаніи	Особенности	О собственности
36	1 снизу текстъ	принимать	проникать
40	19 сверху	особеннаго, что	особеннаго. Что
51	14 —	въ цѣломъ неизмѣнна	въ цѣломъ *не* неизмѣнна
—	3 снизу	моралью	моральною
64	6 —	Бертель	Бертело
87	17 снизу, прим	напримѣръ	напротивъ
88	13 —	могла	помогла
96	2 —	*Balele*	*Balche*
108	8 снизу	не практическимъ	некритическимъ
128—133	много разъ	Main de Biran	Maine de Biran
149	9 снизу	чѣмъ	тѣмъ
153	11 —	ея	ей
156	9 —	рѣшительнымъ въ исторіи	рѣшительнымъ и можетъ быть единственнымъ въ исторіи
161	10 сверху	сознаніе	познаніе
—	15 снизу	*naturae*	*natura*
203	14 —	*благопріятнаго*	*пріятнаго*
—	11 —	интересомъ, *дурно*,	интересомъ; *дурно*,
250	8 сверху	базисами	оазисами
292	2 снизу, прим.	*Kont*	*Kant*
296	13 сверху	къ Богу [1]).	

[1]) См. его: *La philosophie fr. contemp.* p. 81—2 и *Les problèmes*, p. 316—7

299	4—5 снизу	„пантеистомъ“	„панэнтеистомъ“
303	5 сверху	теологіи, а теологію	телеологіи, а телеологію
313	9—5 снизу	признавалъ... думалъ	признаетъ .. думаетъ

324 [2]) добавить *Фонсегривъ* примыкаетъ отчасти къ *Фулье*, философію котораго истолковываетъ какъ синтезъ идей *Платона* и *Гегеля*, съ одной стороны, и *Бирана*, съ другой (p. 37).

327	18 сверху	*Лемуакъ*	*Лемуанъ*
328	[1]) 1 стр.	организма	органицизма

ОГЛАВЛЕНІЕ.

О задачахъ современной философіи, въ связи съ вопросомъ о возможности и направленіи философіи самобытно-русской (вмѣсто введенія) . . . . . I—XXXIII

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Философія въ современной Германіи.

Предварительныя замѣчанія . . . . . 1—8

I. Введеніе въ философію (курсъ *Паульсена*). . . 8 - 60

1. Проблема онтологическая. . . . . 12—23
2. Проблема космологическая или теологическая . . . . 23—41
3. Проблема гносеологическая . . . . . 41—51
4. Общая оцѣнка курса проф. Паульсена . . . . . 51—60

II. Исторія философіи . . . . . 60—95

Основныя направленія современной нѣмецкой философіи по лекціямъ *пр.-доцента Деринга* . . 65 - 95

1. Пантелизмъ *Шопенгауера* . . . . . 66—69
2. Панфизизмъ *Фейербаха*, *Молешотта*, *Карла Фохта* и *Бюхнера*. . . . . 69—71
3. Панэстетицизмъ *Фехнера*, *Вайсе* и *Лотце* . . . . . 72—78
4. Агностицизмъ *Альберта Ланге* . . . . . 78—80
5. Новый панпсихизмъ съ антихристіанскою окраскою (*Эдуардъ-фонъ-Гартманъ*) . . . . . 80—82
6. Новый панфизизмъ съ наклономъ къ переходу въ гилозоизмъ (*Кюльбе*, *Цельнеръ*, *Геккель*) . . . . . 82—83
7. Новый панфизизмъ съ дуалистическою окраскою (*Евгеній Дюрингъ*). . . . . 84—86
8. Новый панпсихизмъ съ наклономъ къ Христіанству (*Вундтъ*) . . . . . 86—91

Классификаціонная схема и общія замѣчанія о курсѣ Деринга. . . . . 91—95

III. Теорія познанія (Гносеологія). . . . . 95—141

О постановкѣ названной философской дисциплины въ современныхъ Германскихъ университетахъ. 95 - 110

1. Проблема о реальности внѣшняго міра . . 110—120
2. Что познаваемо во внѣшнемъ мірѣ? . . . . 120—123

3. О пространствѣ и времени . . . . . 123—126
4. О категоріяхъ, категоріальныхъ понятіяхъ и руководящихъ идеяхъ:
a. Вещь и субстанція . . . . . 126—129
b. Категоріи дѣйствія и страданія въ связи съ понятіемъ о законѣ причинности . . . . . 129—131
c. Законъ сохраненія силы . . . . . 131—132
d. Категорія сущности . . . . . 132—133
e. Понятіе цѣли . . . . . 133—134
5. Законы мышленія:
a. Законъ матеріальной истинности мышленія. . . 135—136
b. Законъ тожества . . . . . 136—136
c. Законъ противорѣчія . . . . . 136—137
d. Законъ исключеннаго третьяго . . . . . 137—137
e. Законъ достаточнаго основанія . . . . . 137—139
Общія замѣчанія о современной постановкѣ въ Германіи Теоріи познанія (Гносеологіи). . . . 139—141
IV. Философія религіи . . . . . 141—144
1. О доказательствахъ бытія Божія по лекціямъ *проф. Лассона.*
a. Доказательство отъ субъекта. . . . . 144—154
b. Доказательство отъ объекта . . . . . 154—157
c. Онтологическое доказательство . . . . . 157—158
2. Вопросъ о происхожденіи религіи по лекціямъ *проф. Рунце.* . . . . . 158—163
V. Философія будущаго въ Германіи . . . . . 164—183
Что такое мышленіе? . . . . . 172—175
Что такое философія?. . . . . 175—179
Общій взглядъ на исторію философіи съ тимологической точки зрѣнія . . . . . 179—183
Заключеніе о Германской философіи. . . . . 183—186

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Философія въ современной Франціи.

Предварительныя замѣчанія . . . . . 1—6
I. Университетская философія . . . . . 6—125
1. Господствующее пониманіе философіи . . . . 10—42
a. Проф. Сорбонны, *Поль Жане* . . . . . 10—19
b. Проф. „Нормальной школы“, *Олэ-Ляпрюнъ* . . . 19—34
c. Взглядъ на философію въ учебникахъ и учебныхъ пособіяхъ . . . . . 34—42

2. Наиболѣе характерныя идеи современной франц. философіи . . . . . 42—78
a. О случайности („контингентности“) законовъ природы (курсъ проф. Сорбонны, *Бутру*) . . . . 43—60
b. Объ идеальныхъ началахъ въ природѣ (курсъ *проф. Шарля Левека*) . . . . . 61—69
c. Объ активности нашего познанія (курсъ *проф. Сорбонны, Сеайя*). . . . . 69—78
3. Противоположный полюсъ мысли. . . . . 78—125
a. Эстетическій скептицизмъ *Ренана* . . . . . 82—112
Понятіе Ренана о философіи . . . . . 85—88
Объемъ, составъ и значеніе познанія, по Ренану. . 88—93
Философія природы . . . . . 93—99
Философія религіи. . . . . 99—107
Нравственныя и соціально-политическія воззрѣнія Ренана . . . . . 107—111
b. Новѣйшая форма позитивизма *(проф. au Collége de France Лаффиттъ)*. . . . . 112—124
II. Инициаторы современной французской философіи. 125—213
1. *Мэнъ-де-Биранъ* . . . . . 133—181
Генезисъ философіи Мэнъ-де-Бирана . . . . . 141—150
Ученіе Мэнъ-де-Бирана о происхожденіи и природѣ нашего познанія . . . . . 151—163
Спиритуализмъ Мэнъ-де-Бирана. . . . . 163—171
Философія религіи Мэнъ-де-Бирана. . . . . 171—181
2. *Викторъ Кузенъ*. . . . . 181—211
Основная точка зрѣнія и главные тезисы философіи Кузена. 185—192
Теорія безличнаго разума, по Кузену; истины необходимыя и универсальныя; спонтанейтность и рефлексія. . 192—202
Мораль и теодицея, по Кузену . . . . . 202—211
III. Основныя направленія современной французской философіи . . . . . 213—309
1. Школа позитивно-соціалистическая . . . . . 216—236
Моментъ первый. „реабилитація плоти“ или „физизмъ“ *(Сенъ-Симонъ и сенсимонисты)*. . . . . 217—221
Второй моментъ: оправданіе страсти *(Фурье* и *фурьеризмъ)*. 221—223
Третій моментъ: апоѳеоза человѣчества *(Пьеръ Леру, Жанъ Рейно, Пеллетанъ, Дольфусъ* и др.) . . . . . 223—229
Моментъ четвертый: матеріализмъ *(Гальль* и *Бруссе)* . . 229—231
Моментъ пятый: позитивизмъ *(Контъ* и *Литтре)*. . . 231—233
Моментъ шестой и послѣдній: новое вольтерьянство. *(Лянфрей)* и атеизмъ *(Прудонъ)*. . . . . 233—236
2. Критическая школа . . . . . 237—261
Критицизмъ съ наклономъ къ позитивизму *(Тэнъ)* . . . 238—250

Критицизмъ съ наклономъ къ Канту или „французское новокантіанство“ (*Ренувье* и др.) . . . . . 250—261
3. Школа теологическая . . . . . 261—278
Традиціонализмъ (*Бональдъ*, *Ботэнь* и др.) . . . . 264—271
Философія общаго или здраваго смысла (*Ламнэ*). . . . 271—278
Онтологизмъ и полураціонализмъ (абб. *Маре*, *Гратри* и др). 278—287
4. Школа спиритуалистическая . . . . . 287—310
Первоначальная форма спиритуализма — спиритуализмъ Кузеновскій (*Шарль-де-Ремюза*, *Эмиль Сессе*, *Франкъ*, *Поль Жане*) . . . . . 288—296
Такъ называемый „Новый спиритуализмъ“ (*Жуффруа*, *Равесонъ*, *Ляшелье*, *Вашро*) . . . . . 296—305
Отраженіе философіи спиритуализма въ другихъ сферахъ знанія. . . . . 305—310
IV. Философія нашихъ дней во Франціи и взглядъ на будущее . . . . . 310—329
Характеристика господствующаго въ современной Франціи философскаго направленія, по Фуллье (спиритуалистическій реализмъ или динамизмъ) . . . . . 310—316
Стремленіе къ перестановкѣ философскихъ задачъ на общенаучную почву или такъ называемая „Научная философія“ во Франціи . . . . . 316—320
Вопросъ о руководящихъ началахъ и основахъ знанія . 320—326
Вопросъ о принципѣ жизни . . . . . 326—329
Общее заключеніе . . . . . 329—330

О задачахъ современной философіи,

въ связи съ вопросомъ о возможности и направленіи философіи самобытно-русской.

(Вмѣсто введенія.)

I.

Всматриваясь въ исторію философіи, мы ясно различаемъ въ ней эпохи, когда философская мысль какъ бы забывала свои задачи. Такихъ эпохъ было нѣсколько: эпоха софистовъ, время разложенія академико-перипатетической философіи, почти всѣ средніе вѣка, конецъ 18-го столѣтія (до распространенія Критики Канта) преимущественно во Франціи, и, наконецъ, время переживаемое или, лучше сказать, только что пережитое нами. Нельзя сказать, чтобы въ эти эпохи мысль была совершенно недѣятельна. Нѣтъ, она работаетъ, работаетъ напряженно, торопливо, лихорадочно, какъ бы стремясь возмѣстить даромъ потраченное время; но она работаетъ въ такихъ сферахъ, которыя имѣютъ лишь отдаленное и косвенное отношеніе къ философіи. Такъ, мы видимъ, что софисты разрабатывали риторику и грамматику; мыслители послѣ-аристотелевскаго времени—прикладную мораль и позднѣе вопросы характера теософическаго и теургическаго; въ средніе вѣка философы заняты созиданіемъ энциклопедическихъ системъ богословія; мысль конца прошлаго столѣтія поглощена политико-соціальными и экономическими вопросами; въ наше время разрабатываются преимущественно науки положительныя. Такимъ образомъ, вопросы собствен-

но философскіе, философскіе по преимуществу, т.-е. вопросы метафизики, отступаютъ на второй планъ, именно какъ бы забываются.

Чѣмъ обусловлено это явленіе? Отъ чего зависитъ это періодически повторяющееся забвеніе человѣческою мыслью своихъ глубочайшихъ задачъ? Ужели же въ самомъ дѣлѣ вопросы риторики или грамматики, напримѣръ, интереснѣе вопросовъ о возможности знанія, о происхожденіи и назначеніи міра? Или, можетъ-быть, наиболѣе глубокіе философскіе вопросы, каковы, напримѣръ, вопросы о причинности, о пространствѣ и времени, о матеріи и духѣ труднѣе и „безплоднѣе“ вопросовъ какой-нибудь соціальной статики, раціональной механики или хотя бы даже астрономіи? Едва ли можно утверждать это. Но въ такомъ случаѣ спрашивается снова: почему человѣческая мысль въ иныя эпохи мѣняетъ одни вопросы,—вопросы важные и интересные,—на другіе, менѣе важные и менѣе интересные, хотя едва ли менѣе трудные?

Бываютъ въ жизни человѣчества, какъ и въ жизни отдѣльныхъ людей, загадочныя настроенія,—состоянія какого-то непостижимаго ослѣпленія! Точно что застилаетъ человѣку глаза и, будучи не въ силахъ смотрѣть въ даль, онъ по необходимости суживаетъ свои перспективы и останавливается мыслью лишь на предметахъ близкихъ, вопросахъ полезныхъ, рѣшеніяхъ документальныхъ и осязательныхъ. Все остальное онъ оставляетъ внѣ сферы своей мысли. Пользуясь въ своихъ изслѣдованіяхъ силою мышленія съ его общечеловѣческими законами, предполагая въ природѣ и міровой жизни закономѣрность, какъ необходимое условіе всѣхъ своихъ изысканій, мыслители этихъ скептическихъ эпохъ, однако, вовсе не задаются вопросомъ о тѣхъ принципахъ и основаніяхъ, на которыхъ покоится и человѣческое мышленіе и законосообразный строй природы. Пользуясь жизнью, они не задаются вопросомъ объ источникѣ и природѣ жизни, подобно тому прирѣчному садовнику, который, утилизируя для своихъ обыденныхъ потребно-

стей воду протекающей мимо него рѣки, вовсе не спрашиваетъ себя о томъ, что питаетъ самую рѣку и откуда она беретъ свое начало.

Изучая причины только-что охарактеризованныхъ, скептическихъ въ отношеніи къ философіи, настроеній, мы всегда находимъ ихъ въ условіяхъ жизни данной эпохи. И именно можно различать двѣ главныя группы такихъ условій, изъ которыхъ одна коренится въ *практическихъ* мотивахъ мысли, другая—въ мотивахъ *теоретическихъ*

Сначала о первыхъ. Связь отдѣльнаго человѣка съ окружающей его средою гораздо тѣснѣе, чѣмъ это обыкновенно принято думать. Было бы конечно ошибкою сказать, что человѣкъ есть рабъ среды; но, съ другой стороны, далеко не всякаго можно назвать и ея господиномъ. Вполнѣ порываютъ со средою, возвышаются надъ нею до способности преобразовывать ее только исключительныя личности, — геніи иниціативы; большинство же невольно и какъ бы безсознательно становится подъ ея вліяніе. И философъ въ данномъ отношеніи, къ сожалѣнію, далеко не всегда представляетъ исключеніе. И онъ есть сынъ своей среды и вѣка. Философская мысль въ основѣ своей движется и направляется практическимъ идеаломъ (припомнимъ изреченіе Фихте: „каждый выбираетъ себѣ свою философію сообразно со своимъ характеромъ"), возбуждается запросами жизни и времени и осуществляется не иначе, какъ путемъ субъективнаго истолкованія вселенной,—путемъ перенесенія на міръ свойствъ нашего собственнаго существа,— нашего субъективнаго самочувствія или самоощущенія, на которомъ, конечно, всегда и неизбѣжно въ той или иной мѣрѣ отражается вліяніе среды и наличнаго строя жизни. Съ другой стороны, *чистая* мысль можетъ развиваться свободно лишь тогда, когда она не связана какими-нибудь ближайшими практическими заботами и запросами, когда мыслитель не смущенъ и не озабоченъ движеніями своей эпохи, когда его вниманіе не отвлечено въ область спеціальныхъ и техническихъ вопросовъ и прикладныхъ знаній, — въ область

такъ называемой матеріальной культуры. Когда же, напротивъ, обнаружился разрывъ сознанія съ практическимъ настроеніемъ эпохи, — мысль невольно обращается въ сторону оказавшагося разстройства и, какъ пластическая сила организма, стремится возстановить нарушенное равновѣсіе и заполнить образовавшуюся пустоту. Такимъ образомъ, вопросы чистой мысли, т.-е. собственно философскіе или метафизическіе вопросы, въ такія эпохи отступаютъ на второй планъ и уступаютъ мѣсто вопросамъ прикладной философіи (философіи религіи, общества, спеціальныхъ наукъ и т. д.), техническимъ и практическимъ знаніямъ.

Исторія философіи обнаруживаетъ предъ нами этотъ,— можно сказать,—*законъ* съ несомнѣнною очевидностью. Философія зарождается на окраинахъ Греціи, въ іонійскихъ и италійскихъ (великогреческихъ: Элея и др.) колоніяхъ,— тамъ, гдѣ, благодаря прочно установившемуся политическому строю (монархія, аристократія) и болѣе быстрому, сравнительно съ метрополіей, культурному развитію, мысль раньше почувствовала себя свободною для занятій чистотеоретическими вопросами. Только къ концу періода, когда быстрая смѣна аристократіи олигархіей и потомъ демократіей внесла въ общественную жизнь разстройство; когда, вслѣдствіе этого, пробудилась и выступила на историческую сцену игра страстей и эгоизмовъ и вниманіе каждаго было занято заботами прежде всего о своей собственной безопасности и собственныхъ выгодахъ,—тогда и философская мысль отъ вопросовъ объ основномъ и общемъ обратилась къ имѣвшимъ непосредственное практическое значеніе искусствамъ: риторикѣ, эристикѣ, грамматикѣ. Ту же самую смѣну въ постановкѣ задачъ мысли подъ вліяніемъ измѣненія жизненно-практическихъ условій мы наблюдаемъ и въ послѣдующій періодъ философіи. Платонъ, находившій для себя, при своихъ философскихъ занятіяхъ, точку опоры въ поэтическомъ предчувствіи идеальнаго гармоническаго соціальнаго строя, а еще полнѣе Аристотель, увидавшій въ создаваемой Александромъ Македонскимъ универсальной

монархіи осуществленіе того гармоническаго строя, предчувствіемъ котораго жилъ Платонъ,—эти два міровыхъ генія создаютъ универсальныя системы, вліяніе которыхъ можно прослѣдить еще и въ современной мысли. Но когда затѣмъ, при измѣнившихся политическихъ условіяхъ, — въ періодъ разложенія Македонской монархіи,—въ жизнь грека стали вступать съ отдаленнаго Востока новые и безпокойные элементы, мысль снова и еще сильнѣе, чѣмъ во времена софистовъ, была отвлечена въ практическую область, и въ замкнутую сферу догматической академико-перипатетической философіи вторглось рѣзкое и опустошительное вѣяніе скептицизма: изъ всей совокупности философскихъ вопросовъ только прикладная этика и позднѣе теософія считаются теперь достойными вниманія: первая—какъ путь къ достиженію личнаго благополучія, вторая—какъ противовѣсъ нарождавшейся новой религіи. Это чередованіе догматизма со скептицизмомъ, въ связи и зависимости отъ живыхъ практическихъ настроеній эпохи, можно было бы прослѣдить и во всей дальнѣйшей исторіи философіи; но и сказаннаго достаточно, чтобы убѣдиться, что періодическое забвеніе философіею своихъ главныхъ задачъ, по крайней мѣрѣ отчасти, обусловлено мотивами практическими.

Другая группа причинъ, обусловливающихъ забвеніе философіею своихъ существенныхъ задачъ, какъ было сказано, —характера *теоретическаго*. Когда мысль свободна и не связана практическими заботами, она приступаетъ къ философскимъ проблемамъ храбро и рѣшительно, ставитъ возвышенныя задачи и, не узнавъ еще на опытѣ чрезвычайной трудности рѣшенія этихъ задачъ, набрасываетъ смѣлыя гипотезы и воздвигаетъ обширныя построенія. При такомъ условіи естественно, конечно, оказываются въ построеніяхъ недосмотры, необоснованность, темнота, неопредѣленность. Вслѣдствіе этого первыя догматическія философскія системы способны, пожалуй, иногда изумить своею широтою и грандіозностью; но онѣ очень рѣдко убѣждаютъ. Онѣ дѣйствуютъ на человѣка какъ вино: вино сначала развесе-

литъ, потомъ отуманитъ и, наконецъ, обезсилитъ; такъ и сложныя, но невыработанныя и недостаточно обоснованныя философскія системы: сначала онѣ радуютъ душу открытіемъ высшихъ истинъ, рѣшеніемъ „послѣднихъ“ вопросовъ; потомъ наполняютъ ее колебаніемъ и сомнѣніями и, наконецъ, оставляютъ въ жертву скептицизму. Таковъ характеръ и такова судьба всѣхъ „универсальныхъ“ догматическихъ построеній,—отъ системъ пиѳагорейцевъ и элеатовъ до системы Гегеля включительно. Вотъ почему блестящіе періоды развитія догматической философіи обыкновенно смѣняются періодами равнодушія къ ней и даже скептицизма. На мѣстѣ разрушенныхъ храмовъ истины, которые своими капителями, казалось, касаются самыхъ крайнихъ предѣловъ мысли и достигаютъ чистой лазури самой истины, мы видимъ теперь множество мелкихъ капищъ, въ которыхъ каждый мыслитель чтитъ свое условное божество, причемъ нѣкоторыя изъ этихъ капищъ остаются и совершенно безъ поклонниковъ...

Перейдемъ теперь отъ этихъ общихъ соображеній къ выясненію условій развитія философіи въ послѣднюю эпоху, которую можно считать приблизительно съ 48-го года, т.-е. съ года составленія Ренаномъ его извѣстной полускептической книги: *L'Avenir de la science*, и попытаемся формулировать *задачи философіи въ виду современнаго настроенія умовъ, особенно въ западной Европѣ*. Мы отнесли выше этотъ періодъ философіи къ числу эпохъ скептическихъ, когда философія „какъ бы забываетъ свои задачи“, и кажется, что мы имѣемъ для этого достаточныя основанія. Самымъ вѣскимъ доказательствомъ такого права служитъ замѣчаемое въ современной философской литературѣ противоборство различныхъ философскихъ началъ, постепенное ограниченіе сферы философіи, постоянные пограничные споры ея съ сосѣдними областями мысли, крайняя шаткость опредѣленія самаго понятія философіи и чрезвычайная несогласованность не только въ рѣшеніи, но даже и въ постановкѣ ея задачъ. Такое по-истинѣ хаотическое состояніе современной фило-

софской мысли обусловлено рѣдкимъ соединеніемъ въ теченіе всего этого періода обѣихъ вышеочерченныхъ группъ мотивовъ, обыкновенно обусловливающихъ смѣну догматизма скептицизмомъ.

Прежде всего, мы ясно видимъ, что во всю эту эпоху мысль постоянно отвлекается въ область вопросовъ практическихъ. Религіозные споры, соціально-политическія движенія и перевороты, техническія и экономическія улучшенія, вотъ что ее теперь главнымъ образомъ занимаетъ. Реформаціонное движеніе, начатое еще въ 15-мъ вѣкѣ, какъ извѣстно, не улеглось и въ наши дни. Такъ называемая культурная борьба вынудила папство сдѣлать рѣшительный шагъ—провозгласить папскую непогрѣшимость. Это было съ его стороны, конечно, совершенно послѣдовательно; но за то этотъ шагъ сильно скомпрометировалъ его и произвелъ нескончаемые религіозные споры и раздѣленія, надолго занявшія мысль эпохи. Въ результатѣ этихъ споровъ мы видимъ совершенное равнодушіе не только къ католичеству, но и ко всякой религіи, съ одной стороны, и погруженіе въ нездоровую религіозную мистику и теософію—съ другой. То и другое было, очевидно, одинаково неблагопріятно для развитія философіи: одно слишкомъ суживало ея кругозоръ, другое слишкомъ его расширяло и дѣлало неопредѣленнымъ. Еще болѣе отклонили философскую мысль въ сторону явленія соціально-политическія. Революціонныя движенія, задушенныя въ концѣ прошлаго столѣтія и на время какъ бы оставившія Европу въ покоѣ, къ концу первой половины нашего вѣка ожили снова. 48-й годъ, когда революціонное движеніе, какъ эхо, отозвалось почти во всѣхъ столицахъ Европы,—этотъ памятный для нея годъ—сдѣлалъ изъ вопросовъ соціально-экономическихъ и политическихъ главный интересъ времени, что повлекло за собою естественное охлажденіе умовъ къ чисто-философскимъ, или метафизическимъ вопросамъ, и не случайность, конечно, что вышеупомянутое полускептическое сочиненіе Ренана падаетъ именно на этотъ годъ. Далѣе, стремленіе Германіи

къ объединенію, колонизаціонная политика Англіи и отчасти Франціи, общее осложненіе международныхъ отношеній,—все это въ совокупности еще болѣе содѣйствовало отвлеченію мысли къ соціально-политическимъ вопросамъ. Наконецъ, этотъ процессъ отпаденія чистой мысли къ обыденнымъ практическимъ заботамъ довершается необычайно быстрымъ развитіемъ въ послѣднюю половину нашего столѣтія точныхъ, техническихъ и прикладныхъ знаній. Они создали дешевый, доступный и для массы комфортъ, къ которому, конечно, потянулись всѣ. Мысль огрубѣла и матеріализовалась, идеальные запросы и потребности понизились до minimum'а, развились либертинажъ и эпикурейство, которое, какъ извѣстно, всегда плохо уживается съ чистотеоретическими интересами. Съ другой стороны, при чрезмѣрномъ развитіи потребностей, даже въ лучшемъ случаѣ, т.-е. при возможности удовлетворять ихъ, развиваются настроенія весьма печальныя: чувство скуки, пресыщеніе жизнью и меланхолія. Вотъ почему современная философская и художественная литература окрашена рѣзкимъ пессимистическимъ и элегическимъ колоритомъ. Культурный человѣкъ нашихъ дней самъ себѣ создалъ зло, которое и гнететъ его,—давитъ, сковываетъ мысль: ему не до метафизики. Исторически нажитой пессимизмъ или, какъ точнѣе называютъ это печальное явленіе нашихъ дней, „мализмъ", „мизерабилизмъ",—эти характерныя для нашего времени настроенія изгнали или изуродовали метафизику *).

Таково практическое настроеніе умовъ нашей эпохи. Тѣхъ, кого не смогли отвлечь отъ философіи практическіе интересы, оттолкнули отъ нея мотивы *теоретическіе*. Въ настоящее время сдѣлалось уже общимъ мѣстомъ указаніе на связь между системою Гегеля, съ одной стороны, и Фейербаха, Фохта, Молешотта и др. матеріалистовъ, съ другой Мы не станемъ останавливаться на выясненіи этой

*) Къ характеристикѣ современныхъ настроеній въ Европѣ, см. *Paulhan*: Le nouveau mysticisme (Paris, 1891) и *Bourghenin* (pseud.): La trace du pessimisme dans la société et les lettres franç. contemporaines (Paris, 1892)

связи,—тѣмъ болѣе, что она отчасти понятна уже и изъ сказаннаго выше о смѣнѣ догматическихъ періодовъ философіи періодами скептическими. Ограничимся лишь общимъ указаніемъ дальнѣйшаго движенія мысли и перечнемъ главныхъ принциповъ, владѣющихъ современнымъ теоретическимъ сознаніемъ.

Итакъ, идеализмъ начала нашего столѣтія породилъ изъ себя, по закону контраста, матеріализмъ. Матеріализмъ очень ускорилъ и безъ того неизбѣжное,—непзбѣжное, какъ мы видѣли, по мотивамъ практическимъ,—охлажденіе мысли къ высшимъ вопросамъ знанія. Будучи аттакуемы и тѣснимы со всѣхъ сторонъ противниками, сознавая, съ другой стороны, невозможность выполнить и закончить на своихъ собственныхъ началахъ связную систему знанія, матеріалисты зорко осматриваютъ горизонтъ, какъ бы отыскивая помощь. И вотъ ожидаемая помощь является въ формѣ теоріи трансформизма (эволюціонизма), который собираетъ около себя выдающіяся силы эпохи, манитъ обѣщаніями разрѣшить всѣ загадки знанія, но затѣмъ мало-по малу, по недостатку серьезности и пониманія трудностей, связанныхъ съ рѣшеніемъ основныхъ философскихъ проблемъ, у большинства вялыхъ и равнодушныхъ учениковъ и послѣдователей великаго основателя трансформизма (Дарвина) переходитъ прямо въ скептическій диллетантизмъ. Дальше на томъ же скатѣ съ высотъ идеализма развиваются: позитивизмъ, феноменизмъ, агностицизмъ и другія, можно сказать, безчисленныя разновидности отрицательно-скептическаго, въ отношеніи къ подлинно-философскимъ вопросамъ, направленія мысли,—направленія механическаго детерминизма. Всѣ эти разнообразныя и разнохарактерныя теченія, такъ сказать, подводятся къ одному знаменателю выдающимися умами нашей эпохи: *А. Ланге* и критицистами въ Германіи, и *Ренаномъ* во Франціи. Результатъ, въ отношеніи къ идеалистическимъ вѣрованіямъ человѣчества, оказывается рѣшительно скептическимъ. Такимъ образомъ, если мотивы практическіе подготовили въ умахъ

людей нашей эпохи практическое охлажденіе и равнодушіе къ интересамъ чистой мысли, т.-е. произвели скептицизмъ практическій, то мотивы теоретическіе породили сознательное сомнѣніе въ возможности рѣшить метафизическіе вопросы, т.-е. скептицизмъ теоретическій.

Таково въ общихъ чертахъ господствующее современное настроеніе умовъ въ западной Европѣ. Современный культурный человѣкъ, какъ видимъ, оказывается вдвойнѣ безсильнымъ,—безсильнымъ въ борьбѣ съ угнетающимъ его практическимъ зломъ и въ разрѣшеніи терзающихъ его мукъ сомнѣнія. И онъ въ большинствѣ случаевъ уже не борется: онъ извѣрился въ свои силы и просто, такъ сказать, отмахивается отъ смущающихъ его думъ, какъ бы уже не желая обольщать себя надеждою на побѣду Не трудно опредѣлить теперь, какія пожеланія могутъ быть обращены къ современной философіи, въ виду только-что характеризованнаго настроенія умовъ. Наше время, какъ видимъ, страдаетъ однимъ кореннымъ недугомъ—ослабленіемъ воли. Совѣтъ при данномъ условіи можетъ быть только одинъ: „осмѣлься пожелать!“ Сила инициативы и воли есть могущественная сила не только въ жизни, но также и въ области мысли. И именно, чтобы разсѣять царящую надъ современною мыслью мглу и выйти изъ хаоса противоборствующихъ теченій, мыслитель нашихъ дней долженъ, какъ намъ кажется, отважиться на три слѣдующихъ шага.

Во-первыхъ, онъ долженъ осмѣлиться искренно допросить себя, чего собственно онъ хочетъ,—чего „жаждетъ душа его“? Удовлетворяется ли онъ всѣми этими, очень модными теперь вопросами и заботами о политико-экономическомъ строѣ общества, объ успѣхахъ такъ-называемаго точнаго знанія, о техническихъ открытіяхъ и усовершенствованіяхъ, о комфортѣ и т. д.; или *глубже* всѣхъ этихъ заботъ и интересовъ въ немъ таятся другіе, такъ-назыгаемые, „вѣчные“ вопросы,—стремленіе проникнуть въ ту область, которая манитъ его къ себѣ со всѣмъ обаяніемъ неразгаданной тайны? Правда, теперь это—„забытые вопросы“, которые въ

лучшемъ случаѣ принято просто замалчивать. И однако все же только эти вопросы въ состоянiи поднять человѣка надъ принижающими вѣяніями и вліяніями среды, перенести его въ чистую сферу мысли и помочь сознать подлинныя задачи и направленіе желательной философіи будущаго.

Во-вторыхъ, мыслитель-философъ нашихъ дней долженъ, говоря словами нашего поэта, „смѣть свое сужденіе имѣть“,— имѣть самостоятельный критическій взглядъ на всѣ модныя вѣянія времени, на всѣ ходячія quasi-научныя положенія. Современнымъ мыслящимъ сознаніемъ, какъ сказано, владѣютъ чрезвычайно разнообразныя и притомъ противоборствующія начала. Современный образованный человѣкъ нагруженъ всевозможными знаніями,—это такъ-сказать ходячій фонографъ, или, иногда, библіотека; но эти знанія обыкновенно совсѣмъ не упорядочены, противоборствующія начала вовсе не сведены къ высшему единству. Правда, мысль послѣдняго времени, повидимому, очень озабочена примирительною задачей. Примирять и сглаживать различное— вотъ ея современный лозунгъ. Нынѣ все стараются примирить: примиряютъ религію съ философіею, философію съ наукою, философію спекулятивную съ „научною“, идеализмъ съ эмпиризмомъ, мистицизмъ съ позитивизмомъ, апріоризмъ съ апостеріоризмомъ, динамизмъ съ атомизмомъ, альтруизмъ съ эгоизмомъ и т. д. безъ конца. Конечно, примиреніе, миротворство есть почтенное и похвальное дѣло, какой бы области оно ни касалось. Однако бываютъ положенія, въ которыхъ, при всей искренности и чистотѣ намѣреній, сомнительному и двусмысленному миру все же слѣдуетъ предпочитать открытую вражду. Такъ именно, по нашему мнѣнію, дѣло обстоитъ и въ современной философіи. Стремясь къ водворенію въ области мысли порядка и мира, теперь очень часто забываютъ объ одномъ и самомъ главномъ— о примиряемыхъ началахъ; забываютъ о томъ, что въ громадномъ большинствѣ случаевъ эти начала совсѣмъ неясны и вовсе неопредѣленны. Примиряютъ философію съ наукою:

но что такое современная философія и что такое современная наука? Современная философія крайне неясна и неопредѣленна, даже въ самой постановкѣ своихъ вопросовъ. А современная наука? Это, для большинства ея почитателей, просто кумиръ: какъ съ кумиромъ, одѣтымъ жреческою тайною, большинство почитателей науки съ нею непосредственно и близко совсѣмъ незнакомо, какъ кумиръ, ее окружаютъ таинственностью; какъ кумиру, ей воздаютъ поклоненіе; какъ кумиру ей приносятъ часто дорогія жертвы. Это ненормально, конечно, и вотъ, именно въ виду этой роковой ненормальности необходимо вооружиться, насколько возможно, критическою осторожностью, чтобы сохранить самостоятельность отъ порабощающихъ вліяній мнимой „науки“,—особенно когда изреченія этого новаго оракула, обыкновенно повторяемыя по наслышкѣ и потому передаваемыя крайне неточно, идутъ въ разрѣзъ съ нашими истинными жизненно-практическими потребностями и постулатами.

Наконецъ, въ-третьихъ, мыслитель нашихъ дней долженъ въ возможно болѣе широкомъ объемѣ пользоваться творческою или, какъ теперь принято говорить синтетическою силой своего мышленія. Мысль нашихъ дней слишкомъ робка и приниженна. Она забыла, что есть въ человѣкѣ великая, богоподобная сила,—сила творчества. Безъ этого творчества, безъ творческаго построенія гипотезъ невозможны ни наука, ни тѣмъ болѣе философія. Однако, есть два рода творчества и два рода гипотезъ: есть гипотеза, такъ сказать, *механическая* и есть гипотеза *органическая*. Первая строго держится почвы фактовъ и ограничивается лишь ихъ обобщеніемъ, всегда, конечно, неполнымъ и незаконченнымъ; вторая, напротивъ, смѣлымъ интуитивнымъ прозрѣніемъ переступаетъ за предѣлы фактовъ и возвращается къ нимъ лишь для того, чтобы придать своимъ интуиціямъ и концепціямъ плоть и кровь, облечь ихъ въ общепонятную и конкретную форму. Для первой—точкой отправленія и опоры служитъ механическая

необходимость, строгая законосообразность, связывающая желѣзнымъ закономъ явленія близкой къ намъ, видимой дѣйствительности; для второй—точкой отправленія являются запросы и постулаты нашего идеальнаго самосознанія, нашей внутренней свободы, которую мыслитель проэцируетъ внѣ себя и предполагаетъ въ основѣ міра и мірового процесса. Съ первой точки зрѣнія, міръ есть сплошной механизмъ; со второй—мірозиждительный принципъ свободенъ, какъ свободна наша душа. Съ первой точки зрѣнія, человѣкъ съ своими чаяніями и запросами въ мірѣ одинокъ: среди сплошного механизма ему здѣсь холодно и неуютно; со второй—онъ чувствуетъ свою близость и сродство съ началомъ созидающимъ, которое управляетъ міровымъ процессомъ: онъ спокоенъ, дѣятеленъ и увѣренъ, ибо сквозь оболочку страданія и зла ему просвѣчиваетъ сила противоборствующаго и угашающаго это зло добра и въ самыхъ законахъ необходимости ему чувствуется могучее вѣяніе свободы. Сюда, въ эту свѣтлую область идеала и свободы, должна устремлять свой взоръ философія нашихъ дней, если она хочетъ сказать новое и свѣжее слово,—слово, которое бы шло навстрѣчу современнымъ потребностямъ и котораго, судя по всѣмъ признакамъ, именно теперь жаждетъ и ищетъ культурный человѣкъ,—ищетъ томительно-страстно, какъ желаннаго вѣстника грядущей свободы отъ невыносимаго ощущенія горечи бытія и мукъ сомнѣнія.

Такимъ образомъ, въ виду современнаго настроенія умовъ въ западной Европѣ, которое, какъ извѣстно, отражается и у насъ, передъ нами возникаютъ три главныя и общія задачи или, точнѣе, три главныя пожеланія философіи, три коренныя, обращенныя къ философу, требованія: во-первыхъ, онъ долженъ строго допросить себя относительно своихъ подлинныхъ стремленій и желаній, т.-е войти въ тщательное самопознаніе, и лишь тогда ему уяснятся подлинныя задачи философіи и откроется путь къ установкѣ точнаго понятія о ней; во-вторыхъ, онъ долженъ, насколько возможно, заручиться критическою осторожностію въ от-

ношеніи къ моднымъ вѣяніямъ времени и ходячимъ quasi-научнымъ положеніямъ, и только тогда онъ избавится отъ увлеченій и односторонностей, которыми страдаетъ современная философская мысль; въ-третьихъ, наконецъ, онъ долженъ, насколько возможно, больше пользоваться творческою силой разума, творчески строить универсальныя гипотезы, міровыя концепціи, по указанію живущаго въ немъ идеала свободы, и лишь тогда онъ создастъ законченную систему, которая будетъ не чуждымъ ему построеніемъ, но подлиннымъ отечествомъ его духа.

II

Мы заключили предыдущую главу призывомъ къ чувству и здравому смыслу противъ принижающаго вліянія господствующей современной философіи механическаго детерминизма. Конечно, чувство и здравый смыслъ могутъ судить и даже осудить ложную философію, могутъ дать философской пытливости новое направленіе, могутъ пробудить потребность въ философіи новаго, лучшаго типа; но отсюда до системы, даже до сознательнаго и плодотворнаго участія въ сложномъ дѣлѣ ея построенія, еще очень далеко. Царство истины не берется силой и не завоевывается храбростью: оно открывается лишь способности, постоянству, любви и искусству. И вотъ именно намъ, русскимъ, которые доселѣ представили такъ мало доказательствъ своей философской правоспособности, что не рѣдко сами у себя ее отрицаемъ,—именно намъ невольно приходится задумываться надъ своею ролью въ обще-историческомъ процессѣ развитія философіи. Итакъ, 1) возможна ли самобытная русская философія и 2) если возможна, то въ какомъ направленіи она должна развиваться?

Вопросъ о нашей философской правоспособности и о возможности самобытной русской философіи, какъ извѣстно, въ послѣднее время ставился и обсуждался часто и при-

томъ не разъ рѣшался въ отрицательномъ смыслѣ. По нашему, можетъ-быть нѣсколько странному и неожиданному, но, тѣмъ не менѣе, какъ намъ кажется, не совсѣмъ лишенному основаній, мнѣнію, именно это послѣднее обстоятельство, т.-е. что вопросъ рѣшался въ отрицательномъ смыслѣ,—именно это обстоятельство и заставляетъ уже заранѣе наклонить вопросъ въ сторону рѣшенія положительнаго. Аристотель началъ теоретически защищать рабство, когда принципъ рабовладѣнія въ древнемъ цивилизованномъ мірѣ практически былъ уже расшатанъ. Древнее язычество выдвинуло своихъ наиболѣе рьяныхъ и ожесточенныхъ апологетовъ, когда почувствовало уже агонію приближающейся смерти. И, вообще, какъ человѣкъ, такъ и общество начинаютъ теоретически оправдывать свои заблужденія, возводить въ принципъ и необходимость несовершенныя и ненормальныя проявленія своей жизни именно тогда, и тогда особенно, когда начинаютъ сознавать эту ихъ ложь и ненормальность, когда пробуждается живой протестъ противъ неудовлетворяющаго глубочайшихъ потребностей наличнаго строя жизни: теоретическое оправданіе ненормальностей въ такихъ случаяхъ есть не что иное, какъ стремленіе запутать софизмами и заглушить именно этотъ живой протестъ противъ нихъ со стороны чувства, здраваго смысла и совѣсти. Не должны ли мы, опираясь на только-что высказанное соображеніе, предположить, что и въ данномъ случаѣ, т.-е. когда рѣчь идетъ о возможности самобытной русской философіи, за наиболѣе рѣзко выраженными голосами въ пользу отрицательнаго рѣшенія вопроса стоитъ именно это скрытое желаніе спутать софизмомъ живой протестъ противъ нашей прежней философской дремоты и бездѣятельности,—скрытое сознаніе, что національно-русская философія возможна, тайное опасеніе, какъ бы она не народилась, подозрѣніе, что она уже пробуждается къ жизни, желаніе замедлить ея ростъ и развитіе, и т. д.? Въ самомъ дѣлѣ, доселѣ мы жили, какъ жилось; когда наталкивались на серьезные вопросы, задумывались надъ ними и никогда

не спрашивали себя о томъ, можемъ ли мы мыслить, или нѣтъ,—въ томъ предположеніи, конечно, что это и безъ вопроса ясно. И вдругъ этотъ тревожный вопросъ! Во всякомъ случаѣ, здѣсь есть надъ чѣмъ поразмыслить...

Тутъ возникаетъ, конечно, вопросъ о мотивахъ такого двусмысленнаго отношенія къ дѣлу. Но эти мотивы угадать не трудно. Они подсказываются исторіею почти полувѣковой литературной борьбы между такъ-называемыми западниками и славянофилами. Мы не станемъ однако задерживать вниманія читателя на этомъ щекотливомъ предметѣ,—на выясненіи практическихъ мотивовъ, которые *могутъ опредѣлять* наклонъ въ сторону отрицательнаго рѣшенія занимающей насъ проблемы и перейдемъ къ болѣе осязательнымъ аргументамъ.

Самый главный аргументъ, который обыкновенно приводится въ доказательство нашей національной неспособности къ философіи, состоитъ, какъ извѣстно, въ указаніи на нашу прошлую философскую „безплодность“. Въ этомъ возраженіи есть доля истины. Факта, конечно, отрицать нельзя. Мы дѣйствительно не создали ни одной системы, на которую могли бы указать, какъ на основаніе нашей равноправности съ другими культурными народами въ данномъ отношеніи. И однако, это доказательство все же далеко не такъ рѣшительно, какъ оно кажется съ перваго взгляда.

Прежде всего, фактъ нашей прошедшей философской „безплодности“ нѣсколько преувеличенъ. Правда, мы не заявили себя въ области философіи созданіемъ какой-нибудь объемистой и грандіозной системы; но кое-что въ данномъ направленіи мы все же сдѣлали: мы проявили къ философіи большой и глубокій интересъ (не даромъ въ послѣднее время такъ часто указывали на то, что въ основѣ каждаго нашего выдающагося литературнаго явленія заложена глубокая философская идея; что каждый типичный „герой“ есть выразитель цѣлаго связнаго и объемистаго взгляда, „міросозерцанія“ и т. д.) и успѣли выполнить много работъ, такъ сказать, подготовительныхъ,—поставили вопросы, намѣтили

руководящія идеи, оцѣнили съ ихъ точки зрѣнія выработанные доселѣ типы рѣшеній этихъ вопросовъ и, такимъ образомъ, подготовили достаточно элементовъ,—такъ сказать, матеріалъ для созиданія будущей философіи. Конечно, и это немногое, при разсужденіи о нашей способности къ участію въ историческомъ процессѣ развитія философіи, кое-что значитъ.

Далѣе, обсуждаемый нами фактъ (т. е. фактъ нашей прошлой философской безплодности) обыкновенно не совсѣмъ правильно истолковывается. Всю отвѣтственность за него обыкновенно возлагаютъ на наши природныя психическія свойства: на нашу „умственную вялость“, на нашъ „узко-практическій реализмъ“, вызывающій и обусловливающій будто бы скептическое отношеніе къ высшимъ вопросамъ бытія и знанія, и т. д Но фактъ допускаетъ и иное, такъ сказать, дополнительное объясненіе. Исторія нашей сознательной жизни началась еще сравнительно недавно. Мы едва успѣли выйти изъ состоянія исторической юности. А въ эту пору жизни какъ отдѣльный человѣкъ, такъ и цѣлый народъ отличается именно больше рецептивностью—воспріятіемъ и усвоеніемъ различныхъ знаній, доставляемыхъ какъ собственною опытностію и жизнью, такъ и получаемыхъ отъ другихъ. Пора синтеза, творчества, построенія собственныхъ концепцій, связныхъ теорій мірообъясненія, наступаетъ обыкновенно позднѣе. Притомъ, и послѣ нашего вступленія (совсѣмъ недавняго) въ періодъ зрѣлости, когда у насъ начало пробуждаться философское самосознаніе,—историческій строй жизни весьма не благопріятствовалъ его развитію: наше вниманіе постоянно отвлекалось въ сторону другихъ, сторонніхъ философіи, заботъ и вопросовъ; вслѣдствіе нѣкоторыхъ, неблагопріятныхъ для развитія самостоятельности и вѣры въ себя, историческихъ обстоятельствъ, какъ въ другихъ отношеніяхъ, такъ и въ отношеніи къ философіи мы много жили чужимъ умомъ и заимствованіями; въ университетахъ долгое время у насъ не было самостоятельныхъ каѳедръ философіи, не было спеціаль-

но-философскаго органа, и философія ютилась лишь тамъ, гдѣ могли и хотѣли пріютить эту безродную, безпріютную, а иногда и просто компрометирующую, подозрительную скиталицу. Могла ли бы, спрашивается, при такихъ условіяхъ, даже и безспорно одаренная богатыми философскими силами нація создать въ области философіи что-либо значительное?

Наконецъ, въ-третьихъ, если даже взять обсуждаемый фактъ во всемъ его преувеличенномъ объемѣ, то и тогда, говоря строго, изъ него нельзя сдѣлать тотъ выводъ, какой обыкновенно дѣлается. Доселѣ русскіе не создали въ области мысли ничего значительнаго; слѣдовательно,—таковъ обычный выводъ,—они ничего и не создадутъ. Какъ такъ?! Если бы это своеобразное разсужденіе, если бы такое заключеніе отъ прошедшаго къ будущему было во всѣхъ случаяхъ справедливо, тогда въ исторіи не было бы никакого движенія. Всякій человѣкъ, всякій народъ, все, наконецъ, человѣчество, развиваясь, восходя на высшую ступень, непремѣнно проявляютъ, обнаруживаютъ нѣчто *новое*, дотолѣ неизвѣстное, чего на низшихъ ступеняхъ, быть-можетъ, даже и не подозрѣвали: развитіе именно и состоитъ въ появленіи того, чего прежде не было или что существовало лишь въ скрытомъ, потенціальномъ состояніи. Такимъ образомъ, не осужденіе будущаго во имя несовершеннаго прошедшаго, но какъ разъ обратное,—надежда на него, ожиданіе отъ будущаго бо́льшаго, сравнительно съ тѣмъ, что дало прошедшее: вотъ на что насъ уполномочиваетъ, что намъ подсказываетъ и внушаетъ справка съ исторіею и общая идея историческаго прогресса.

Что же касается въ частности появленія у насъ въ будущемъ объемистыхъ и глубокомысленныхъ *системъ* философіи, то тутъ никакой предварительный діагнозъ, конечно, невозможенъ. Развѣ можно было предсказать въ свое время появленіе Сократа, Декарта, Канта, или хотя бы у насъ, въ Россіи, — художниковъ-мыслителей: Гоголя, Достоевскаго, Толстого и др.? Философія исторіи можетъ иногда опредѣлить, почему тотъ или другой геній мысли или ре-

форматоръ жизни появился на исторической сценѣ *именно въ этотъ*, а не другой историческій *моментъ*, *именно въ той*, а не другой *странѣ*, — но всегда и не иначе, какъ въ своемъ *ретроспективномъ* истолкованіи исторіи, принимая во вниманіе и истолковывая въ примѣненіи къ объясняемому событію всѣ побочныя обстоятельства и всѣ сложныя условія историческаго процесса. Заранѣе же подобныя предсказанія совершенно невозможны. Появленіе генія, говоря строго, есть историческая тайна, которую, смотря по точкѣ зрѣнія, одни называютъ историческимъ фатумомъ или, пожалуй, историческою необходимостью, которая „создана столкновеніемъ благопріятныхъ условій", а другіе—дѣйствіемъ Промысла. Разгадка этой тайны, даже и послѣ того, какъ она рѣшена исторіею фактически, не всегда, не со всякой точки зрѣнія и далеко не при всякомъ міросозерцаніи намъ доступна. Вотъ почему для нашего близорукаго, „эвклидовскаго" ума, который притомъ смотритъ (какъ въ данномъ случаѣ) на исторію не retro, а pro. къ вопросу о возможности появленія у насъ въ будущемъ геніевъ философской мысли, созидателей и организаторовъ философскихъ системъ, возможно лишь одно отношеніе,— изучить, благопріятны ли для дѣятельности этихъ *возможныхъ во всякой средѣ* геніевъ наличныя условія, подготовлена ли для нихъ почва. Этотъ вопросъ очень важенъ. Вѣдь и великіе умы не творятъ изъ ничего. Молнія генія должна озарить умственную атмосферу, которою живетъ та или другая среда, та или другая эпоха, и собрать воедино тѣ элементы, которыми она насыщена. Если этихъ элементовъ достаточно, если они пригодны, тогда его историческая миссія выполнена; въ противномъ случаѣ талантъ, геній легко можетъ быть „неудачникомъ". Какъ обстоитъ дѣло въ нашемъ случаѣ? Подготовлены-ли у насъ для созданія философской системы условія? Создана ли у насъ для возможнаго будущаго генія философской мысли почва и среда? Вотъ вопросъ, на которомъ мы должны теперь сосредоточить свое вниманіе.

Отвѣтъ на этотъ вопросъ въ общихъ чертахъ нами уже данъ. Мы сказали,—и едва ли, въ виду общеизвѣстныхъ и очевидныхъ фактовъ, кто-либо будетъ это оспаривать,—что нами, русскими, доселѣ обнаруженъ, по меньшей мѣрѣ, интересъ къ философіи, вниманіе къ чужимъ рѣшеніямъ основныхъ философскихъ вопросовъ, способность оцѣнивать эти рѣшенія съ своей точки зрѣнія и т. д. Теперь, въ подкрѣпленіе этого общаго соображенія, можно привести нѣсколько другихъ, болѣе частныхъ

Опираясь на исторію философіи, мы можемъ признать, если и не въ качествѣ строгаго историческаго закона, то, по крайней мѣрѣ, въ качествѣ эмпирическаго наблюденія довольно высокой общности, два слѣдующихъ положенія: во-первыхъ, *философская производительность народа прямо пропорціональна живости и интенсивности въ немъ религіозно-нравственныхъ интересовъ*; во-вторыхъ, *расцвѣтъ философіи обыкновенно совпадаетъ съ концомъ эпохи художественнаго творчества или по крайней мѣрѣ начинается не раньше ея*, такъ какъ онъ ею обусловленъ, а художественное творчество, въ свою очередь, пробуждается не раньше пробужденія и прояснѣнія этико-религіозныхъ идеаловъ. Такъ, по крайней мѣрѣ, было въ классическихъ странахъ философіи: древней Греціи и новой Германіи. Теперь спрашивается: заявили ли русскіе свою духовную правоспособность, по крайней мѣрѣ, съ этой стороны, т.-е. со стороны своего стремленія въ область идеальнаго, которымъ обусловлено художественное творчество? Едва ли кто не согласится съ тѣмъ, что на вопросъ, поставленный въ такой формѣ, есть достаточныя основанія отвѣтить утвердительно. Нѣтъ надобности выяснять эти основанія: достаточно оглянуться на наше недавнее прошлое, чтобы ихъ признать. Итакъ, не вступая, для выясненія этихъ основаній, въ область нашей прошлой исторіи,—такъ какъ это и излишне, и завело бы насъ слишкомъ далеко,—ограничимся лишь одною маленькою справкой или, точнѣе, однимъ напоминаніемъ изъ области настоящаго.

Всѣмъ извѣстно, что между тѣмъ, какъ нѣкоторые изъ на-

шихъ соотечественниковъ во что бы то ни стало хотятъ настроить наше самосознаніе на пессимистическіе мотивы и ради этой цѣли не только отрицаютъ нашу философію, но унижаютъ и наше искусство, осуждаютъ строй нашей нравственно-религіозной жизни и самый характеръ нашей культуры, — на Западѣ торжественно возвѣщаютъ, что „нашъ часъ насталъ", что настало для русскихъ время сказать міру свое слово, передать ему свою самобытную, нажитую собственнымъ историческимъ опытомъ, мудрость. И не только насталъ часъ сказать это слово, но оно уже и высказывается, — высказывается именно нашими писателями-художниками, — и къ нему прислушиваются съ жаднымъ и чуткимъ вниманіемъ „Если романы Тургенева, Достоевскаго и Толстого, — сказалъ недавно одинъ изъ выдающихся западныхъ писателей-критиковъ, отмѣчая успѣхъ нашихъ романистовъ и въ частности гр. Толстого во Франціи *), — если эти романы нашли совершенно неожиданный пріемъ среди читателей Золя и имъ подобныхъ; если ихъ авторы, на-ряду съ національными писателями, сдѣлались учителями и руководителями новаго поколѣнія; если ихъ книги, книги со странными заглавіями и варварскими именами, отвоевали себѣ теперь безспорное мѣсто въ нашей литературѣ, — то это означаетъ, что для русскихъ насталъ ихъ часъ и что они отвѣтили глубокой потребности своихъ иноземныхъ читателей". Нужно ли намъ болѣе ясное и болѣе энергичное свидѣтельство нашей національной духовной правоспособности, болѣе компетентное ея признаніе? Замѣтимъ при этомъ, что приведенный отзывъ не только не одинокъ, но, какъ извѣстно, сдѣлался почти всеобщимъ мнѣніемъ западныхъ, и особенно французскихъ, критиковъ нашей художественной литературы. Но если такъ, если мы пришли по крайней мѣрѣ въ одномъ, только-что указанномъ, отношеніи въ мѣру совершеннаго возраста, то мы уже можемъ съ надеждою и довѣріемъ смотрѣть и на свою философскую будущность. Повторяемъ, —

*) *Edouard Rod.* Les idées morales du temps présent (Paris, 1891), p. 237.

исторія учитъ, что за расцвѣтомъ художественнаго творчества почти повсюду у культурныхъ народовъ начинается расцвѣтъ философіи: ужели только мы будемъ представлять въ данномъ отношеніи печальное и непонятное исключеніе?

Но тутъ мы встрѣчаемся съ возраженіемъ, которое, повидимому, способно разрушить всѣ наши предыдущія размышленія, историческія справки и аналогіи. Художественное творчество и философія,—говорятъ,—совсѣмъ не одно и то же, такъ что способность къ художественному творчеству сама по себѣ еще нисколько не ручается за способность къ философіи. И дѣйствительно, изучая особенности національно русскаго умственнаго склада, мы будто бы должны придти къ убѣжденію, что русская голова „совсѣмъ не философскаго склада", что русскій умъ, русское мышленіе вовсе не философское. Но, во-первыхъ, критерій, которымъ въ данномъ случаѣ опредѣляется, каковъ именно долженъ быть „философскій складъ" мышленія, очень условенъ. „Собственная стихія философіи, — говоритъ, напримѣръ, одинъ изъ наиболѣе выдающихся и рѣшительныхъ противниковъ философской правоспособности русскихъ,—есть безусловно-независимая и въ себѣ увѣренная дѣятельность ума", такъ какъ-де „для великихъ и долговѣчныхъ созданій въ области философіи нужно вѣрить въ самозаконную и неограниченную силу человѣческаго ума, въ безусловное превосходство чистаго мышленія предъ всѣми прочими видами дѣятельности"*). Но,—замѣтимъ мы—вѣдь извѣстно, что нѣкоторыя истинно-великія и безсмертныя созданія философскаго духа связаны съ именами мыслителей, которые вовсе не были раціоналистами и провозглашали въ области знанія приматъ нравственно-практическихъ постулатовъ (напр. Кантъ, отчасти Сократъ, Дунсъ Скотъ, и др.). Во-вторыхъ, всякія характеристики, какъ индивидуальнаго, такъ и коллективно-національнаго мышленія, какъ извѣстно, всегда слишкомъ эластичны, неуловимы, разнорѣ-

*) *Вл. Соловьевъ* Національный вопросъ въ Россіи, вып. I, стр. 134.

чивы, — вообще субъективны. Такою разнорѣчивостью и субъективизмомъ страдаютъ и характеристики національно-русскаго мышленія. Такъ, по мнѣнію однихъ, оно отличается крайнимъ скептицизмомъ и мистицизмомъ (Вл. С. Соловьевъ); другіе, напротивъ, отмѣчаютъ въ русскомъ человѣкѣ природный реализмъ, трезвость и широту взгляда, внимательнаго и вмѣстѣ осторожнаго въ отношеніи къ чужимъ мнѣніямъ и теоріямъ (Н. И. Карѣевъ—„О духѣ русской науки"). Такимъ образомъ, возраженіе, основанное на предполагаемыхъ особенностяхъ русскаго мышленія, вдвойнѣ страдаетъ шаткостью и неопредѣленностью и, поэтому, конечно, не достигаетъ своей цѣли.

Но этого мало. Мы можемъ извлечь изъ только-что приведеннаго и разобраннаго мнѣнія и нѣкоторый положительный, т.-е. благопріятный для рѣшенія нашего вопроса результатъ. Въ самомъ дѣлѣ, если мы не можемъ соединить вмѣстѣ приведенныя разнорѣчивыя характеристики русскаго мышленія,—если, съ другой стороны, въ виду серьезности и компетентности лицъ, которымъ они принадлежатъ, нельзя думать, чтобъ они были произвольными, ни на чемъ не основанными утвержденіями, то ничего другого не остается, какъ признать, что они характеризуютъ русскаго человѣка *въ различныхъ отношеніяхъ*. И намъ кажется, что это дѣйствительно единственная точка зрѣнія, съ которой можно разобраться въ данномъ вопросѣ и которая соотвѣтствуетъ дѣйствительному облику русскаго человѣка, какъ онъ опредѣлился въ исторіи въ лучшихъ своихъ представителяхъ,—единственно правильная перспектива на особенности русскаго склада и настроенія: равнодушный скептикъ по отношенію ко всему земному, русскій человѣкъ является безусловнымъ реалистомъ въ отношеніи къ міру потустороннему, къ дѣйствительности высшей, идеальной (Н. Я. Гротъ признаетъ въ основѣ русскаго мышленія своеобразный синтезъ реализма и идеализма, трезвости взгляда и склонности къ нѣкоторому «нравственному» мистицизму). Вслѣдствіе „многогранности" своего мышленія и гармоничности своей души, русскій человѣкъ наклоненъ переживать и брать каждое явленіе въ его идеѣ,

въ его абсолютной формѣ, стремится уловить и постигнуть во всемъ идеальный смыслъ,—въ дѣйствительности эмпирической или, какъ принято говорить, феноменальной, открыть дѣйствительность ноуменальную и т. д. Для него выше и дороже всего интересы внутренняго человѣка, какъ говорилъ покойный П. Е. Астафьевъ, — спасеніе и устроеніе души *). Но это и есть та атмосфера, въ которой отростаютъ у человѣка „орлиныя крылья", уносящія его, по выраженію одного изъ нашихъ современныхъ поэтовъ, „за грани тучъ, къ лазури дальней", когда, очнувшись отъ своей дремоты, онъ оглянетъ весь этотъ „жалкій міръ безсилія" и затоскуетъ, — затоскуетъ по мірѣ иномъ. Тогда въ немъ зарождаются и роятся глубокія и самобытныя идеи; тогда чувствуется близость расцвѣта его философіи. . Мы не станемъ указывать въ современной нашей жизни признаки этой тоски и порывовъ „за грани тучъ, къ лазури дальней": они всѣмъ извѣстны. .

Итакъ, вопросъ о возможности самобытной русской философіи или,—что то же,—о философской правоспособности русскихъ мы рѣшаемъ положительно и именно въ томъ смыслѣ, что нашъ народный характеръ представляетъ благопріятную для развитія философіи почву, на которой возможный будущій философскій геній можетъ создать національную, т.-е. соотвѣтствующую глубочайшимъ духовнымъ интересамъ, стремленіямъ и чаяніямъ русскаго народа, систему. Но появится ли такой геній,—это, конечно, вопросъ другой, на который никто заранѣе отвѣтить не можетъ.

На памятникахъ Персеполиса доселѣ можно видѣть одно очень оригинальное изображеніе: передъ царемъ персидскимъ стоятъ его данники, которые пришли къ нему съ поклономъ, — каждый въ своемъ національномъ костюмѣ, каждый съ своими произведеніями и съ продуктами своей

*) См. его: „Національность и общечеловѣческія задачи" (М. 1890) и др статьи.

страны. Вотъ, говорятъ, наглядное изображеніе исторіи! Каждый народъ долженъ предстать на судъ исторіи съ тѣми особенностями и съ тѣми дарами, которыми его надѣлила природа. Конечно, это очень красивое и много говорящее сравненіе. Но оно не совсѣмъ точно выражаетъ смыслъ историческаго процесса и „судъ исторіи". Народы должны предстать на судъ исторіи, не только сохранивъ ввѣренные имъ таланты, но пріумноживъ ихъ путемъ экономичнаго и цѣлесообразнаго употребленія. Повторенія и дубликаты исторіи не нужны. Каждый народъ долженъ внести свой новый элементъ въ исторію, долженъ содѣйствовать подъему культуры на новую, высшую ступень. А для этого необходима самодѣятельность. Исторія созидается не сама собою, но нашимъ свободнымъ усиліемъ. Но чтобы разумно участвовать въ ея созиданіи, для этого, кромѣ знанія самого себя, своихъ природныхъ свойствъ и дарованій, каждый народъ долженъ еще знать, что сдѣлано другими, и куда, въ какомъ направленіи долженъ онъ самъ теперь вести общее дѣло. Выяснивъ основанія для признанія возможности самобытной русской философіи, мы попытаемся теперь опредѣлить ея ближайшія задачи и направленіе, въ которомъ онѣ должны быть рѣшаемы.

Едва ли мы ошибемся, если скажемъ, что самая глубокая дума русскаго человѣка всегда сосредоточивалась *на вопросѣ о жизни,* объ ея смыслѣ и цѣнности,—на проблемѣ, какъ принято нынѣ говорить, *аксіологической* или *телеологической*. Мы не знали ни этихъ терминовъ, ни другихъ сродныхъ съ ними (пессимизмъ и оптимизмъ); но насъ искони глубоко волновали связанные съ ними вопросы, и въ могучей русской душѣ совершался направленный на нихъ скрытый процессъ, подготовлялось такое своеобразное ихъ рѣшеніе, которое, когда оно впервые было высказано устами нашихъ великихъ народныхъ писателей (Достоевскаго и Толстого), оказалось настолько своеобразнымъ, что не только заняло почти безпредѣльно всю нашу мысль, наполнило всю нашу литературу, научную, философскую и художе-

ственную,—но отозвалось могучимъ и внятнымъ эхо даже и на Западѣ *). Дѣлая историческую справку, для опредѣленія нашей возможной роли въ рѣшеніи этого вопроса о цѣнности жизни, мы находимъ, что русское мышленіе оказывается здѣсь самобытнымъ и оригинальнымъ въ двоякомъ отношеніи. Во-первыхъ, оно ставитъ эту проблему—такъ сказать, во главу своего философскаго міросозерцанія и хочетъ рѣшить всѣ остальные философскіе вопросы *подъ ея угломъ и съ ея точки зрѣнія*. Во-вторыхъ, и въ самомъ рѣшеніи ея оно, повидимому, проходитъ своимъ, доселѣ еще не извѣданнымъ путемъ. Всѣ мыслители, не только древняго, но и новаго міра, принимавшіеся за эту проблему, рѣшали ее или въ смыслѣ пессимизма, или въ смыслѣ оптимизма. Русскій же человѣкъ находитъ третью возможность его рѣшенія, помимо этихъ крайностей. Покорный волѣ Божіей, „благой и совершенной", онъ терпитъ зло, но не мирится съ нимъ, не возводитъ въ принципъ и не оправдываетъ. Напротивъ, онъ энергично осуждаетъ его, постоянно съ нимъ борется и хочетъ его исправить, одушевляемый вѣрою въ оптимистическій идеалъ грядущаго царствія небеснаго. Онъ не пессимистъ и не оптимистъ, а что онъ такое,—для этого пока еще не найдено выразительнаго термина. Но онъ, конечно, будетъ найденъ. Можетъ-быть, его можно бы было назвать *меліористомъ*, — по его основной тенденціи къ *улучшенію* и *преобразованію* жизни. Впрочемъ, во всякомъ случаѣ, дѣло не въ терминѣ: отношеніе русскаго человѣка къ указанной проблемѣ ясно и безъ условнаго термина. И намъ кажется, что было бы благодарною задачей методически раскрыть и привести въ ясность системы то рѣшеніе этого вопроса, которое, въ формѣ смутнаго чаянія или постулата, предносится простой русской народной душѣ, — выяснить метафизическія предпосылки

*) И это не смотря на то, что у графа Л. Толстого, какъ выяснила критика, національно-русскія идеи, такъ сказать, преломились чрезъ призму односторонніхъ западныхъ философскихъ доктринъ (отчасти того же пессимизма) и, слѣдовательно, являются не въ чистой формѣ.

этихъ постулатовъ и организовать ихъ въ одно связное и законченное міросозерцаніе: это была бы цѣлая *метафизика мелiоризма*.

Второй вопросъ, который тѣсно связанъ съ первымъ и потому не менѣе, если только не болѣе, волнуетъ истинно-русскіе умы, есть вопросъ о томъ, открытъ ли нашъ несовершенный міръ для вліянія міра идеальнаго, дѣйствительности высшей, для воздѣйствій со стороны Божества, или нѣтъ. Русскому человѣку, при его вышеуказанномъ рѣшеніи тимологической проблемы, нужно чудо, и онъ очень занятъ вопросомъ о томъ, возможно оно или нѣтъ, такъ какъ его міровая концепція, его міросозерцаніе,—онъ ясно сознаетъ это, — должно быть образовано такъ, чтобы въ немъ оставалось мѣсто свободѣ, Провидѣнію и т. д. Дѣлая снова историческую справку о положеніи даннаго вопроса въ историко-философской литературѣ, мы находимъ два крайнихъ его рѣшенія, которыя особенно обострились въ наше время и стали другъ противъ друга, какъ двѣ взаимно исключающихъ одна другую противоположности. Съ одной стороны, міръ понимается какъ сплошной механизмъ, причемъ, конечно, не можетъ быть и рѣчи о какихъ бы то ни было высшихъ, идеальныхъ воздѣйствіяхъ на него (это—точка зрѣнія *панфизизма*). Такъ какъ, однако, этотъ взглядъ очень безотраденъ, то чрезъ всю исторію мысли, какъ его оппозиція, проходитъ стремленіе надѣлить физическую основу міра жизнью, понять ее какъ внѣшнюю сторону, оболочку или символъ стороны внутренней. Вотъ почему атомы и вообще матерія сначала надѣляется внутреннимъ имманентнымъ ей принципомъ жизни и, такимъ образомъ, весь міръ разрѣшается въ систему *одушевленныхъ атомовъ* (гилозоизмъ). Отсюда—шагъ дальше, и весь міръ превращается въ систему относительно самостоятельныхъ группъ актовъ или функцій божественной воли, мысли и т. д. (это—точка зрѣнія *панпсихизма*, которая подчиняетъ себѣ и гилозоизмъ, какъ доктрину недостаточно послѣдовательную). Такимъ образомъ, какъ въ первомъ случаѣ (съ точки

зрѣнія панфизизма) въ мірѣ совсѣмъ не оставалось мѣста самостоятельному психическому началу и онъ превращался въ одинъ сплошной механизмъ, такъ во второмъ случаѣ (съ точки зрѣнія панпсихизма) въ немъ не остается мѣста самостоятельному (относительно самостоятельному) физическому началу, и онъ превращается въ безплотную и безобразную систему психическихъ актовъ нѣкотораго невѣдомаго духа жизни. Между этими противоположностями средины и примиренія нѣтъ (т.-е. пока не найдено): панфизизмъ и панпсихизмъ (или, что тоже, атеизмъ и акосмизмъ), — вотъ, слѣдовательно, роковая противоположность, изъ которой доселѣ не можетъ выбиться философское мышленіе. И вотъ тутъ-то открывается широкій просторъ и возможность для русской философіи сказать свое слово. Мы не знаемъ, скажетъ ли она это слово,—разрѣшитъ ли только-что поставленную дилемму и въ какомъ именно смыслѣ. Но то, по крайней мѣрѣ, несомнѣнно, что при всѣхъ своихъ, продолжающихся и доселѣ, колебаніяхъ между глубоко противорѣчащими складу русскаго міросозерцанія крайностями панфизизма и панпсихизма, русская мысль уже сознала односторонность обоихъ этихъ типовъ рѣшенія проблемы и заявила противъ нихъ рѣзкій и хорошо мотивированный протестъ, признавъ необходимымъ удержать *дуализмъ* матеріи и духа, хотя и подчиненный, понимаемый какъ продуктъ дифференціаціи и поляризаціи *высшей Силы* *) и потому разрѣшаемый въ *трансцендентальный монизмъ* **), или *монодуализмъ* ***). Конечно, отсюда еще далеко до положительнаго и исчерпывающаго рѣшенія вопроса, но кое-что, безъ сомнѣнія, значитъ и это.

Наконецъ, третій вопросъ, который всегда волновалъ и

*) Архіеп. Никаноръ въ своемъ капитальномъ сочин. «Позитивная философія и сверхчувственное бытіе».

**) Въ выясненіи этого тезиса заключается существенный смыслъ продолжительной и плодотворной дѣятельности недавно скончавшагося (1891) нашего мыслителя *В. Д. Кудрявцева-Платонова.*

***) См. статью *Н. Я Грота* «О душѣ въ связи съ современными ученіями о силѣ», стр. 89 и слѣд.

доселѣ глубоко волнуетъ русское мышленіе, есть вопросъ о достовѣрности знанія, и въ частности о его философской компетенціи (въ связи съ вопросомъ объ отношеніи его къ вѣрѣ). Окидывая общимъ взглядомъ историческое положеніе этого вопроса, мы можемъ различить въ его постановкѣ три основные фазиса. Во-первыхъ, намъ усвояется способность познавать явленія (феномены); въ познаніи же сущности внутренней основы бытія и жизни, т.-е. въ познаніи субстанціональномъ, интуитивномъ намъ отказывается (феноменализмъ въ его различныхъ формахъ: позитивизмъ, ассоціаціонизмъ и т. д.). Но противъ этого рѣшенія проблемы, какъ и въ предыдущемъ случаѣ, опять-таки возвышается протестъ,—указываютъ на возможность истолковать сущность вещей субъективно, т.-е. путемъ перенесенія на нее элементовъ нашего познанія—ума, чувства, воли (идеалистическій реализмъ въ его различныхъ формахъ: панлогизмъ, пантелизмъ, панэстетицизмъ). Этимъ послѣднимъ пріемомъ, какъ извѣстно, главнымъ образомъ и жила доселѣ такъ называемая „метафизическая философія", въ полной вѣрѣ въ его законность и въ свое неоспоримое право имъ пользоваться. И вдругъ теперь—третій фазисъ въ постановкѣ проблемы, — современный, особенно нѣмецкій, релативизмъ (философія относительности)—возвышаетъ громкій протестъ противъ этого пріема, какъ ничѣмъ не оправданнаго и притомъ совершенно будто бы безполезнаго и безцѣльнаго „удвоенія метафизиками-философами своей субъективности" *). Вотъ въ общемъ положеніе дѣла. Предстоитъ разобраться во всѣхъ этихъ перекрестныхъ взглядахъ. Задача нелегкая, но важная: это, такъ сказать, вопросъ о „быть или не быть" философіи. Какъ относится къ проблемѣ русскій умъ и есть ли основанія ожидать, что и здѣсь онъ пройдетъ какимъ-либо третьимъ путемъ между феноменализмомъ и индивидуально-психологическимъ, или субъективнымъ истокованіемъ дѣйствительности и, такимъ образомъ,

*) См., напр., у проф. *Дильтея* (Dilthey) въ его Einleitung in die Geisteswissenschaft (Leipzig, 1893), *S.* 491 и слѣд.

благополучно избѣжитъ аттаки современнаго релативизма? По нашему мнѣнію, да: русская философія пройдетъ и здѣсь своимъ путемъ, хотя и не тѣмъ, на который, особенно въ послѣднее время, нерѣдко указывали.

Часто говорили, вслѣдъ за славянофилами, что своеобразность русской философіи состоитъ или должна состоять въ томъ, что она привлечетъ къ участію въ философской работѣ не одну теоретическую функцію нашего сознанія (разсудокъ, умъ), но вмѣстѣ и функціи практическія (чувство и волю); что ея основной принципъ—синтезъ ума, чувства и воли въ одномъ актѣ вѣры, которая и должна служить ключомъ къ разгадкѣ всѣхъ сокровенныхъ тайнъ знанія. Конечно, внесеніе въ философскія построенія элементовъ воли и чувства, противодѣйствуя интеллектуализму (которымъ, напримѣръ, страдаетъ нѣмецкая философія), тѣмъ самымъ можетъ много содѣйствовать жизненной постановкѣ ея проблемъ и полносмысленной уравновѣшенности ихъ рѣшенія. Но, во-первыхъ, это не было бы съ нашей стороны оригинальностью, такъ какъ призывы къ указанному синтезу въ настоящее время раздаются даже и среди нѣмецкихъ мыслителей-философовъ, не говоря уже о французахъ, философія которыхъ всегда характеризовалась практическою, нравственно-эстетическою тенденціею. Во-вторыхъ,—и это главное,—этотъ „синтезъ“ нисколько не спасалъ бы насъ отъ возраженій релативизма: вѣдь, въ самомъ дѣлѣ, будемъ ли мы употреблять при истолкованіи вселенной одинъ какой-нибудь элементъ сознанія, одну силу духа или всѣ разомъ, пріемъ въ сущности все же останется субъективнымъ и философія не возвысится надъ „удвоеніемъ субъективности“, какъ выражаются релативисты. Итакъ, не этимъ способомъ русская мысль можетъ проявить свою своеобразность; не на этомъ пути должна она искать выхода изъ лабиринта перепутанныхъ гносеологическихъ и методологическихъ пріемовъ. Но на какомъ же? Гдѣ слѣдуетъ искать ей „новаго“ гносеологическаго начала? По нашему мнѣнію, его слѣдуетъ искать въ томъ же самомъ принципѣ жизни, который зало-

женъ въ основѣ всего нашего религіозно-бытового строя, которымъ движется и созидается вся наша исторія,— словомъ, въ *традиціи* *), конечно, не въ узко-техническомъ смыслѣ этого слова, не въ смыслѣ внѣшне-религіознаго или бытового преемства идей и уклада жизни (преданія), но въ смыслѣ расширенномъ и углубленномъ,—болѣе внутреннемъ, чѣмъ внѣшнемъ,—въ каковомъ смыслѣ этотъ принципъ включаетъ въ себя всѣ не только религіозныя, историческія, народно-бытовыя, но и глубокія психологическія и даже біологическія стихіи (наприм., законъ наслѣдственности). Такъ какъ преобладающею и направляющею стихіей въ данномъ случаѣ все же остается религіозно-церковная, то быть-можетъ, вслѣдъ за нѣкоторыми нашими мыслителями, это начало слѣдуетъ назвать началомъ „соборности сознанія“ **).

Итакъ, принципъ традиціи, или соборности сознанія долженъ быть признанъ основнымъ гносеологическимъ принципомъ русской философіи. Возводя этотъ принципъ въ верховное начало знанія, русское мышленіе высказываетъ этимъ двоякое убѣжденіе,—какъ бы исповѣдуетъ два члена своего философскаго символа: во-первыхъ, признаетъ, что истина открывается не единоличнымъ усиліямъ, не индивидуальному уму, но совокупнымъ усиліямъ,—*общенію въ истинѣ всѣхъ* или, по крайней мѣрѣ, *многихъ;* во-вторыхъ, что разумѣніе истины и самая степень разумѣнія *зависятъ отъ нашей жизни,* которою обусловлена наша взаимность, въ свою очередь условливающая возможность единодушной и согласной коллективной работы надъ разрѣшеніемъ единой философ-

*) Считаемъ долгомъ оговориться, что мы сами прежде видѣли всю своеобразность русской философіи именно *только* въ этомъ «синтезѣ» (см. нашъ этюдъ: «Основные гносеологическіе принципы послѣ-кантовской философіи» въ журналѣ *Вѣра и Разумъ*, 1891, т. 2, стр. 305—326).

**) Съ особенною рельефностью и силою этотъ принципъ въ послѣднее время (прежде его развивали, впрочемъ, въ примѣненіи къ ученію о Церкви, главнымъ образомъ, опять-таки славянофилы) выставленъ кн. *С. Трубецкимъ* (см. его монографія: «О природѣ человѣческаго сознанія» — *Вопросы Филос. и Псих.*, кн. 1, 3 и слѣд.), хотя, по нашему мнѣнію, онъ безъ необходимости осложненъ здѣсь привнесеніемъ чуждыхъ ему элементовъ.

ской задачи. Если мы теперь, утвердившись на этой точкѣ зрѣнія, оглянемся на вышепоставленную гносеологическую антиномію (феноменализмъ или субъективизмъ), то замѣтимъ, что теперь мы легко можемъ возвыситься надъ нею. Въ самомъ дѣлѣ, въ отвѣтъ на возраженіе релативистовъ теперь можно сказать, что, истолковывая вселенную въ терминахъ своей психической жизни, своего сознанія, мы поступаемъ не произвольно и не безцѣльно „удвояемъ свою субъективность", но лишь констатируемъ присутствіе въ ней подлинной жизни, которая теперь намъ открылась, благодаря расширеннымъ и углубленнымъ способамъ разумѣнія— по принципу—„подобное познается подобнымъ": въ коллективномъ разумѣ множество точекъ зрѣнія, множество ступеней пониманія; скала, или регистръ нашей познающей способности, такъ сказать, расширяется, вслѣдствіе чего каждая форма универсальной жизни находитъ себѣ теперь, по сродству и созвучію, сродный органъ воспріятія, и органъ познанія оказывается вполнѣ соизмѣримымъ или адэкватнымъ съ познаваемою дѣйствительностью. Разъ этотъ принципъ будетъ сознанъ въ своей подлинной природѣ и въ своей истинной формѣ, въ отличіе отъ формъ несовершенныхъ и ложныхъ, въ которыхъ онъ являлся въ исторіи мысли доселѣ (традиціонализмъ французской „теологической" школы, философія „здраваго смысла" и пр.), онъ потребуетъ, конечно, переработки методовъ философіи, перестановки ея задачъ, ихъ состава и порядка. Но все это вопросы второстепенные, легко разрѣшимые, если твердо будетъ установлено намѣченное рѣшеніе основныхъ.

Итакъ, *мелиризмъ, трансцендентальный монизмъ* и *соборность сознанія*—вотъ, по нашему мнѣнію, три основныхъ идеи или тенденціи, которыя заложены, конечно, лишь въ весьма смутной и неотчетливой формѣ, въ глубинѣ русской души и къ которымъ, поэтому, долженъ прислушиваться всякій мыслитель-философъ, если онъ хочетъ выдержать свой самобытно-русскій характеръ и содѣйствовать тому, чтобы и русская мысль внесла свое слово въ общеисторическій про-

цессъ развитія философіи. Такъ какъ теперь руководящею точкой зрѣнія русскаго міросозерцанія, какъ мы пытались выяснить, служитъ точка зрѣнія тимологическая и частнѣе принципъ мелиоризма, то *разработка философіи съ этой точки зрѣнія* и должна быть признана нашею національно-философскою задачею,— задачею, которая для насъ поставлена и какъ бы именно намъ *оставлена* самою исторіей всемірной философіи и которая соотвѣтствуетъ особенностямъ и свойствамъ нашего національно-русскаго мышленія и настроенія. Но, конечно, для выполненія этой задачи нужны желаніе, время и трудъ. А пока все это лишь наши мечты,— наши *pia desideria*...

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Философія въ современной Германіи.

(Зимній семестръ 189$^{1}/_{2}$ уч. года на спеціально-философскомъ факультетѣ Берлинскаго Университета).

Двѣ черты характеризуютъ современное состояніе германской философіи: дробленіе философскихъ школъ и невыясненность отношенія философіи къ точнымъ наукамъ. Дробленіе философскихъ школъ въ Германіи достигаетъ въ настоящее время размѣровъ чрезвычайныхъ, доходящихъ до утраты не только интереса другъ къ другу, но иногда даже и взаимнаго пониманія: онѣ живутъ каждая своею замкнутою, изолированною жизнью, имѣютъ каждая свой кругъ идей, свою условную терминологію и, какъ въ отдаленную эпоху смѣшенія языковъ, нерѣдко, кажется, вовсе не понимаютъ другъ друга. Столь же рельефно выступаетъ и другая черта,—шаткость отношенія германской философіи къ точному знанію. На практикѣ эта послѣдняя задача, т. е. установка отношенія къ точному знанію рѣшается каждою школою по своему, и мы видимъ здѣсь много оттѣнковъ, начиная отъ совершеннаго игнорированія философіею точной науки и кончая полнѣйшимъ сліяніемъ первой съ послѣднею: но именно вслѣдствіе этого мы стали-бы тщетно искать въ современной Германіи установки точныхъ и общепризнанныхъ гра-

ницъ между обѣими сферами знанія,—границъ, которыми-бы охранялись права той и другой.

Указанныя явленія, характеристичныя и сами по себѣ, получаютъ особенное значеніе въ виду ихъ исторической давности. Въ самомъ дѣлѣ, современное дробленіе нѣмецкихъ философскихъ школъ восходитъ своимъ началомъ ко времени еще перваго общаго подѣла наслѣдства великихъ корифеевъ мысли, т. е. къ концу первой четверти вѣка; съ того-же приблизительно времени начались и пограничные споры философіи съ быстро развивавшимся и крѣпшимъ естествознаніемъ. Такая затяжка философскаго „кризиса“ естественно сдѣлала его весьма подозрительнымъ. Какъ всегда бываетъ въ подобныхъ случаяхъ, съ нимъ стали связывать различныя пессимистическія гаданія относительно будущихъ судебъ философіи и, тогда какъ одни предрекали перенесеніе философской гегемоніи изъ Германіи въ другую страну, другіе, съ прямолинейностію, достойною лучшаго дѣла, пророчили и пророчатъ окончательное паденіе философіи и смѣну „метафизической стадіи“ въ развитіи человѣчества „стадіею позитивною“. Все это, конечно, въ порядкѣ вещей. Въ самомъ дѣлѣ, когда единая философія затерялась и какъ-бы утратила свою сущность въ массѣ взаимно исключающихъ другъ друга философій, а ея представители, вмѣсто единодушнаго служенія общему дѣлу, безплодно губятъ свои силы среди внутреннихъ счетовъ и усобицъ; тогда не въ правѣ-ли мы сказать, что она доживаетъ свои дни? И если оскудѣніемъ истинно философскаго духа и истощеніемъ философской продуктивности поражается именно та нація, которая всегда особенно отличалась и любовью и способностью къ философскому умозрѣнію,—„народъ мыслителей“ (das Volk der Denker), какъ любятъ называть себя нѣмцы,—тогда не должны-ли мы тревожиться и за будущія судьбы философіи вообще?

Подобныя опасенія, говоримъ, естественны. Однако все же не слѣдуетъ преувеличивать и, прежде всего, не слѣдуетъ брать современное положеніе философіи въ Германіи внѣ исторической перспективы. А эта послѣдняя въ состояніи значительно измѣнить наши взгляды.

Въ самомъ дѣлѣ, достаточно легкой исторической справки, чтобы убѣдиться, что современное положеніе герман-

ской философіи по меньшей мѣрѣ не безпримѣрно; что тѣми-же приблизительно чертами отмѣчены всѣ такъ называемыя переходныя эпохи (періодъ софистовъ, разложеніе академико-перипатетической философіи, дробленіе школъ около Р. Хр. и т. д.) и что, повидимому, наступленіе философскихъ „кризисовъ“ можно разсматривать, какъ своего рода законъ, который вступаетъ въ свои права съ періодическою правильностію. Философская мысль жива и подвижна, какъ жизнь. Она часто перемѣщается въ замкнутой сферѣ своихъ вопросовъ отъ центра къ периферіи и наоборотъ; на время даже какъ-бы замираетъ; но никогда не умираетъ, какъ не умираютъ и тѣ полносмысленные и вмѣстѣ тревожные вопросы, которые вызываютъ ее къ жизни. Иногда она направляетъ свое вниманіе преимущественно на главныя и общія проблемы; иногда дробитъ ихъ на частные вопросы и, покинувъ прежніе пути, сближается со спеціальными науками, подъ ихъ вліяніемъ рушитъ прежнія „отвлеченныя“ построенія; затѣмъ, какъ бы насытившись конкретнымъ знаніемъ, снова возвращается на покинутыя позиціи и, какъ фениксъ изъ пепла, возрождается на своихъ собственныхъ развалинахъ. Въ этой подвижности, въ этомъ непрестанномъ круговоротѣ—жизнь и развитіе философіи. Ея исторія подобна не прямолинейному теченію потока, который вѣчно катитъ свои волны все впередъ и впередъ (это скорѣе образъ движенія положительныхъ наукъ), но—въ себѣ замкнутому океану съ его періодически-правильными приливами и отливами: какъ океанъ, философская мысль всегда возвращается на тѣ-же самые берега, къ тѣмъ-же самымъ вопросамъ и вѣчнымъ истинамъ, хотя въ каждый новый приливъ выноситъ на своихъ волнахъ нѣчто новое, чѣмъ обогатилась во время отлива.

Только что высказанныхъ соображеній достаточно, чтобы разсѣять тревожныя опасенія за будущія судьбы философіи вообще; но, конечно, они еще не могутъ послужить основаніемъ для вывода подобнаго же заключенія и о германской философіи въ частности. Дѣло въ томъ, что свидѣтельствуя о положительномъ исходѣ всѣхъ философскихъ кризисовъ, исторія философіи не говоритъ однако-же, что возрожденіе философской мысли совершается непремѣнно въ

той же націи, которая переживаетъ кризисъ. Совершенно напротивъ, она показываетъ, что упадокъ мысли, дробленіе школъ, доктринаризмъ и, какъ неизбѣжное слѣдствіе отсюда, эклектизмъ и скептицизмъ бываютъ иногда послѣднимъ словомъ той или другой націи, послѣ чего она уже сходитъ, въ смыслѣ научно-философской силы, со сцены, какъ это мы видимъ всего яснѣе у римлянъ около времени Р. Хр. Итакъ, совершится ли возрожденіе философіи послѣ ея современнаго кризиса (ибо кризисъ философіи *германской,* при данныхъ условіяхъ, мы можемъ разсматривать какъ кризисъ философіи *вообще),*—совершится-ли оно въ сферѣ самого „народа мыслителей“ или, какъ римляне временъ упадка, они передадутъ это дѣло другимъ народамъ со свѣжими силами?—вотъ вопросъ, который самъ собою напрашивается на наше вниманіе, когда мы начинаемъ разсматривать современное положеніе германской философіи съ исторической точки зрѣнія.

Конечно, вслѣдствіе постоянной и тѣсной связи философіи съ жизнью, всестороннее обсужденіе только что поставленнаго вопроса потребовало бы отъ насъ вниманія къ условіямъ не только теоретической, но и практической (религіозной и соціально-политической) жизни современной Германіи. Мы не станемъ, однако, въ данномъ случаѣ [1]) касаться этихъ важныхъ и сложныхъ предметовъ; такъ какъ, не смотря на все ихъ безспорное значеніе для рѣшенія только что поставленнаго вопроса, въ концѣ концовъ онъ рѣшается все же не на этой почвѣ. Въ самомъ дѣлѣ, совершенно очевидно, что, какъ бы серьезно ни было для будущаго развитія философіи значеніе содѣйствующихъ или отклоняющихъ и задерживающихъ его условій жизни, но центръ тяжести въ данномъ случаѣ лежитъ все-же не въ этихъ *внѣшнихъ* процессу условіяхъ и вліяніяхъ, а прежде всего въ тѣхъ скрытыхъ и мало замѣтныхъ движеніяхъ мысли, которыя *внутренно* обусловливаютъ и направляютъ процессъ. Эти движущія и управляющія процессомъ внутреннія силы, эти скрытыя стремленія современныхъ философствующихъ умовъ, эти отдаленныя и завѣтныя цѣли

---

[1]) Мы касались этого предмета отчасти въ своихъ „письмахъ изъ-за границы“ (Богословскій Вѣстникъ—февр, мартъ, апрѣль, іюнь).

ихъ усилій,—не таятъ-ли они въ себѣ хотя-бы лишь въ зародышѣ, какихъ-нибудь новыхъ, свѣжихъ и жизненныхъ началъ, способныхъ обновить философскую мысль даже и послѣ ея полувѣковой безплодности и безурядицъ? Словомъ, какова основная, пока еще не осуществленная, тенденція современной германской философіи, и, въ этомъ смыслѣ, каково ея *послѣднее слово?*

Разслушать въ Германіи, среди ея современной философской разноголосицы это „послѣднее слово", конечно, не легко; но все же не совсѣмъ невозможно. Именно, выполненіе этой задачи въ значительной мѣрѣ облегчается для насъ организаціей германскихъ университетовъ и постановкою въ нихъ философіи. Въ самомъ дѣлѣ, прежде чѣмъ нѣмецкій профессоръ,—а германская философія все еще остается главнымъ образомъ „философіею профессорскою", не смотря на энергичный протестъ противъ нея, заявленный Дѳрингомъ, и блестящее исключеніе, представляемое Гартманомъ,—итакъ, прежде чѣмъ нѣмецкій профессоръ рѣшается издавать въ свѣтъ какое-либо значительное свое произведеніе догматическаго характера, онъ, обыкновенно, развиваетъ его съ каѳедры въ цѣломъ ряду курсовъ, постепенно измѣняя, преобразуя и дополняя съ точки зрѣнія своихъ идеаловъ и стремленій. Такимъ образомъ, философія, излагаемая изустно, въ Германіи всегда значительно опережаетъ философскую литературу, а при такомъ положеніи дѣла легко, конечно, можетъ случиться, что, тогда какъ эта послѣдняя еще обнаруживаетъ всѣ признаки застоя и даже саморазложенія, въ первой уже пробуждаются къ жизни ростки новыхъ началъ, несущихъ возрожденіе и обновленіе. Съ другой стороны, при широкомъ развитіи въ германскихъ университетахъ приватъ-доцентуры, причемъ ею отнюдь не пренебрегаютъ даже и люди, уже составившіе себѣ солидную учено-литературную репутацію (каковы, напр., *Лассонъ* и *Дѳрингъ* въ Берлинѣ, *Гейнце* — въ Лейпцигѣ и др.), философія, излагаемая изустно съ университетскихъ каѳедръ, естественно получаетъ характеръ не только новизны, но и широкаго разнообразія. Каждый профессоръ отстаиваетъ свою собственную точку зрѣнія и, хотя профессорскіе курсы ни въ какомъ случаѣ, конечно, не могутъ исчерпывать всѣхъ, безконечно разнообразныхъ,

направленій современной германской философіи, тѣмъ не менѣе они могутъ помочь оріентироваться по крайней мѣрѣ въ основныхъ изъ этихъ теченій. Во всякомъ случаѣ, формулировать „послѣднее слово“ германской философіи гораздо легче, находясь въ стѣнахъ какого-либо изъ многочисленныхъ германскихъ университетовъ и слѣдя за развитіемъ профессорскихъ „курсовъ“, особенно параллельныхъ, одновременно изслѣдующихъ одну и ту-же философскую проблемму, только съ различныхъ точекъ зрѣнія,— чѣмъ штудируя современную германскую философскую литературу. Таково, по крайней мѣрѣ, убѣжденіе, вынесенное нами изъ полугодичнаго пребыванія (зимній семестръ $189^1/_2$ уч. года) въ Берлинскомъ университетѣ, — какъ извѣстно, одномъ изъ самыхъ богатыхъ профессорскими силами.

Принимая за точку отправленія, при обсужденіи вопроса о современномъ положеніи философіи въ Германіи, основную тенденцію выслушанныхъ нами въ Берлинѣ университетскихъ курсовъ, прослѣживая ихъ связь съ выдающимися явленіями современной философской литературы въ Германіи, и изучая эту послѣднюю подъ тѣмъ же угломъ зрѣнія, мы, какъ намъ кажется, имѣемъ достаточныя основанія для заключенія, что та почва, на которой представители раздробленныхъ современныхъ философскихъ школъ снова придутъ къ соглашенію и начнутъ понимать другъ друга, и на которой будетъ найдена точка опоры для огражденія философіи отъ притязанія на ея самостоятельность со стороны точныхъ наукъ,—что эта почва дана въ обозначившейся уже и теперь довольно ясно *философіи волюнтаризма* (voluntas) или *пантелизма* (*πᾶν-ἐθέλω, θέλημα*), какъ философіи будущаго. Подъ именемъ волюнтаризма или пантелизма мы разумѣемъ такое направленіе мышленія, которое стремится возвести въ верховный принципъ философскаго мірообъясненія *волю* и именно въ ней видитъ и начало познанія, и начало міровой жизни. Такая философія должна опредѣлиться, какъ противоположность интеллектуализма въ гносеологіи, панлогизма — въ онтологіи, и абстрактно-логическаго пантеизма—въ раціональнойтеологіи. Само собою понятно, далѣе, что она будетъ столь-же *отлична* отъ механико-математическаго монизма, къ которому

стремится современное естествознаніе, какъ и великія идеалистическія системы начала нашего столѣтія, хотя, можетъ быть, и не столь-же *отдаленна*. Въ самомъ дѣлѣ, между верховнымъ принципомъ естествознанія—принципомъ силы и верховнымъ принципомъ волюнтаризма—волею, безъ сомнѣнія, гораздо болѣе сродства, чѣмъ между первымъ и абстрактною идеею Гегеля, равно какъ и слагавшихся подъ его вліяніемъ системъ. Съ этой точки зрѣнія нѣкоторые не безъ основанія видятъ въ „философіи воли“ выраженіе другой, болѣе глубокой стороны того-же самаго *универсальнаго динамизма*, близкую и видимую сторону котораго выражаетъ механико-математическій монизмъ современнаго естествознанія.

Если философіи волюнтаризма суждено, какъ мы этого ожидаемъ, сдѣлаться въ Германіи философіею будущаго, то этимъ будетъ, конечно, доказано, что основанная Гегелемъ философія отвлеченнаго логоса (панлогизмъ) отжила свое время. Но, съ другой стороны, тѣмъ обстоятельствомъ, что эта отживающая философія смѣняется именно своею противоположностью (подъ волею, какъ это принято въ современной психологіи, философія волюнтаризма разумѣетъ всю вообще психическую *активность*, со включеніемъ и момента чувства, и въ этомъ смыслѣ ее можно противополагать *теоретически-созерцательной* функціи интеллекта),—этимъ обстоятельствомъ доказывается въ то-же время, что ея основной законъ,—законъ діалектическаго развитія,—имѣетъ свою относительную истину. Оправдается-ли такъ-же и третій моментъ этого закона, какъ на нашихъ глазахъ оправдывается второй; послѣдуетъ-ли за указаннымъ антитезисомъ и *синтезисъ*,—синтезисъ идеалистическихъ элементовъ панлогизма и реалистическихъ волюнтаризма; вступитъ-ли, наконецъ, такимъ образомъ, германская мысль на путь требуемаго философскимъ идеаломъ *всесторонняго* истолкованія бытія и жизни: этотъ вопросъ, конечно, можетъ быть рѣшенъ лишь послѣ того, какъ мы ближе ознакомимся съ чертами зарождающейся философіи новаго типа. Впрочемъ, въ виду всѣмъ извѣстной стойкости въ Германіи философскихъ традицій, которая обнаружилась уже и въ самомъ образованіи философіи волюнтаризма (подъ несомнѣннымъ вліяніемъ философіи Шопенгау-

эра), мы можемъ и заранѣе ожидать, что новый фазисъ философіи едва-ли будетъ свободенъ отъ тѣхъ односторонних (особенно пантеистическихъ) тенденцій, которыя характеризуютъ нѣмецкую философію текущаго столѣтія. Къ сожалѣнію, это ожиданіе, какъ увидимъ, отчасти оправдывается.

Послѣ этой общей характеристики, обратимся къ частнѣйшему изученію современнаго состоянія германской философіи,—главнымъ образомъ по университетскимъ курсамъ, сопровождая ихъ критическими оцѣнками и прослѣживая ихъ связь съ современною философскою литературою.

I.

Введеніе въ философію [1]).

Подъ такимъ названіемъ излагалъ свой своеобразный курсъ (publicum, 2 часа въ нед.) проф. *Паульсенъ* (экстраординарный, род. въ 1846 г.),—авторъ замѣчательнаго труда о Кантѣ (Versuch einer Entwickelungsgeschichte der kantischen Erkentnisstheorie, Leipz. 1875), обширнаго популярнаго курса этики (System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre, Berl. 1889), и многихъ монографій (печатались преимущественно въ Vierteljahrschrift für wiss. Phil.). Во вступительной лекціи онъ опредѣлилъ свою науку, какъ „изложеніе философскихъ проблеммъ и способовъ ихъ рѣшенія“; но то, что далъ курсъ, не совсѣмъ отвѣчало такому опредѣленію его задачи. Именно, его содержаніе было въ одномъ отношеніи уже указанной задачи, въ другомъ—шире: профессоръ формулировалъ лишь нѣкоторыя философскія проблеммы и пересмотрѣлъ далеко не всѣ способы ихъ рѣшенія, но за то каждую проблемму такъ или иначе рѣшилъ съ своей собственной точки зрѣнія, что, конечно, уже выходитъ за скромныя рамки „Введенія“. Говоря строго, въ разсматриваемыхъ чтеніяхъ мы имѣемъ предъ собою вовсе не „Введеніе въ философію“, а настоящій курсъ метафизики,—тѣмъ болѣе для насъ, въ данномъ случаѣ, интересный и цѣнный, что это

[1]) Порядокъ философскихъ дисциплинъ опредѣляется ихъ порядкомъ въ университетской программѣ.

былъ единственный курсъ метафизики (въ нѣмецкихъ университетахъ въ настоящее время, какъ извѣстно, ее читаютъ не охотно), который при томъ очень рельефно выражаетъ ту новую тенденцію современной нѣмецкой философіи, о которой мы говорили выше.

Проф. Паульсенъ открылъ свой курсъ вопросомъ: что такое философія? Прежде всего,—сказалъ онъ,—она не есть ни миѳологія (богословіе), за которую иногда ее считаютъ, ни спеціальная наука. Отъ миѳологіи ее рѣзко отличаютъ три слѣдующія черты: во-первыхъ, миѳологія есть продуктъ духа коллективнаго, а философія — единичнаго; во-вторыхъ, миѳологія есть дѣло вѣры, философія-же—дѣло пониманія; наконецъ, миѳологія отвѣчаетъ на вопросъ: для чего (wozu?), а философія—на вопросъ: какъ (wie?). Споръ между миѳологіею и философіею вытекаетъ изъ кореннаго различія въ человѣческой природѣ двухъ функцій—чувства и ума и падетъ, очевидно, лишь тогда, когда за каждою изъ этихъ функцій будетъ признано одинаковое право на обнаруженіе въ свойственной каждой сферѣ, къ чему въ настоящее время и стремятся нѣкоторыя, яснѣе другихъ понимающія сущность дѣла, богословскія школы (напр., школа Ричля). Что касается, теперь, отличія философіи отъ спеціальныхъ наукъ, то оно заключается вовсе не въ предметѣ и не въ содержаніи обѣихъ сферъ знанія, какъ это ошибочно принято думать, а въ задачѣ, способѣ обработки одного и того-же предмета, въ томъ внутреннемъ *habitus*, который всегда и опредѣленно отличаетъ философа отъ эмпирика. По содержанію каждая наука есть наука философская; но каждая наука можетъ быть обрабатываема философски или эмпирически. Философъ—это ученый, изслѣдованія котораго опредѣляются, какъ своею верховною цѣлію, существеннымъ *единствомъ знанія;* напротивъ, эмпирикъ довольствуется частными фактами, какъ послѣднею истиною. Философіи трудно усвоять научное значеніе въ томъ-же самомъ смыслѣ, въ какомъ мы усвояемъ его спеціальнымъ наукамъ; но за то съ нею связанъ нашъ высшій научный интересъ, такъ какъ „спеціальныя науки даютъ рѣшеніе великой міровой загадки лишь по частямъ, философія-же (метафизика) есть попытка образовать изъ всѣхъ этихъ частичныхъ рѣшеній одно общее,—разгадать

мірову загадку вполнѣ". Какъ все дѣйствительное, будучи связано между собою тысячею различныхъ отношеній, образуетъ одно великое единство, единый *міръ*, такъ и вся совокупность знанія должна образовывать единство—философію: философія есть, такимъ образомъ, „совокупность всего научнаго познанія". И такъ какъ съ этою, объединяемою съ точки зрѣнія одного принципа, совокупностію знанія человѣкъ естественно связываетъ свои многоразличные практическіе интересы; то „философія можетъ представлять для философствующаго субъекта нѣчто большее простой совокупности знанія" и быть цѣлью его стремленій „въ нѣкоторомъ иномъ смыслѣ", сравнительно со спеціальными науками.

Итакъ, философія должна быть единствомъ научнаго познанія или,—что тоже,—единствомъ спеціальныхъ наукъ въ ихъ самомъ общемъ элементѣ. Но возможно-ли такое единство? Кто можетъ вмѣстить въ себѣ содержаніе всѣхъ наукъ? Въ древности это было еще возможно; но теперь—при современномъ развитіи и дробленіи наукъ кто рѣшится выдавать себя за обладателя всего научнаго знанія? Это возраженіе, несмотря на всю его кажущуюся серьезность, имѣетъ лишь видимость основательности. И прежде всего оно можетъ быть обращено не только къ философу, но и къ представителю всякой спеціальной науки. Ни одинъ физикъ, наприм., не можетъ похвалиться обладаніемъ полнаго знанія своей области и, однако, никто не оспариваетъ, во имя этого, права физики на самостоятельное существованіе. То-же самое можно сказать и обо всѣхъ другихъ наукахъ, а объ нѣкоторыхъ, какъ наприм., объ исторіи—даже съ большимъ правомъ. Вообще, твердая и опредѣленная постановка *задачи* и *стремленіе* къ ея осуществленію совершенно достаточны для обезпеченія за наукою ея права на существованіе независимо отъ того, въ какой степени осуществлено это стремленіе и въ какой степени тотъ или другой ученый обладаетъ содержаніемъ своей науки. Съ этой точки зрѣнія мы имѣемъ полное право признать самостоятельное научное значеніе и за философіею. Обнять и объединить всѣ сферы доступнаго человѣку знанія, конечно, не по силамъ индивидуальнаго ума, какъ-бы геніаленъ онъ ни былъ; но каждый вполнѣ можетъ

понять необходимость такого объединенія и по мѣрѣ силъ къ нему стремиться,—каждый можетъ разрабатывать свою спеціальную область въ виду указанной общей цѣли. Такое *стремленіе* къ образованію единаго міропониманія, кто-бы ни былъ имъ проникнутъ,—спеціалистъ-ли ученый, или философъ, въ собственномъ смыслѣ этого слова, т. е. человѣкъ, изучающій общіе элементы спеціальныхъ наукъ съ цѣлію ихъ философской систематизаціи,—мы и должны разсматривать какъ служеніе философіи, которая, какъ извѣстно, и по своему этимологическому смыслу, не претендуетъ ни на что большее, кромѣ простаго *стремленія къ истинѣ*. Каждый, при этомъ, долженъ утѣшать и ободрять себя тою мыслію, что рядомъ съ нимъ проникнуты тѣмъ-же стремленіемъ и служатъ тому-же дѣлу милліоны людей, разрабатывающихъ *съ той-же точки зрѣнія* ту-же или смежныя области. Этими совокупными усиліями, не зависимо отъ всѣхъ толковъ о философіи, и обезпечиваются какъ ея несомнѣнное существованіе, такъ и постоянный, хотя и медленный, прогрессъ. Даже болѣе,—этимъ стремленіемъ къ единому міропониманію обусловливается и смыслъ существованія самыхъ спеціальныхъ наукъ. Они получаютъ свое значеніе и смыслъ только отъ *науки универсальной*—философіи. Съ этой точки зрѣнія слѣдуетъ признать недоразумѣніемъ извѣстное предостереженіе Ньютона: „физика берегись метафизики!“. Несмотря на высокій авторитетъ его виновника, этотъ ходячій афоризмъ все-же долженъ быть отнесенъ къ числу историческихъ парадоксовъ.

Каковъ составъ философіи? Въ древности, какъ извѣстно, раздѣляли всю совокупность человѣческаго знанія на три большихъ области: логику, физику и этику. Логика и этика приблизительно сохранили и доселѣ свой прежній объемъ и значеніе; но физика специализировалась. Именно, мѣсто физики въ древнемъ смыслѣ этого слова, теперь заступила *метафизика* съ ея подраздѣленіями—*онтологіею*, изслѣдующею вопросъ о томъ, „что есть дѣйствительность“ или, иначе, „что дѣйствительно существуетъ“, и *космологіею* или *раціональною теологіею*, изслѣдующею вопросы „о формѣ, составѣ и происхожденіи существующаго“. Если мы выдѣлимъ изъ состава нашей науки слишкомъ обособившуюся въ настоящее время этику, и присоединимъ къ двумъ,

только-что указаннымъ, метафизическимъ проблемамъ проблему логическую или, точнѣе, гносеологическую, которая стоитъ съ ними въ самой тѣсной связи; то *составъ философіи опредѣлится тремя проблемами: онтологическою, космологическою или теологическою и гносеологическою.*

1. Проблема онтологическая.

Что есть дѣйствительность и что дѣйствительно существуетъ? Этотъ вопросъ допускаетъ двоякое рѣшеніе: дуалистическое и монистическое. Въ свою очередь монистическое рѣшеніе вопроса можетъ имѣть характеръ матеріалистическій и спиритуалистическій, равно какъ и дуалистическое рѣшеніе можетъ являться въ двоякой формѣ—наивной или научно-философской. Донаучный человѣкъ, отличивъ отъ себя, подъ вліяніемъ явленій сна и смерти, свой „двойникъ“ или другое „я“, образовалъ себѣ такимъ образомъ смутное понятіе духа [1]) и скоро раздѣлилъ все существующее на двѣ большія области—бытія вещественнаго или тѣлеснаго и бытія духовнаго. Но этотъ *наивный дуализмъ* противорѣчилъ глубоко заложенной въ нашей природѣ монистической тенденціи, которая имѣетъ общій источникъ съ нашимъ эстетическимъ стремленіемъ къ единству и гармоніи, и вотъ почему, при самомъ первомъ пробужденіи научно-философскаго мышленія, онъ долженъ былъ уступить мѣсто въ мыслящемъ сознаніи пониманію монистическому: Демокритъ формулируетъ матеріалистическое рѣшеніе онтологической проблемы, а его антиподъ, Платонъ, высказавшій великій парадоксъ, по которому тѣло не только не есть „о себѣ сущее“ и „единое сущее“, какъ утверждалъ матеріализмъ, но не есть вовсе, сущее-же есть иное, безтѣлесное, идеальное,— спиритуалистическое. Аристотель пытался снять эти обострившіяся противоположности и примирить ихъ въ своемъ научно-спекулятивномъ дуализмѣ матеріи и формы (которую онъ понималъ не *стереометрически*, а *функціонально*,—почти какъ духъ). Въ новой философіи мы находимъ тѣ-же три основныя формы рѣшенія онтологической проблемы. Ея развитіе въ новой фило-

[1]) Здѣсь Паульсенъ до мельчайшихъ подробностей повторилъ Спенсера.

софіи всецѣло опредѣляется рѣзкимъ дуализмомъ Декарта. Декартъ точнѣе и строже формулировалъ аристотелевскую противоположность матеріи и духа и такимъ образомъ поставилъ предъ мыслящимъ сознаніемъ новаго времени туже перѣшеную старую задачу. Конечно, и на этотъ разъ дуализмомъ не удовлетворились и вотъ мы имѣемъ предъ собою, съ одной стороны, спиритуализмъ въ духѣ Спинозы, а съ другой—матеріализмъ! Матеріализмъ есть наиболѣе популярное и по существу дѣла наиболѣе простое рѣшеніе онтологической проблемы; поэтому съ него именно и нужно начать ея изслѣдованіе.

Матеріализмъ, по опредѣленію проф. Пуальсена, есть ученіе о томъ, что дѣйствительно существуетъ *только* вещество или, конкретнѣе,—тѣло. Аргументы, на которыхъ утверждается матеріализмъ, сводятся къ слѣдующему. Душа не дана въ опытѣ отдѣльно отъ тѣла; слѣд., она—продуктъ тѣла, функція нервной системы. Если донаучная психологія и вслѣдъ за нею современный спиритуализмъ утверждаютъ существованіе въ тѣлѣ отличнаго отъ него, невидимаго агента; то такимъ удвоеніемъ не достигается никакой научной цѣли, какъ признаніемъ Зевса для объясненія молніи или vis dormitiva — для объясненія сна. Наука стремится объяснить всѣ явленія изъ ихъ антецедентовъ, съ которыми они связаны по неизмѣннымъ законамъ, подобно тому, какъ она объясняетъ, наприм., паденіе тѣлъ изъ законовъ тяжести. Задача здѣсь заключается въ томъ, чтобы для объясненія даннаго явленія найти неизмѣнно предваряющія и сопутствующія ему обстоятельства. Если психологія не должна составлять исключенія (а для этого трудно придумать какія-либо основанія), то она, съ этой точки зрѣнія, просто должна превратиться въ одинъ изъ отдѣловъ физіологіи, при чемъ процессы сознанія сами собою превратятся въ простыя функціи мозга. Далѣе, если, по закону сохраненія силы, всѣ явленія въ природѣ суть эквиваленты движенія; то и психическіе процессы, являющіеся результатомъ нервнаго движенія, которое въ свою очередь есть эквивалентъ движенія механическаго, не должны составлять исключенія. Слѣдовательно, желаніе, чувство, мысль, — словомъ все, что субъективно сознается нами, какъ явленіе психическое, будучи разсматриваемо со

стороны объективной, должно быть признано явленіемъ одной и той-же физической природы. Этотъ результатъ подтверждается косвенно науками антропологическими и космологическими. Антропологія, напр., доказываетъ, что менѣе совершенно развитая организація всегда связана съ менѣе развитой и совершенной психикой. То-же подтверждаетъ и патологія. А космологія доказываетъ, что жизнь не отъ вѣчности; что сначала была одна только матерія и что человѣкъ развился лишь постепенно изъ несовершенныхъ формъ. Итакъ, вѣчно и истинно существуетъ только матерія съ присущимъ ей движеніемъ, духъ-же есть нѣчто видимое и призрачное.

Таковъ тезисъ и таковы основные аргументы матеріализма, въ изложеніи проф. Паульсена. Переходя къ его оцѣнкѣ, онъ прежде всего замѣтилъ, что матеріализмъ слишкомъ унижаетъ значеніе въ жизни духовнаго начала. Все, что ни совершается, и даже болѣе—все что ни существуетъ, существуетъ только для насъ, для нашей души, которая, слѣдовательно, уже по этому одному должна быть признана основнымъ въ бытіи, первымъ даннымъ, а не призрачнымъ и видимымъ, какъ утверждаетъ матеріализмъ. Вещественный міръ утрачиваетъ свое значеніе и смыслъ, по мѣрѣ утраты нашего интереса къ нему: слѣд., духъ не только существуетъ рядомъ съ матеріею, но и безконечно важнѣе, значительнѣе ея. Не лишено основательности и другое обычное возраженіе противъ матеріализма съ практической точки зрѣнія,—указаніе на неизбѣжно вытекающія изъ послѣдовательнаго матеріализа разрушительныя практическія слѣдствія, хотя, по мнѣнію Паульсена, это возраженіе обыкновенно неправильно ставится. Матеріализмъ можетъ отклонить отъ себя обвиненіе въ развращеніи своихъ послѣдователей, сославшись на то, что не только матеріалистическія доктрины влекутъ за собою практическое отрицаніе нравственныхъ принциповъ, но и наоборотъ — матеріализмъ жизни ведетъ къ матеріалистической доктринѣ. Справедливости этой ссылки нельзя отрицать, въ виду общеизвѣстныхъ фактовъ, и вообще слѣдуетъ замѣтить, что нравственность не стоитъ въ безусловной связи съ признаніемъ догматовъ религіи и спиритуализма, т. е. существованія Бога и безсмертнаго духа: она коренится въ за-

конахъ и строѣ природы,—преступленіе ведетъ къ страданію, разстройству жизни подъ вліяніемъ угрызеній совѣсти (ссылка на романъ Ѳ. М. Достоевскаго: „Преступленіе и наказаніе“) и смерти, и наоборотъ. А если такъ, то на нравственно-практической почвѣ противъ матеріализма слѣдуетъ возражать уже не то, что онъ будто-бы неизбѣжно ведетъ къ упраздненію нравственности, а лишь то, что онъ, съ своей точки зрѣнія, не можетъ объяснить факта нравственнаго сознанія, не можетъ объяснить совѣсти съ ея властнымъ повелѣніемъ и безапеляціоннымъ судомъ.

Только что сдѣланная перестановка вопроса переводитъ насъ въ борьбѣ съ матеріализмомъ съ практической почвы на теоретическую. Здѣсь вопросъ долженъ быть поставленъ такъ: „достаточно-ли признанія одного только вещественнаго начала для объясненія всей дѣйствительности“?—Отвѣтъ на этотъ вопросъ долженъ быть безусловно отрицательный: „нѣтъ, одной области бытія, области явленій душевно-духовныхъ, съ матеріалистической точки зрѣнія объяснить никакъ нельзя“. По мнѣнію Ланге, Кантъ нанесъ роковой ударъ матеріализму, такъ что появленіе послѣ Канта матеріалистическихъ сочиненій слѣдуетъ признать совершеннымъ анахронизмомъ. Того-же мнѣнія о значеніи Канта въ исторіи матеріализма держится и Шопенгауеръ. Дѣйствительно, Кантъ поставилъ матеріализму одно *вполнѣ основательное возраженіе*, когда сказалъ, что, такъ какъ объектъ немыслимъ безъ субъекта (kein Object ohne Subject), то и *вещество*, тѣло *имѣетъ лишь значеніе относительное*. Оно есть лишь наше представленіе. Оно существуетъ, какъ именно такое, съ такими именно свойствами, только потому, что такъ нами воспринимается, что свѣтъ, напр., есть такое, а не иное отношеніе чего-то къ нашему глазу и т. д. Помимо воспріятія вещь есть чистый x, о которомъ ничего нельзя сказать. И тѣло не существуетъ помимо отношенія къ познающему его человѣку [1]). Однако, это глубокое и въ сущности вѣрное возраженіе недостаточно для опроверженія матеріализма. *Противъ него слѣдуетъ возражать не на гносеологической, а на метафи-*

[1]) Ссылка на 4-ю гл. 2-й кн. Шопенгауерова сочиненія: „Міръ какъ воля и представленіе“.

зической почвѣ и именно съ его собственной точки зрѣнія. На эту почву, какъ извѣстно, и встали многіе изъ новѣйшихъ ученыхъ, преимущественно физіологовъ (Дю-Буа-Реймонъ, Тиндаль, Іоаннъ Мюллеръ и др.): они признаютъ невозможнымъ объяснить процессы сознанія изъ функціи мозга и вообще на почвѣ физіологической. Въ этой критикѣ опять-таки есть много мѣткаго и вѣрнаго; но дѣла не рѣшаетъ и она. Въ данномъ случаѣ ученые являются черезъ-чуръ и несправедливо требовательными. Они говорятъ, что не понимаютъ *wie* (какъ?) объясняемаго явленія,—не понимаютъ, *какимъ образомъ* физіологическіе процессы переходятъ въ психическіе. Но вѣдь въ другихъ случаяхъ сами-же они спрашиваютъ не *wie* и *warum* (почему?), а только *was* (что?). Когда, напримѣръ, камень падаетъ, то не спрашиваютъ, какая сила его гонитъ и какъ именно осуществляется паденіе, а довольствуются констатированіемъ факта и установкою его законовъ, дающихъ возможность заранѣе опредѣлять скорости паденія и предсказывать явленія, относящіяся къ этой области. Почему-же, при критикѣ матеріализма, предъявляются иныя, болѣе строгія требованія? То-ли именно критика говоритъ противъ матеріализма, что хочетъ сказать? Повидимому, не совсѣмъ-то, — не совсѣмъ точно формулируетъ свою мысль.

Разберемся. Возраженіе хочетъ разрушить утверждаемую матеріализмомъ будто-бы безусловно необходимую связь между физіологическими процессами и состояніями сознанія. Но какъ именно опредѣляетъ матеріализмъ эту связь? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ онъ выработалъ двѣ формулы. По одной, между физіологическими процессами и состояніями сознанія существуетъ отношеніе *причинности*: послѣднія суть будто-бы продукты, произведенія первыхъ; по другой — отношеніе *тожества:* состоянія сознанія суть будто-бы лишь иная форма тѣхъ-же самыхъ физіологическихъ процессовъ. Эта послѣдняя формула, конечно, неопровержима, но не потому, чтобы она была истинна и очевидна, а потому, что она слишкомъ нелѣпа: она безсмысленна, какъ, напр., утвержденіе, что „этотъ *деревянный* карандашъ сдѣланъ *изъ олова*“. Мысль не движеніе, а нѣчто другое, — именно мысль; чувство гнѣва

АКАДЕ

не отдѣленіе печени, а именно чувство. Для физіологовъ-матеріалистовъ пусть — движеніе; а для насъ, для каждаго, наблюдающаго за своими внутренними состояніями, человѣка нѣчто совсѣмъ другое. Это долженъ признать и матеріалистъ, какъ первое условіе возможности дальнѣйшихъ разсужденій съ нимъ. А въ такомъ случаѣ мы должны перейти къ первой формулѣ и посмотрѣть, нѣтъ-ли въ самомъ дѣлѣ между физіол. процессами и состояніями сознанія отношенія причинности. Матеріалисты говорятъ, что эту связь можно показать наглядно, „демонстрировать“. Наприм., слугу позвалъ господинъ: голосъ хозяина, измѣненіе слуховаго аппарата у слуги, движеніе чувствительнаго нерва, передача этого движенія черезъ мозгъ нерву двигательному, прыжокъ, появленіе слуги предъ господиномъ и т. д. — всѣ моменты процесса, говорятъ, на лицо и никакого иного, не матеріальнаго дѣятеля не нужно. Но кто скажетъ, не было-ли у слуги колебаній и вообще активнаго, самостоятельнаго отношенія къ этому механическому процессу? Съ *внѣшней стороны* этого рѣшить нельзя. Если-бы организмъ человѣка былъ машиной подъ стекляннымъ колпакомъ, вокругъ котораго можно было-бы ходить и наблюдать; тогда пожалуй можно-бы было говорить о „демонстраціяхъ“. А теперь, чѣмъ доказать, что въ этой quasi-механической связи моментовъ нѣтъ пробѣловъ, ничѣмъ механическимъ незаполненной бездны? Такъ именно, какъ извѣстно, многіе изъ физіологовъ, свободныхъ отъ матеріалистическихъ тенденцій, и возражали и съ этой точки зрѣнія критика Дю-Буа-Реймона, Тиндаля и др. имѣетъ свой полный raison d'être. А если такъ и если, съ другой стороны, мы всеже не можемъ отрицать фактической связи между органическими процессами и состояніями сознанія, то предъ нами возникаетъ дилемма: или причинность съ перерывами, съ недостающими членами (Lückenhafte), или *параллелизмъ*. Ясно, на какой изъ членовъ альтернативы долженъ падать нашъ выборъ.

За параллелизмъ, за „подлѣтеченіе“ (Nebeneinander) психическихъ и физіологическихъ процессовъ высказывались многіе философы (Спиноза, Лейбницъ и др.). Но, конечно, нельзя высказаться за ту форму параллелизма, въ которой онъ обыкновенно являлся прежде,—за параллелизмъ совер-

шенно *внѣшній*. Трудно представить міръ, какъ одну колоссальную машину, какъ одинъ сплошной и притомъ совершенно достаточный для себя механизмъ, рядомъ съ которымъ, но совершенно внѣ его, совершался-бы и протекалъ другой процессъ—психическій, не нуждаясь въ первомъ для своего объясненія и самъ нисколько не помогая его объясненію. Нѣтъ, если ужъ говорить о параллелизмѣ, то необходимо разумѣть параллелизмъ внутренній, объ стороны котораго тѣсно связаны. Но въ такомъ случаѣ, возникаетъ вопросъ: можно-ли допустить, что повсюду, гдѣ есть механическій процессъ, есть и процессъ психическій, какъ его другая сторона? Вообще, въ какомъ объемѣ въ универсѣ физическіе процессы сопровождаются психическими? Обыкновенно ограничиваютъ этотъ объемъ довольно тѣсными предѣлами — міромъ человѣка и животныхъ: о другихъ людяхъ, — говорятъ, — мы имѣемъ право заключать по аналогіи съ собою, равно какъ и о животныхъ; но дальше аналогія будто-бы не простирается. Однако, такъ-ли это? Растеніе, прежде всего, только-ли тѣло? Гдѣ рѣзительная граница между животнымъ и растеніемъ? Для біологіи, по крайней мѣрѣ, этой границы нѣтъ и такой крупный авторитетъ въ этой области, какъ Фехнеръ, какъ извѣстно, считалъ возможнымъ говорить *о душѣ растеній*. Растенія, въ самомъ дѣлѣ, имѣютъ несомнѣнное генеалогическое родство съ животными (по многимъ чертамъ своей структуры и жизни): почемуже не допустить, что въ растеніяхъ, хотя въ болѣе слабой формѣ, совершаются и подобные нашимъ психическіе процессы? Потому-ли, что имъ недостастаетъ самопроизвольнаго движенія? Однако, это не совсѣмъ вѣрно: цвѣты, наприм., поворачиваютъ къ солнцу свои головки и вообще растеніе такъ или иначе всегда отвѣчаетъ на внѣшнія раздраженія. Повидимому, надежное убѣжище для „отрицательнаго догматизма“ составляетъ отсутствіе у растеній нервной системы. Но вѣдь и животныя далеко не всѣ имѣютъ нервную систему (амѣбы, инфузоріи). Слѣдовательно, можно допустить, что и у растеній, какъ у нѣкоторыхъ животныхъ, что-нибудь замѣняетъ нервную систему (если только она безусловно необходима для психической жизни).

Итакъ, у растеній можно признать психическую жизнь,

подобную нашей. Можно-ли, однако, простирать подобныя разсужденія и *за* предѣлы растительнаго царства, — словомъ, повсюду, гдѣ есть движеніе? Многими этотъ вопросъ отстраняется, какъ лишенный будто-бы смысла: въ неорганической природѣ, — говорятъ, — мы не находимъ ничего аналогичнаго органической, такъ какъ послѣдняя рѣзко и существенно отличается отъ первой. Однако, не смотря на это несомнѣнное отличіе, нельзя-ли въ неорганическомъ мірѣ подмѣтить нѣкоторый сродный психическому принципъ, который управляетъ его процессами? Посмотрите, напр., на замерзшее окно! Вы видите, что ледъ формируется по опредѣленному плану — по фигурамъ. Чѣмъ обусловлено такое именно его формированіе? Физикъ говоритъ въ отвѣтъ на этотъ вопросъ о *сродствѣ*: но что означаетъ въ данномъ случаѣ это слово? Не долженъ ли ученый, произнося это слово, по крайней мѣрѣ сознаться, что онъ стоитъ здѣсь предъ *послѣднимъ*, необъяснимымъ далѣе съ внѣшней, объективно-научной точки зрѣнія, фактомъ? Или вотъ, наприм., предъ нашими глазами дождевой ливень: дождевыя капли, ручейки, рѣчки, океанъ. Что опредѣляетъ это направленіе воды? Что ведетъ ее въ океанъ? Почему именно въ этомъ направленіи? Физикъ скажетъ: законы механики — тяжесть, притяженіе. Но притяженіе и эти законы механики понятнѣе ли въ данномъ случаѣ „сродства“? И вообще можно-ли все въ обоихъ этихъ явленіяхъ объяснить отвнѣ — механическимъ способомъ? и не правѣе-ли здѣсь тѣ мыслители, которые, со временъ Эмпедокла, ссылались въ объясненіе этихъ и имъ подобныхъ фактовъ на начало *внутреннее*, — называли-ли они это начало appetitus, какъ Бэконъ, стремленіемъ, какъ Лейбницъ, внутреннимъ требованіемъ воли, какъ Шопенгауеръ, или какъ-либо иначе? Естествовѣды могутъ не раздѣлять этихъ взглядовъ; но они не должны запрещать выходъ за предѣлы механики, физики и химіи, потому что естественно-научными изслѣдованіями дѣйствительность не исчерпывается. При томъ, есть факты, гдѣ и самый строгій эмпирикъ-объективистъ едва-ли можетъ обойтись безъ признанія внутренняго начала. Что такое, напр., питаніе? Какъ происходитъ ассимиляція — это усвоеніе организмомъ началъ неорганическихъ? Во всякомъ случаѣ очевидно, хотя бы даже изъ

одного только этого примѣра, что грань между органическимъ и неорганическимъ не безусловно непроходима. Къ тому-же заключенію должна привести послѣдовательнаго мыслителя и современная теорія эволюціи съ своимъ ученіемъ о происхожденіи органическаго изъ неорганическаго: это происхожденіе мыслимо безъ логическихъ несообразностей и противорѣчій, лишь въ томъ случаѣ, если мы признаемъ, что *до происхожденія перваго организма органическое начало какъ-то уже было дано въ природѣ* (иначе это образованіе перваго организма будетъ чудомъ, новотвореніемъ). Такимъ образомъ, мы приходимъ къ одушевленію всей природы, къ признанію *гилозоизма*, — этой древней и при томъ столь часто осмѣиваемой *философской гипотезы, которая, однако-же, есть логически необходимое слѣдствіе современной научной біологіи.*

Достигнутымъ и только-что формулированнымъ заключеніемъ матеріализмъ опровергнутъ: въ немъ есть правда (все въ мірѣ связано физически твердо); но онъ односторононъ (есть, кромѣ внѣшней, физической, и другая сторона — внутренняя). Но если мы признаемъ во всѣхъ вещахъ внутреннюю сторону; если допустимъ, что вся природа, хотя и не въ одинаковой степени, одушевлена: то должны будемъ признать, что наши душевные процессы болѣе пригодны для истолкованія дѣйствительности, чѣмъ процессы физическіе, которые выражаютъ лишь внѣшнюю сторону существующаго. Такимъ образомъ мы приходимъ къ идеализму, который, однако, отнюдь не исключаетъ, но лишь преобразуетъ реализмъ (исключаетъ-же лишь его матеріалистическій характеръ). Таково рѣшеніе онтологической проблемы. Какъ оно ни законно и ни естественно, однако, обычное сознаніе противъ него: почему? Можно указать двѣ причины въ объясненіе этого факта: а) ложное представленіе о матеріи и б) ложное представленіе о душѣ.

а) Современное внѣнаучное представленіе о матеріи и доселѣ все еще въ значительной мѣрѣ обусловлено древнимъ матеріализмомъ — механическимъ атомизмомъ Демокрита. Конечно, съ *такимъ* пониманіемъ матеріи вышеизложенному идеалистическому взгляду ужиться нельзя. Но у современнаго естествознанія пониманіе матеріи, какъ извѣстно, гораздо сложнѣе и тоньше. Атомы, по нему, лишь

гипотеза, необходимая для естественнонаучныхъ объясненій, но не тѣла: даже и молекулы, — послѣднія матеріальныя частички, носящія свойства цѣлаго (напр., молекулы газа),— подлежатъ лишь вычисленію, но не наблюденію. Тѣмъ болѣе справедливо это относительно тѣхъ предполагаемыхъ первоначальныхъ, простыхъ и однородныхъ, элементовъ, которые принято называть атомами. Что касается теперь природы атомовъ, то современное естествознаніе, въ отличіе отъ древнихъ, полагаетъ сущность ихъ не въ протяженіи, а въ присущихъ имъ силахъ („точки силы"): по современной гипотезѣ, мы должны мыслить матерію, какъ „лежащую по ту сторону наблюдаемыхъ вещей систему атомныхъ силъ, принимающихъ возбужденіе и сообщающихъ движеніе". Мы сейчасъ увидимъ, что при такомъ пониманіи матеріи, она вовсе не исключаетъ вышеизложеннаго гилозоистическаго пониманія природы и, связаннаго съ нимъ, идеализма.

б) Что касается современныхъ представленій о душѣ, то они всецѣло обусловлены *психологическимъ онтологизмомъ* Декарта. Декартъ утверждалъ, что душа внѣпространственна, условіями пространства не связана и, однако, при этомъ находилъ возможнымъ её *локализировать*. Если мы примемъ эту теорію и въ тоже время не захотимъ отказаться отъ признанія одушевленности всей природы, то мы должны будемъ мыслить міръ, какъ систему атомовъ — душъ или „душевныхъ атомовъ". Конечно, такое пониманіе слишкомъ фантастично, чтобы на немъ можно было остановиться. Необходимо, слѣдовательно, отказаться отъ онтологическаго пониманія души, какъ субстанціи, какъ нѣкотораго *ens fictum*, вовсе не необходимаго для объясненія душевной жизни, которая вполнѣ можетъ быть понята, какъ „сумма душевныхъ процессовъ" (sic!), къ каковому именно пониманію современная психологія. какъ извѣстно, и стремится. Но здѣсь возникаетъ новый вопросъ: основныхъ душевныхъ процессовъ два класса, представленія и волевые акты (включая сюда и чувство), — какой изъ нихъ основной, опредѣляющій всю душевную жизнь? До Гербарта преобладающимъ былъ взглядъ, по которому „первичная или конститутивная сторона душевной жизни состоитъ въ представленіяхъ" и Гербартъ

придалъ этому взгляду окончательную, систематическую формулировку: всѣ душевные процессы, — утверждалъ онъ,— суть лишь преобразованіе представленій. Однако, если это справедливо, то душевную жизнь можно усвоять одному только человѣку, который одинъ имѣетъ представленія, въ собственномъ смыслѣ этого слова; а въ такомъ случаѣ и психологическій *феноменализмъ*, въ этой его формѣ, будетъ такъ-же мало пригоденъ для проведенія вышеуказаннаго идеалистическаго взгляда на природу, какъ и онтологизмъ Декарта. Къ счастію существуетъ другой, болѣе согласный и съ фактами и съ развиваемою философскою теоріею, взглядъ на душевную жизнь, — взглядъ, основаніе которому положилъ Шопенгауеръ. Величайшая заслуга Шопенгауера состоитъ въ томъ, что противъ психологическаго интеллектуализма онъ выставилъ взглядъ *волюнтаристическій*. Этотъ взглядъ, въ самомъ дѣлѣ, подтверждается фактами не только психологіи человѣка, но и психологіи животнаго. У этого послѣдняго, если-бы мы только какимъ-либо образомъ могли вскрыть его сознаніе, интеллектуалистическій моментъ мы нашли-бы повсюду на второмъ планѣ, на первомъ-же — волюнтаристическіе элементы: удовольствіе и неудовольствіе. На низшихъ ступеняхъ интеллигенція, вѣроятно, исчезаетъ совершенно, такъ-что животное, по удачному выраженію Шопенгауера, представляетъ здѣсь уже одну „слѣпую волю“: оно *не сознаетъ* себя, какъ „я“, и, относясь къ вещи, *не знаетъ* объ этомъ. Такимъ образомъ, *воля есть первичное*, интеллигенцію-же она производитъ изъ себя, какъ орудіе ради двухъ цѣлей: самосохраненія и родосохраненія—этихъ двухъ основныхъ стремленій, животной природы. Въ человѣкѣ, на основѣ тѣхъ-же стремленій, вырабатывается разумная и самосознающая воля, которою движетъ *живая сила идеала*, а не разсчетъ интеллекта. Такимъ образомъ, радикальнымъ факторомъ психической жизни, — зерномъ, изъ котораго развиваются всѣ душевные процессы, служитъ воля.

Если, такимъ образомъ, какъ учитъ современное естествознаніе, основою вещества служитъ *сила*, а съ другой стороны и основою психической жизни, какъ учитъ современная психологія, служитъ тоже своего рода *сила*

(активность воли); то не напрашивается-ли само собою заключеніе, что вещество и духъ суть формы обнаруженія одного и того-же начала? Положительнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ изслѣдованіе онтологической проблемы заканчивается.

2. Проблема космологическая или теологическая.

Что такое міръ по своей формѣ и какъ онъ образовался? Съ перваго взгляда міръ представляется совокупностью самостоятельныхъ вещей. Однако, вещи вовсе не равнодушны одна къ другой, но находятся въ постоянномъ взаимоотношеніи — другъ на друга дѣйствуютъ и испытываютъ взаимныя воздѣйствія. *Für sich* не существуетъ даже и малѣйшая частичка вещества, и ни одинъ физикъ не съумѣетъ сказать, что такое она für sich. Далѣе, это взаимоотношеніе частей природы подчинено строгимъ законамъ. Такимъ образомъ, міръ не есть аггрегатъ не связанныхъ между собою вещей, но скорѣе это — единство, постоянно тяготѣющее къ расчлененію на относительно самостоятельныя существа. Это „космическое расчлененіе“ осуществляется въ небесныхъ тѣлахъ, временахъ года, органическихъ порожденіяхъ и т. д. Повсюду внутреннее относительное единство и внѣшняя расчлененность. Біологія, съ своею новою отраслью микрографіею, показываетъ, что это внѣшнее расчлененіе, при внутреннемъ единствѣ, проходитъ весьма далеко, такъ какъ и всѣ большіе организмы, въ свою очередь, состоятъ изъ безчисленнаго множества другихъ мельчайшихъ существъ. Такимъ образомъ, космосъ представляетъ связную систему расчлененныхъ единствъ. Тоже самое мы видимъ и въ исторіи: личная жизнь имѣетъ значеніе и осуществляется лишь какъ часть жизни народной и далѣе общечеловѣческой и только съ этой точки зрѣнія можетъ быть понята, осмыслена и изображена. Теперь спрашивается: почему міръ такъ устроенъ? откуда эта наклонность единаго начала къ расчлененію или, наоборотъ,—множественнаго къ сліянію?

Изъ исторіи философіи извѣстны два отвѣта на этотъ вопросъ: *плюрализмъ* (атомизмъ и монадизмъ), утверждающій, что *міръ въ основѣ своей есть множественность*, которая дана *прежде* единства, такъ-что это послѣднее

является чѣмъ-то производнымъ и вторичнымъ, и—*монизмъ*, утверждающій, что, наоборотъ, *міръ въ основѣ своей есть единство*, которое дано прежде множественности, такъ что производимымъ и вторичнымъ является эта послѣдняя. Въ свою очередь монизмъ можетъ быть развитъ и былъ развиваемъ или въ смыслѣ *теистическомъ*, при чемъ объясненія для міра ищутъ во внѣмірной Интеллигенціи, какъ его Первопричинѣ, и при рѣшеніи космологической проблемы выходятъ изъ понятія о Богѣ, или—въ смыслѣ *пантеистическомъ*, когда міръ съ его множественностію признаютъ просто дифференціаціею единаго, единой субстанціи, при чемъ, при истолкованіи міра, исходятъ преимущественно изъ разсмотрѣнія самой природы. Если мы оставимъ въ сторонѣ монадизмъ, который исторически обыкновенно сочетается съ теизмомъ (Лейбницъ), то предъ нами останутся три главныхъ формы рѣшенія космологической проблемы: *атомизмъ*, *антропоморфный теизмъ* и *пантеизмъ*.

Атомизмъ въ сущности есть доктрина случая: онъ хочетъ заставить насъ повѣрить, что міръ образовался изъ атомовъ *самъ собою*—посредствомъ сохраненія счастливыхъ комбинацій (Демокритъ—Эмпедоклъ). Однако, мыслимо-ли это? Очевидно нѣтъ: доктрина случая идетъ на перекоръ всѣмъ законамъ нашей мысли. Скорѣе, — пользуясь аргументомъ древнихъ,—можно согласиться съ тѣмъ, что изъ разсыпанныхъ буквъ сама собою образовалась лѣтопись Эннія и Аристотель, конечно, былъ правъ, когда, правда нѣсколько грубовато, сравнивалъ мыслившихъ такъ философовъ съ людьми опьянѣвшими: до того онъ былъ проникнутъ мыслью объ абсурдности такой доктрины! Анаксагоръ и послѣдующіе философы идеалистическаго направленія оказали человѣчеству безспорно громадную услугу, когда, въ противовѣсъ идущему отъ Демокрита мнѣнію, указали на планъ, идею какъ цѣлаго универса, такъ и его отдѣльныхъ частей и, на основаніи этого, стали учить о необходимости признать для объясненія космоса цѣлеполагающій внѣмірный умъ. Можно-ли, однако, въ виду неудовлетворительности доктрины Демокрита, перейдти отъ него прямо и безъ дальнихъ разсужденій къ Анаксагору? Конечно, этотъ мыслитель имѣетъ неоспоримыя преимущества предъ Демокритомъ; но объяснилъ-ли онъ самъ или его послѣдователи, *какъ*

именно интеллигенція упорядочила и образовала по цѣлямъ космосъ? Какъ, въ самомъ дѣлѣ, *чистая мысль* могла сочетать и расположить косныя *тѣлесныя* массы? Да и помимо этого, цѣлесообразность, на которую ссылаются защитники „антропоморфнаго теизма", дѣйствительно-ли имѣетъ такое безспорное значеніе, какое они ей усвояютъ? Въ этомъ, по Паульсену, позволительно усумниться.

Прежде всего,—разсуждаетъ онъ,—недостаточно тверда первая посылка антропоморфной телеологіи — наличность цѣлей въ мірѣ. Мы знаемъ лишь малую часть вселенной и, если-бы даже цѣлесообразность здѣсь была безспорна, то и тогда мы такъ-же мало могли-бы заключать отсюда къ цѣлесообразности общей, какъ, наприм., отъ благополучія отдѣльнаго человѣка къ общему. Но безспорна-ли цѣлесообразноотъ даже въ извѣстныхъ намъ предѣлахъ? Относительно нѣкоторыхъ, по крайней мѣрѣ, типовъ и формъ животной жизни, можно съ перваго взгляда утверждать, что они лишены всякаго телеологическаго значенія (?) и вотъ почему еще въ средніе вѣка сложилось сказаніе, что, когда Богъ творилъ міръ, дьяволъ незамѣтно насѣялъ и своихъ сѣмянъ (!), отчего-де и оказалось въ мірѣ много созданній негодныхъ,—летучихъ мышей, лягушекъ и т. д. Такимъ образомъ, съ внѣшней, антропоцентрической точки зрѣнія, не все цѣлесообразно. Но можетъ быть мы должны признать цѣлесообразность внутреннюю, *имманентную?* Можетъ быть такія именно формы жизни, какія мы находимъ въ природѣ, необходимы для каждаго отдѣльнаго существа, равно какъ и весь данный строй жизни необходимъ для его сохраненія? Едва-ли. Вѣдь „борьба за существованіе" — фактъ и исходъ ея,— смерть многихъ индивидуумовъ, которая при томъ есть не исключеніе, а правило,—очень трудно объяснить съ этой точки зрѣнія. *Для чего* все такъ устроено? Развѣ, вмѣсто истребленія другъ друга, животныя не могли-бы питаться растеніями или усвоять въ пищу неорганическую матерію? Очевидно, счастіе и даже жизнь существъ не есть цѣль природы. Можно не принадлежать къ пессимистическимъ защитникамъ перевѣса въ мірѣ и жизни несчастія и страданія надъ счастіемъ и благополучіемъ,—такого перевѣса доказать нельзя; но нельзя за то доказать и обратнаго. Религіи, имѣющія въ настоящее время наибольшее число

послѣдователей т. е. Христіанство и Буддизмъ не обѣщаютъ своимъ послѣдователямъ счастіе въ жизни, но обѣщаютъ лишь *искупленіе* отъ зла. Слѣдовательно, по общечеловѣческому убѣжденію (ибо Христіанство и Буддизмъ можно разсматривать, какъ выраженіе общечеловѣческаго сознанія) зло въ жизни неизбѣжно; а этотъ фактъ, конечно, плохо мирится съ оптимистически-телеологическимъ разсмотрѣніемъ природы. Правда, современное естественно-историческое изученіе природы позволяетъ видѣть въ страданіи существъ осуществленіе нѣкоторой цѣли, — средство для развитія: ощущеніе страданія, съ этой точки зрѣнія, есть примитивное *познаніе* неудовлетворительности даннаго положенія, сопровождающееся стремленіемъ выйти изъ него, что служитъ важнымъ средствомъ для сохраненія вида и индивидуума. Но въ такомъ случаѣ можно спросить: для чего понадобились именно *такія* средства? Развѣ нельзя было устроить такъ, чтобы существа достигали тѣхъ-же цѣлей безъ страданія? И какое представленіе получается у насъ, въ виду всего этого, о той внѣмірной Интеллигенціи, которая устроила все это?

Критика антропоморфнаго теизма, конечно, пенова. Она началась еще въ Греціи, проходитъ чрезъ всю новую исторію и у Юма находитъ свое завершеніе: послѣ Юма антропоморфный теизмъ, равно какъ и та форма телеологіи, на которую онъ опирается, стали невозможны. Но если философія *опровергла* антропоморфную телеологію, то новая наука съ своею теоріею біогенезиса, по которой всѣ формы жизни развились сами собою изъ одной первоформы, а эта послѣдняя возникла изъ неорганическихъ элементовъ путемъ „самопроизвольнаго зарожденія“, — ее совершенно упразднила тѣмъ, что *замѣнила*. Виновникомъ этой теоріи былъ, какъ извѣстно, Ламаркъ, а его продолжателями—Гете, Шеллингъ, Оkенъ; Ляйель, замѣнившій гипотезу катастрофъ ученіемъ о постепенномъ развитіи земли, подготовилъ для теоріи геологическую почву; Гербертъ Спенсеръ намѣтилъ философски-теоретическія основанія ея и, наконецъ, Дарвинъ въ своемъ, образовавшемъ эпоху въ наукѣ, сочиненіи („о происхожденіи видовъ“) придалъ ей законченную форму. Теорія Дарвина, съ его своеобразнымъ объясненіемъ трансмутаціи существъ половымъ подборомъ, борьбою за существованіе

и коррелятивнымъ измѣненіемъ органовъ, извѣстна. Очевидно такъ-же, что при этой теоріи, можно обойтись (?) безъ признанія высшаго теистическаго принципа съ его телеологіею. Можно-ли, однако, признать за этою теоріею достоинство научно-доказанной гипотезы?

Конечно, всѣхъ частностей дарвинизмъ не объясняетъ, да и самъ онъ сознается въ недостаткѣ данныхъ для того, чтобы заполнить всѣ пробѣлы въ ряду развивающихся существъ, равно какъ сознается и въ томъ, что доселѣ пока еще не удалось произвести путемъ искусственнаго подбора новые виды; но несомнѣнно, что именно въ этомъ направленіи (!) можетъ быть найдено рѣшеніе космологической проблемы и прежде всего—объясненіе происхожденія живыхъ существъ. Однако, дарвинизмъ не безупреченъ. Онъ обнаруживаетъ наклонность все объяснять механически, совершенно пассивно, безъ самодѣятельнаго отношенія живыхъ существъ къ процессу. Съ этой, внѣшне-механической точки зрѣнія, едвали можно все объяснить въ процессѣ. Существа борются, приспособляются только потому, что *хотятъ* жить: очевидно, *воля къ жизни* есть внутренній принципъ и необходимое предположеніе теоріи развитія. Индивидуумъ самъ, въ силу присущей ему внутренней тенденціи, на каждой ступени развитія стремится подняться на ступень высшую. Такое именно возраженіе противъ дарвинизма выставляли многіе изъ его наиболѣе серьезныхъ критиковъ (Фехнеръ, Вундтъ): они всегда настаивали, противъ механической тенденціи дарвинизма, на внутреннемъ самостоятельномъ началѣ и активности (Spontaneität, Activität) существъ,—указывали на ихъ *волю къ жизни*. Дѣйствительно, для объясненія самаго „подбора“, уже необходимо признать особый, заложенный въ природѣ существа, типъ, форму, внутренній принципъ или идеалъ жизни, сообразно съ которымъ осуществляется подборъ (безъ этого было-бы непонятно, почему, наприм., самка выбираетъ именно этого самца): безъ этого не было-бы никакихъ подборовъ, никакого развитія, никакой жизни. А если такъ, то *развитіе цѣлесообразно*: живыми существами движетъ цѣль развитія, хотя не конечная, но лишь ближайшая, опредѣляющая въ каждомъ данномъ случаѣ, такъ сказать, лишь ближайшій шагъ. Говоря иначе, развитіемъ постоянно управляетъ идея будущаго, цѣлесо-

образная воля, предвосхищающая будущій результатъ, хотя лишь безсознательно и *implicite* (explicite онъ является лишь послѣ своего осуществленія). Такимъ образомъ, вопреки механическому пониманію процесса дарвинистами, развитіе совершается по внутреннему импульсу путемъ многихъ посредствующихъ ступеней, путемъ послѣдовательнаго осуществленія цѣлей подчиненыхъ. И во всѣхъ другихъ сферахъ развитіе совершается точно такъ-же, какъ въ царствѣ животномъ т. е. осуществляется не внѣшними вліяніями, но послѣдовательнымъ раскрытіемъ внутренняго активнаго начала, постепеннымъ органическимъ преобразованіемъ первоначальныхъ элементовъ, при чемъ каждый мельчайшій моментъ процесса точно соотвѣтствуетъ его цѣли,—образованію организма высшаго типа. Это съ особенною ясностію обнаруживается, наприм., въ развитіи языка.

Какъ возникъ языкъ—этотъ изумительно художественный организмъ? Ссылка на *случайность*, къ которой иногда прибѣгали для объясненія этого какъ и многихъ другихъ вопросовъ того-же рода, конечно, не можетъ быть серьезно принимаема въ соображеніе, точно такъ-же какъ параллельная ей въ космологической проблемѣ теорія атомизма. Но не болѣе удовлетворительно и мнѣніе (нынѣ, впрочемъ, все болѣе и болѣ оставляемое), по которому языкъ будто-бы *изобрѣтенъ* разумомъ. Относительно этой послѣдней теоріи, какъ и относительно антропоморфнаго телеологизма, роковой вопросъ состоитъ въ томъ: *какъ именно* разумъ изобрѣталъ всю эту служную систему склоненій, спряженій и т. д.? Вѣдь языкъ не воляпюкъ какой-нибудь, а связный и при томъ, какъ сказано, весьма художественный организмъ. Если-бы для его образованія была составлена цѣлая ученая академія, то и она, конечно, ничего-бы не сдѣлала. Остается, слѣдовательно, объяснять происхожденіе языка такъ, какъ объясняетъ его современная лингвистика, которая, какъ извѣстно, разрѣшаетъ эту проблему совершенно такъ-же, какъ Дарвинъ свою: языкъ образуется, какъ медленное выростаніе или организированіе. Онъ данъ человѣчеству не какъ готовое слово, но лишь какъ возможность *(ἐνέργεια)* слова, развивающаяся постепенно, иногда въ теченіе цѣлыхъ тысячелѣтій, и всегда въ тѣсной связи съ жизнію народа. У отдѣльныхъ народовъ мы можемъ прослѣдить это разви-

тіе языка исторически; но сравнительное языкознаніе дѣлаетъ шагъ дальше и сводитъ всѣ языки къ одному первобытному. Образованіе новыхъ вѣтвей языка, какъ и новыхъ видовъ животныхъ, осуществляется чрезъ постепенное варіированіе звуковъ, накопленіе измѣненій и образованіе такимъ путемъ новыхъ звуковъ, звуковыхъ символовъ и отношеній между словами. Въ этомъ опять-таки обнаруживается имманентная цѣлесообразность, все упрощающая, сглаживающая, направляющая къ удобству, — стремленіе разумнаго духа къ самооткровенію. Въ теченіе процесса меньшими, чѣмъ сначала, средствами достигаются болѣе значительныя цѣли (наприм., слово *digitus* преобразуется въ *doigt,* при чемъ для выраженія понятія признается достаточнымъ уже одного намека на прежнее слово, происходитъ въ языкѣ дифференціація—Wappen—Waffen и т. д.). Есть въ этомъ процессѣ образованія языка и нѣчто аналогичное борьбѣ за существованіе: цѣлесообразное остается, негодное забывается. Здѣсь, въ развитіи языка, такимъ образомъ, такъ-же какъ и въ развитіи животныхъ, мы ясно видимъ возникновеніе цѣлесообразнаго безъ внѣшняго намѣреннаго дѣйствія интеллигенціи: здѣсь, какъ и тамъ, внутреннее, имманентно-цѣлесообразное раскрытіе зародышей,—звуковыхъ основъ, которыя мы можемъ прослѣдить даже и у животныхъ и которыя представляютъ своего рода „неорганическую матерію“ рѣчи.

Что мы видимъ въ языкѣ, то-же самое можемъ наблюдать и въ другихъ сферахъ духовной жизни. Напр., государство,—этотъ еще болѣе удивительный и сложный организмъ,—образовывалось повсюду также путемъ органическаго возрастанія, а не было плодомъ *изобрѣтенія,* какъ думали раціоналисты 18-го столѣтія, не образовывалось намѣренно и искусственно по заранѣе составленному плану. То-же самое справедливо и относительно права, которое также само вырастаетъ, а не изобрѣтается, не является какъ результатъ условнаго соглашенія: право, по ученію выдающихся современныхъ юристовъ, въ своей первоформѣ есть обычай (Sitte); законъ—фиксированіе различныхъ формъ обычая; а самъ обычай растетъ вмѣстѣ съ ростомъ человѣческой жизни. Это—естественный процессъ соціальной жизни. Наука, далѣе, также развивается органически: миѳо-

логія, философія, положительная наука (Контъ!). Также и отдѣльныя системы: и онѣ не вдругъ являются и не выдумываются; но *вынашиваются* органически, — проясняются изъ первоначально неясной концепціи (какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ по собственному опыту, напр., Шопенгауеръ, Ньютонъ, Дарвинъ, который натолкнулся на свои идеи вслѣдствіе ознакомленія съ политико экономистомъ Мальтусомъ). Такимъ образомъ, *органическій и духовный міръ въ своей исторіи омологичны, другъ друга дополняютъ и уясняютъ.*

Послѣ того, какъ оказалось, что матеріалистическій атомизмъ и антроморфный теизмъ не могутъ быть признаны удовлетворительнымъ рѣшеніемъ космологической проблемы, ничего другаго не остается, какъ обратиться къ пантеистическому монизму (?). Но прежде чѣмъ сдѣлать это, необходимо съ достигнутой точки зрѣнія еще разъ бросить взглядъ на механическій атомизмъ, такъ какъ эта доктрина въ настоящее время находитъ все большее и большее число адептовъ.

Я сказалъ уже,—началъ профессоръ, переходя къ только что указанному предмету,—что философія матеріалистическаго атомизма не моя философія: за внѣшнею стороною вещей должна быть признана сторона внутренняя, вслѣдствіе чего необходимо выступить за дробность элементовъ къ признанію въ основѣ всего существующаго единаго начала. Такова, какъ извѣстно, была и общая тенденція философіи, всегда стремившейся къ розысканію единства. Конечно, съ принудительною очевидностію этого тезиса монистической философіи доказать нельзя, но нѣкоторыя основанія въ его пользу представить все-же можно. Припомнимъ сначала сказанное прежде. Атомы не данные, не наблюдаемые предметы, но—результатъ анализа и при томъ не химическаго или механическаго, а логическаго. Говорятъ. что, „если все состоитъ изъ атомовъ, то атомы даны раньше всего“. Но это все равно что, наприм., сказать: „звуки (слова), такъ какъ языкъ (рѣчь) состоитъ изъ нихъ, раньше языка“. Нелѣпость послѣдняго утвержденія ясна, но не менѣе нелѣпо въ сущности и первое утвержденіе. Атомы не могутъ, слѣдовательно, существовать раньше вещей. Взятые внѣ вещей, они суть абстракція,—такія-же

отвлеченныя понятія, какъ понятія силы, закона и т. д. Они существуютъ только въ вещахъ. Далѣе, помимо фиктивнаго понятія объ атомахъ, послѣдовательный атомизмъ долженъ принимать еще другое фиктивное понятіе—понятіе пустаго пространства. Что такое это пространство? Это понятіе такъ неудовлетворительно, что рядомъ съ ученіемъ о пустомъ пространствѣ и атомахъ, какъ извѣстно, уже рано сложилось другое ученіе—о сплошной матеріи. Еслиже, избѣгая этихъ и другихъ трудностей, въ родѣ, наприм., опредѣленія атомовъ, какъ „непротяженныхъ и однако тѣлесныхъ точекъ“, мы опредѣлимъ ихъ какъ „центры силы“; то, такъ какъ силы предполагаютъ начало, которое ихъ реализируетъ и ими управляетъ, мы необходимо должны будемъ предположить нѣчто кромѣ и выше атомовъ,—нѣкоторое единое универсальное начало. Къ тому-же признанію, кромѣ понятія объ атомахъ, какъ силахъ (единственно вѣрному понятію, какъ объяснено въ онтологіи), приводитъ насъ и другое, связанное съ атомизмомъ, затрудненіе,—необходимость объяснить взаимодѣйствіе атомовъ. Вообще должно замѣтить, что понятіе взаимодѣйствія очень неясное понятіе. Мы говоримъ, наприм.: „луна производитъ морской приливъ“. Но какъ? Исходитъ-ли изъ луны нѣчто такое, что собираетъ и стягиваетъ морскія волны? Или волны связаны съ луною какою-то непостижимою силою? Какъ происходитъ все это загадочное явленіе? По закону тяжести? Но законы не силы, а просто формы процесса. Должно, такимъ образомъ, сознаться, что въ сущности мы здѣсь ничего не понимаемъ. Мы знаемъ фактъ; но *warum* и *wie* факта внѣ нашего разумѣнія. Наше объясненіе, говоря строго, не объясненіе, а лишь обозначеніе факта. Мы можемъ сказать только, что движеніе воды въ морѣ „стоитъ въ соотношеніи“ съ луною; но дальше этого ничего не знаемъ. Физики 17-го и 18-го столѣтія не хотѣли останавливаться на ньютоновскомъ законѣ и искали для него дальнѣйшаго объясненія, которое и находили въ *vis occulta*. Конечно, эта vis occulta нелѣпость; но по своему и эти физики были правы: понятія тяжести, притяженія, взаимодѣйствія и др. под. не суть послѣднія, вполнѣ прозрачныя для насъ, понятія. Два билліардныхъ шара сталкиваются и одинъ „передаетъ движеніе“ другому: какъ это? Мы знаемъ только

соотношеніе фактовъ, но не понимаемъ самаго процесса. Юмъ первый указалъ на непобѣдимую трудность этой проблемы; но намеки на нее находимъ и раньше. Лейбницъ для устраненія ея прибѣгалъ къ понятію представленной гармоніи. Мальбраншъ прямо училъ, что такъ называемая причина не „производитъ“ слѣдствія, но только даетъ къ нему поводъ, подлинная-же причина—въ Богѣ. Спиноза утверждалъ тоже самое и только нѣсколько иначе формулировалъ. Разница между названными мыслителями и Юмомъ въ отношеніи къ данной проблемѣ заключается только въ томъ, что Юмъ обсуждаетъ вопросъ гносеологически, а тѣ метафизически. Послѣ Юма яснѣе другихъ философовъ таже самая мысль выражена у Лотце (въ „метафизикѣ“): отношеніе вещественныхъ элементовъ (атомовъ) непонятно; слѣд.. они не могутъ быть самостоятельными началами и должны стоять и утверждаться въ первоначальномъ субстанціальномъ единствѣ (въ Богѣ). Вообще, по общему убѣжденію философовъ, при атомистическомъ пониманіи міра, взаимоотношеніе вещей загадочно и даже непостижимо. Если атомистическій механизмъ правъ, тогда каждый элементъ міра долженъ былъ-бы существовать совершенно независимо (unbekümmert) отъ другихъ. Такимъ образомъ, критика атомизма отсылаетъ насъ къ признанію нѣкотораго первоначальнаго единства, въ которомъ части—атомы (силы). Какъ ни странна на первый взглядъ эта послѣдняя формула, тѣмъ не менѣе она содержитъ въ себѣ совершенно удовлетворительный смыслъ, если мы посмотримъ на міръ съ внутренней (психической) стороны: съ этой точки зрѣнія связь сущаго и взаимодѣйствіе вещей намъ станетъ понятнѣе, такъ какъ непроницаемое съ внѣшней стороны понятіе *причины* будетъ дополнено и освѣщено внутренно извѣстнымъ намъ понятіемъ *цѣли*, каковыя понятія въ сущности совпадаютъ.

Взаимоотношеніе предполагаетъ два элемента: одинъ, изъ котораго дѣйствіе исходитъ, и другой, къ которому оно направляется. Какъ переходитъ дѣйствіе (движеніе) съ одного элемента на другой,—вотъ въ чемъ, какъ было сказано, главная трудность проблемы. Анализируя эту проблему, мы не найдемъ исхода, кромѣ признанія, что соотносящіеся элементы не два абсолютно различныя начала, но въ основѣ

сродныя и даже какъ-то объединенныя. Въ психической области это яснѣе. Возьмемъ, наприм., законъ ассоціаціи: одно представленіе вызываетъ множество другихъ. Здѣсь очевидно, что не представленіе есть причина всего дальнѣйшаго процесса: онъ обусловленъ совершенно самопроизвольною дѣятельностію души, хотя она началась по поводу даннаго представленія. Еще примѣръ: ораторъ говоритъ рѣчь и у слушателей возникаютъ цѣлые ряды представленій, аналогичныхъ его собственнымъ. Здѣсь о „толчкѣ“, „давленіи“, „понужденіи“, словомъ—о *внѣшней* необходимости, конечно, не можетъ быть и рѣчи. Здѣсь необходимость внутренняя, по которой каждый элементъ необходимъ для цѣлаго, какъ наприм., недостающее слово фразы. Это и есть такъ называемая телеологическая или логико-эстетическая необходимость. Здѣсь причиною служитъ цѣль, т. е. не предыдущее обусловливаетъ процессъ (какъ въ механической причинности), но послѣдующее, вслѣдствіе чего процессъ является какъ-бы нѣкоторымъ стремленіемъ къ цѣли (zielstrebig): причинность и телеологія въ немъ совпадаютъ. Этотъ процессъ, очевидно, не допускаетъ внѣшняго „логико-механическаго“ построенія и принадлежитъ къ явленіямъ совершенно иного порядка, представляя всего больше сходства съ художественнымъ творчествомъ. Художнику всегда напередъ предносится идея задуманнаго имъ творенія,—смутно и неопредѣленно проэктируемое цѣлое, которое затѣмъ телеологически управляетъ всѣмъ процессомъ творчества. Тоже слѣдуетъ сказать и о выдающихся историкахъ, біографахъ и т. д.: всѣ они относятся къ своему дѣлу телеологически и никогда механически. Съ этой-же точки зрѣнія, далѣе, можетъ быть удовлетворительно рѣшена и трудная проблема о свободѣ воли. Противъ механическаго детерминизма и внѣшней причинности справедливо возстаетъ наше нравственное самосознаніе. Но ему нѣтъ побужденій возмущаться противъ внутренней, телеологической необходимости, по которой всѣ акты воли стоятъ во внутреннемъ соотношеніи съ другими, прошедшими и будущими, а не въ болѣзненномъ отрѣшеніи отъ всѣхъ остальныхъ. И вообще, психическій организмъ по самому своему существу есть телеологическое цѣлое. По аналогіи съ человѣкомъ мы можемъ истолковывать и другія части универса и

прежде всего—міръ животный. Животные организмы образованы такъ-же совершенно телеологически, представляютъ изъ себя не что иное, какъ систему координированныхъ побужденій (Triebe) и влеченій, хотя вовсе не необходимо и даже болѣе—прямо невозможно признавать въ ихъ цѣлесообразныхъ дѣйствіяхъ преднамѣренность (Vorausdenken) и сознательность: сознательно и напередъ полагаемыхъ цѣлей у нихъ, конечно, нѣтъ. Впрочемъ, подобное мы видимъ и у человѣка: вѣдь всѣ такъ называемые органическіе процессы отъ юности и до глубокой старости совершаются у насъ по побужденіямъ безсознательнымъ, хотя, за исключеніемъ болѣзненныхъ разстройствъ, вполнѣ цѣлесообразно (напр., пищеварительные и др. подобные процессы). И вообще, даже и тамъ, гдѣ между явленіями была-бы установлена полная причинно-механическая связь, мы не были-бы лишены уже однимъ тѣмъ самымъ возможности видѣть цѣль. Рыбакъ плететъ сѣть: *почему* или *для чего?* Конечно, онъ плететъ *потому,* что умѣетъ, потому что имѣетъ подъ руками матеріалъ и орудіе, движетъ извѣстнымъ образомъ руками и т. д.; но также и *для того,* чтобы ловить рыбу, кормить семью и т. д. Ясно, слѣд., что механизмъ вовсе не исключаетъ телеологіи. Такимъ образомъ, цѣлей въ природѣ отрицать невозможно: цѣлесообразна психическая жизнь, цѣлесообразенъ организмъ, цѣлесообразны вообще всѣ проявленія жизни, не исключается, наконецъ, цѣлесообразность и самымъ механизмомъ. Но, конечно, здѣсь идетъ рѣчь не о внѣшней цѣлесообразности, не о внѣшнемъ, наприм., строеніи волею организма, но—о внутреннемъ раскрытіи и выраженіи вовнѣ одного и того-же внутренняго начала (воли). Какъ далеко простирается эта телеологія? Можемъ-ли мы простирать ее на всю вселенную? Если мы отвѣтимъ на этотъ вопросъ утвердительно, то придемъ прямо (?) къ пантеизму,—къ признанію всей дѣйствительности единствомъ, въ которомъ каждый моментъ одинаково необходимъ телеологически: цѣль какъ говоритъ Аристотель, все къ себѣ притягиваетъ—все *отъ Бога, къ Богу и для Бога.*

Итакъ, мы приходимъ къ пантеизму. Что есть пантеизмъ? Его сущность можетъ быть выражена въ трехъ слѣдующихъ положеніяхъ:

а) Дѣйствительность есть единое существо, причемъ отдѣльныя вещи являются не болѣе, какъ его частями, членами или модификаціями, но не самостоятельными существами.

б) Всеединое имѣетъ двѣ стороны,—внѣшнюю и внутреннюю, какъ человѣкъ—тѣло и душу, вслѣдствіе чего дѣйствительность образуетъ психо-физическое единство, при чемъ его феноменологическая двойственность или двусторонность философскою рефлексіею, частнѣе — теоретико-познавательнымъ анализомъ разрѣшается въ единство съ наклономъ къ идеализму (т. е. внѣшняя сторона признается за „явленіе“).

в) Взаимодѣйствіе вещей или множественныхъ моментовъ, въ которыхъ раскрывается всеединое, осуществляется по необходимости внутренней, эстетико-телеологической (а не абстрактно-логической, какъ у Спинозы).

Имѣемъ-ли мы въ пантеистической концепціи, общая схема которой обозначена тремя только что формулированными положеніями, удовлетворительное построеніе дѣйствительности? Время вѣрить въ возможность строго логическаго выполненія такихъ построеній прошло. Мы стремимся только, по указанію фактовъ, такъ сочетать ихъ, чтобы образовать формулу, дающую возможность въ общихъ чертахъ намѣтить міросозерцаніе въ такомъ именно духѣ и направленіи. Въ онтологіи мы видѣли, что всякое тѣло есть явленіе чего-то an sich Ideellen,—внутренняго, воли. Далѣе мы нашли, что взаимодѣйствіе не можетъ быть понято иначе, какъ объединеніе соотносящихся элементовъ въ чемъ-то третьемъ. Это, равно какъ и все остальное, что было изложено выше, даетъ по меньшей мѣрѣ схему для пониманія вещей, какъ частей единой, внутренно объединяющей и обусловливающей ихъ согласіе (Conspiration), системы, которая съ этой точки зрѣнія, по счастливому выраженію Спинозы, можетъ быть признана за *causa sui*, т. е. за нѣчто самодостаточное и не нуждающееся въ импульсахъ извнѣ. Въ отношеніи къ универсу справедливо тоже самое, что было разъяснено выше относительно каждаго отдѣльнаго организма: повсюду стремленіе къ осуществленію цѣли (Zielstrebigkeit), тенденція или воля къ жизни, къ сознанію, духу. Земля и обусловливающіе ея жизнь небесные міры должны были пройти всѣ фазисы своего развитія,

чтобы подготовить условія для царствъ растительнаго, животнаго и наконецъ человѣка: очевидно, все мірозданіе проникнуто одною тенденціею, однимъ стремленіемъ къ сознанію, къ духовно-разумной жизни. Вездѣ одинъ и тотъ-же телеологическій процессъ; различны только его моменты или ступени.

Теперь спрашивается: то высшее, духовное начало, которое въ предѣлахъ нашего знанія является частично и какъ-бы въ намекѣ, не есть-ли оно за предѣлами нашего знанія и выше ихъ, сама полная дѣйствительность? Нѣтъ средствъ удостовѣриться въ этомъ несомнѣнно; но, опираясь на строй мірозданія и на господствующій въ немъ законъ постепенности, мы можемъ признать такое предположеніе въ высокой степени вѣроятнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, земля существуетъ не *о себѣ;* не *о себѣ* и вся міровая система и, вѣроятно, духъ есть существо и цѣль всего дѣйствительнаго. При этомъ только, при такомъ признаніи, духъ можетъ чувствовать себя на землѣ спокойно (heimlich), а это очень важно. Задача философіи построить такую систему мірозданія, въ которой-бы нашелъ себѣ мѣсто духъ и именно загадочность духа, невозможность найти ему мѣсто съ матеріалистическо-атомистической точки зрѣнія служитъ самымъ сильнымъ аргументомъ противъ матеріалистическаго атомизма. Наоборотъ, нѣтъ сильнѣйшаго доказательства въ пользу системы, которую мы отстаиваемъ (т. е. пантеистическаго монизма), какъ объяснимость съ ея точки зрѣнія духовнаго начала. Вотъ почему идеалистическій монизмъ является въ философіи всегда, когда она послѣдовательно доводится до конца: такъ было у китайцевъ, грековъ, въ средніе вѣка (Джіордано Бруно, Спиноза) и, наконецъ, въ наше время, когда „пантеизмъ сдѣлался у большинства исповѣданіемъ вѣры“. Правда, въ самое послѣднее время у пантеизма явился опасный и сильный противникъ—естественно-научный реализмъ; но наступитъ противъ этого послѣдняго реакція и прежде всего въ средѣ самихъ естествовѣдовъ. Есть уже признаки этой реакціи.

Противъ философіи пантеизма, однако, всегда существовали и существуютъ возраженія какъ а) со стороны науки, такъ и б) со стороны религіи. Разсмотримъ эти возраженія.

а) Представителямъ точной науки мысль о единомъ на-

чалѣ или ens realissimum кажется очень подозрительною и даже фантастичною. Наука держится всецѣло опытнаго познанія вещей; но никакой опытъ,—говорятъ, — не даетъ намъ знанія о единомъ. Я уже сказалъ, — замѣтилъ на это возраженіе Паульсенъ, — что изложенные мною взгляды не имѣютъ характера объективно-научной принудительности. Метафизика вообще не принудительно-очевидная наука, — даже, если угодно, вовсе не наука (sic!), а творчество — нѣчто примышляемое къ вещамъ. Однако, въ свою очередь, и *отрицательный догматизмъ*, который, примыкая къ физико-астрономическому и вообще научному познанію, отрицаетъ высшую дѣйствительность, не свободенъ отъ серьезныхъ возраженій: почему, — можемъ мы спросить представителей этого взгляда, — почему вы знаете, что, кромѣ физико-астрономическихъ явленій и механическихъ законовъ, ничего больше не существуетъ? Потому-ли, что душа и духъ (міровой) вамъ нигдѣ не являются? Но не такъ-ли и съ душою человѣка? Извѣстна-ли она вамъ, *какъ именно физикамъ*, представителямъ точнаго знанія? Вы скажете: „о душѣ я заключаю по состояніямъ нервовъ и мозга“; но, конечно, даже и самый скептичный физикъ признаетъ, что духовное начало можетъ существовать и обнаруживаться и безъ нервной организаціи (напр., у низшихъ животныхъ). А если такъ, то было-бы несправедливо требовать, чтобы мы указали нервную организацію для цѣлаго универса. Да и трудно представить что нибудь подобное: желудокъ, ноги, руки — зачѣмъ эти и подобные органы и аппараты универсу? Итакъ, по меньшей мѣрѣ насъ не должно нисколько удивлять, что міръ имѣетъ такую, очень уклоняющуюся отъ нашей, организацію. И при ней мы вполнѣ можемъ усвоять ему жизнь. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ обусловлена жизнь у животныхъ? Очевидно, внутреннимъ взаимодѣйствіемъ органической матеріи, но не внѣшнею ея связью и формою. Но такое функціональное единство имѣетъ и міръ: все въ совокупности, даже и вмѣстѣ со всѣми катастрофами, служитъ къ поддержанію жизни универса, не смотря на разсѣяніе вещества, Скажутъ: „это — фантазія“. Пусть. Но вѣдь и фантазія имѣетъ свои права. Въ самомъ дѣлѣ, наука не можетъ исчерпать всего въ своихъ „точныхъ“ понятіяхъ и должна,

по крайней мѣрѣ, сознаться, что, внѣ ея сферы существуетъ другая — *безконечная дѣйствительность*. А въ такомъ случаѣ, если т. е. существуетъ *неизвѣстная* наукѣ дѣйствительность, отрицательный матеріалистическій догматизмъ не имѣетъ, конечно, права запрещать намъ попытку истолковывать эту дѣйствительность. И это тѣмъ болѣе, что мы не выдаемъ своихъ построеній за объективно *доказанныя* истины; на догадку-же и творческое построеніе мы всегда имѣемъ право.

б) Съ религіозной стороны пантеизму возражаютъ прежде всего, что онъ не согласенъ будто-бы съ ученіемъ о личности. Въ этихъ возраженіяхъ много страстности и вотъ почему здѣсь полезнѣе, чѣмъ гдѣ-либо, послѣдовать Сократу и начать съ опредѣленія понятія личности. Что такое личность? Мы образуемъ понятіе о ней по своей собственной личности: она, по нашему понятію, состоитъ въ самостоятельномъ и самосознательномъ мышленіи и воленіи. Можемъ ли мы эти предикаты приложить ко Всеединому? Безъ сомнѣнія, хотя мышленіе и воленіе Всеединаго, конечно, весьма, можно даже сказать безконечно отличны отъ нашихъ. Что касается, прежде всего, мышленія; то наше мышленіе, какъ извѣстно исходитъ изъ чувственныхъ воззрѣній: наши представленія—аббревіатура вещей. Не то въ Богѣ. Онъ не имѣетъ чувственныхъ воззрѣній. Схоластики были правы, когда приписывали Богу мышленіе интуитивное, въ отличіе отъ нашего дискурсивнаго. Что такое интуиція, — точно опредѣлить трудно. Это — внутренняя извѣстность вещи духу, которую нужно пережить, прочувствовать. Для Бога нѣтъ „я“ и „не-я“, субъекта и объекта; поэтому онъ все знаетъ внутренно и непосредственно. Тоже должно сказать и о Божественной волѣ; свойствъ воли человѣческой на нее переносить не должно: ему не свойственно ничто, предполагающее въ немъ лишеніе, недостатокъ. Наконецъ, и о Божественномъ дѣйствованіи мы не можемъ разсуждать по аналогіи со своимъ собственнымъ: оно не обусловлено независимыми отъ него и ему внѣшними вещами. Божественное всемогущество характеризуется не количественно, но прежде всего качественно. Если такъ, то можно отнять у Бога личность или, по крайней мѣрѣ, необходимо расширить понятіе о ней т. е. со-

всѣмъ отрѣшиться отъ обычно связываемыхъ съ нею ограниченій. Поступая такъ, мы, очевидно, вовсе не ограничиваемъ Бога: напротивъ, мы придаемъ ему больше реальности, такъ-что въ виду этого, „можетъ быть было-бы правильнѣе называть Бога существомъ сверхличнымъ“ (überpersönliches Wesen). При томъ, мы вовсе не стремимся къ постиженію Бога въ немъ самомъ; мы хотимъ лишь истолковать его природу, по скольку она уясняется намъ съ нашей земной и ограниченной точки зрѣнія. Здѣсь, какъ и въ искусствѣ, въ концѣ концовъ — *символъ*, но не логическое понятіе, не опредѣленіе въ строгомъ смыслѣ этого слова: нашъ *символическій антропоморфизмъ* не исчерпываетъ Божественной природы.

Возражаютъ, далѣе, на той-же почвѣ, что пантеизмъ будто-бы исключаетъ религію. Но что такое религія? Въ чемъ ея существо, — внутренній habitus? Въ вѣрѣ, которая есть увѣренность, покоющаяся не на теоретическихъ основаніяхъ, не на доказательствахъ, но имѣющая свои корни въ активной сторонѣ нашего существа, въ волѣ. Въ такомъ смыслѣ мы употребляемъ слово вѣра не только, когда рѣчь идетъ о религіи, но и въ обыкновенныхъ практическихъ и житейскихъ отношеніяхъ: мать, — говоримъ мы, наприм., — вѣритъ сыну; человѣкъ вѣритъ въ свой народъ и т. д. Въ этихъ и подобныхъ случаяхъ разумѣется вѣра не теоретическая, но практическая, — вѣра сердца. Тотъ, кто вѣритъ въ свой народъ, безъ сомнѣнія видитъ въ немъ многое такое, что ему не нравится, но извиняетъ это, во имя своей вѣры, которая коренится въ его сердцѣ: это-де не существо народной души; у него есть и другія, лучшія стороны. Его вѣра сильнѣе всѣхъ фактовъ и всѣхъ доказательствъ. Онъ не могъ-бы жить, если-бы у него не было этой вѣры. Такова и религіозная вѣра, — вѣра въ высшую, разумную дѣйствительность, въ признаваемый нашею волею смыслъ существующаго, въ добро, дѣло благаго Бога. Такая вѣра, — вѣра во всемогущее Провидѣніе, которое все, что случается, допускаетъ къ лучшему, — есть уже и въ фетишизмѣ. Коренясь въ практической сторонѣ нашего существа, вѣра именно по этому самому совершенно недоказуема; поэтому и теодицея, какъ философская дисциплина, невозможна. Человѣкъ, какъ учатъ

всѣ религіи, не можетъ постигнуть путей и совѣтовъ Божіихъ и, хотя онъ вѣритъ въ „царствіе Божіе“, какъ конечную и высшую цѣль человѣческой исторіи, — вѣритъ потому, что безъ такой вѣры его жизнь утратила-бы смыслъ и значеніе, — однако никакихъ теоретическихъ или историческихъ доказательствъ этой вѣры представить нельзя: это просто чаянія сердца и ничего больше, — чаянія, находящія, пожалуй, себѣ поддержку въ нѣкоторыхъ опытахъ жизни, показывающихъ, что такъ называемое несчастіе впослѣдствіи часто оказывается благомъ. Вслѣдствіе недоказуемости вѣры, далѣе, догматика историческихъ религій, не исключая и христіанской, должна быть разсматриваема, какъ „воплощеніе въ символахъ чаяній сердца“. „Вѣрую въ Бога Творца“ (1-й чл. символа), — это не научно-теоретическое положеніе, не философема, но чаяніе сердца: міръ *долженъ* быть въ основѣ своей благомъ и Богъ долженъ быть его принципомъ, Виновникомъ, Творцомъ. „Вѣрую въ І. Христа — Сына Божія“, — это не историческое свидѣтельство (historische Notiz), не теорема, но опять таки исповѣданіе сердца, — форма, въ которой идея Бога воплощается и открывается въ сердцѣ человѣка: Богъ — человѣкъ, подобенъ человѣку, ему благодѣтельствуетъ и ему сострадаетъ, слѣдов., и человѣкъ, чтобы быть „добрымъ“, подлиннымъ человѣкомъ, долженъ творить добро и страдать (Савонаролла). Подобнымъ-же образомъ должны быть понимаемы и всѣ остальные догматы. Весь „символъ вѣры“ есть выраженіе вѣры практической, но не теоретическихъ истинъ. Теперь спрашивается: вѣра, *въ такомъ смыслѣ*, согласима-ли съ философіей и наукой? Безусловно: между существенно практическимъ и теоретическимъ не можетъ быть столкновенія. Наука не говоритъ о благѣ; религія не говоритъ о научно-теоретическихъ истинахъ. Слѣдовательно, конфликтъ между ними — чистое недоразумѣніе, если только мы не будемъ истолковывать, напр., первый членъ символа въ смыслѣ космологической теоремы.

Можно подумать, что вѣра, если мы лишимъ ее теоретическаго значенія, окажется излишнею; но на самомъ дѣлѣ именно то самое, что мы истолковываемъ вѣру, какъ необходимое требованіе воли и сердца, обезпечиваетъ ей ея непреходящее значеніе. Такова, какъ извѣстно, была точка

зрѣнія Канта: что на доказательствахъ не утверждается,— справедливо сказалъ онъ, — то и опровергнуто быть не можетъ. Шлейермахеръ ввелъ это пониманіе въ протестантское богословіе; новокантіанцы эти положенія развили и оформили. Такимъ образомъ, вопросъ объ отношеніи вѣры къ знанію, *по моему мнѣнію,* — весьма умѣстно добавилъ Паульсенъ, — рѣшенъ опредѣленно и окончательно (?). Никогда наука не упразднитъ вѣры, потомучто никогда живой человѣкъ не превратится въ отвлеченное, только разсуждающее существо. Человѣкъ прежде всего воля: поэтому всегда будетъ нуждаться въ вѣрѣ. Будущее предвосхищается только вѣрою; а безъ такого „предвосхищенія“ человѣку невозможно ни жить, ни дѣйствовать, ни даже мыслить. Вотъ почему вѣра, какъ необходимый элементъ, входитъ во всякое міросозерцаніе, во всякую философію. Она именно, силою живущаго въ сердцѣ человѣка идеала, который она утверждаетъ въ его реальномъ значеніи, сообщаетъ всякому міросозерцанію его внутреннюю форму и основной характеръ. Такъ, для грека высшимъ, что только онъ зналъ, было ясное *мышленіе,* разсудительный умъ; такова была у него и философія: дѣйствительность — система идей, а Богъ — *νόησις νοήσεως* (у Аристотеля, какъ позднѣе и у Спинозы). Позитивисты и матеріалисты, проникнутые больше всего заботами о соціальномъ устройствѣ и матеріальномъ благополучіи человѣка, съ этой точки зрѣнія смотрятъ и на историческій процессъ и задачи философіи. Словомъ, повсюду въ основѣ каждой философской системы заложена вѣра въ цѣль, въ идеалъ, который двигаетъ и управляетъ развитіемъ системы, всегда сообщая ей ея своеобразную окраску и характеръ.

3. Проблема гносеологическая.

Въ настоящее время, гносеологическая проблема возбуждаетъ къ себѣ больше интереса и вниманія, чѣмъ какая либо другая философская проблема. Думаютъ, что ею исчерпывается вся метафизика или что, по крайней мѣрѣ, ею она должна начинаться и ея выводами руководиться. Мы,— замѣтилъ проф., — не раздѣляемъ этого мнѣнія. Мы думаемъ, что метафизика въ нѣкоторомъ смыслѣ независима

отъ гносеологіи и можетъ развиваться самостоятельно. Во всякомъ случаѣ такой порядокъ опредѣляется исторически: философія сначала съ полнымъ довѣріемъ къ своимъ силамъ принимается за рѣшеніе вопросовъ чисто метафизическихъ (о происхожденіи міра, о душѣ и т. д.) и только послѣ того, какъ оказались трудности и несогласія между мыслями различныхъ философовъ, возникаетъ гносеологическій вопросъ, — вопросъ о томъ, въ состояніи-ли человѣкъ рѣшать эти проблемы? Такимъ образомъ, гносеологическая проблема ставится сначала съ метафизической точки зрѣнія и обрабатывается въ виду метафизическихъ задачъ и только позднѣе она получаетъ самостоятельную и независимую отъ метафизики постановку (у софистовъ). Такъ было у грековъ, такъ было и въ новой философіи: Декартъ, Спиноза, Лейбницъ, прежде всего — метафизики, и только Локкъ отрѣшаетъ теорію познанія отъ метафизики своимъ вопросъ „о возможности метафизики“. Съ него начинается исторія философскаго критицизма, которую довершаютъ Юмъ въ Англіи и Кантъ въ Германіи. Если-же такова была естественная, историческая послѣдовательность въ постановкѣ философскихъ проблемъ; то, — заключилъ проф., — безъ сомнѣнія, тому-же порядку всего удобнѣе слѣдовать и во „Введеніи въ философію“.

Гносеологическая проблема слагается изъ двухъ основныхъ вопросовъ, — изъ вопросовъ: а) *о сущности* и б) *о происхожденіи* познанія. На первый вопросъ отвѣчаютъ *реализмъ* и *идеализмъ* (или феноменализмъ); на второй — *эмпиризмъ* и *раціонализмъ*. По ученію реализма, познаніе есть отображеніе или даже какъ-бы вхожденіе вещей въ нашу душу въ формѣ представленій; по ученію идеализма, наоборотъ, о такомъ отображеніи вещей говорить нельзя, — въ душѣ совершаются лишь *сходные* процессы, обусловливаемые ея самодѣятельностію. Подобнымъ-же образомъ, по ученію эмпиризма, источникъ всего нашего познанія въ опытѣ; по ученію-же раціонализма — въ имманентной дѣятельности нашего мышленія, въ разумѣ, каковая дѣятельность всего яснѣе обнаруживается въ математикѣ, такъ что математика — идеалъ науки. Кромѣ указанныхъ, основныхъ типовъ рѣшенія гносеологической про-

блемы, разложенной на ея составные вопросы, возможны отвѣты такъ сказать смѣшанные: *реалистическій эмпиризмъ* (точка зрѣнія наивнаго сознаніи); *реалистическій раціонализмъ* (Платонъ, Спиноза, Гегель и вообще философы, по ученію которыхъ „мышленіе проникаетъ въ дѣйствительность, какъ она есть“); *идеалистическій эмпиризмъ* (англійская философія, равно какъ и древняя софистика) и, наконецъ, *идеалистическій раціонализмъ* (Кантъ, который комбинируетъ Спинозу и Юма). Это — четыре основныхъ типа системъ съ гносеологической точки зрѣнія.

Всего проще гносеологическая проблема рѣшается наивнымъ сознаніемъ: внѣ насъ существуютъ тѣла съ такими именно свойствами, какія мы имъ приписываемъ,—съ цвѣтомъ, запахомъ, фигурою, вѣсомъ, непроницаемостію и т. д. Скоро однако, особенно подъ вліяніемъ обмановъ чувствъ и галлюцинацій, пробуждается скептицизмъ, который мало-по-малу подтачиваетъ всѣ построенія наивнаго реализма: по какому признаку, — спрашиваетъ онъ, — отличать, что̀ иллюзія и что̀ дѣйствительность? Изъ этого вопроса впослѣдствіи развивается вся діалектика, открывающая антиноміи въ эмпирической дѣйствительности (Зенонъ). Новѣйшая физіологія органовъ чувствъ самымъ неожиданнымъ образомъ поддержала критику наивнаго реализма, начатую еще въ древности Мы говоримъ о кушаньѣ: „вкусно“. Выражается-ли этимъ существо вещи? Конечно, нѣтъ: *я* ощущаю вкусъ. „Сахаръ сладокъ“: опять, ему-ли присуще свойство сладости? Ясно, что сладость свойство не абсолютное, но относительное—существующее по отношенію ко мнѣ, способность предмета аффицировать мои нервы. Подобнымъ-же образомъ мы можемъ спрашивать и дальше: суть-ли свѣтъ, цвѣтъ и т. д. абсолютныя свойства? И опять тотъ-же отвѣтъ, какъ и относительно вкуса: это — относительныя свойства, существующія только при предположеніи въ насъ извѣстныхъ чувствъ. *Ощущенія, слѣдовательно, не свойства вещей, но—наши процессы.* Теперь спрашивается: не простирается-ли тоже самое заключеніе и на такъ называемыя *первичныя свойства* (фигура, вѣсъ, непроницаемость и т. д.), которыя со временъ Локка принято отличать *отъ вторичныхъ* (вкусъ, свѣтъ, цвѣтъ и т. д.)?

Внимательный анализъ открываетъ, что различія между

первичными и вторичными свойствами строго провести невозможно. И первичныя свойства могутъ быть высказываемы о предметахъ только *относительно:* мы не могли-бы получить представленій о движеніи, протяженіи, вѣсѣ и т. д. предметовъ, если бы непосредственно не знали о собственныхъ самопроизвольныхъ движеніяхъ, усиліяхъ, сопротивленіяхъ и т. д. Даже пространство, въ которомъ вещи построеваются нами, субъективно. Протяженность предмета не принимается извнѣ, но проэктируется, *творится* духомъ самодѣятельно по поводу различныхъ измѣненій его зрительнаго и другихъ нервныхъ аппаратовъ. Вообще предметъ не—пассивно воспринимаемая объективность, не копія, не отпечатокъ; но—продукція субъекта, на основаніи различныхъ, идущихъ отвнѣ, раздраженій (ссылка на Лотце—на его „медиц. психол.“). Слѣдовательно, тѣла не—перцепція, но продукція; не вещь въ себѣ, а явленіе. Пожалуй они и перцепція, такъ-что о вещахъ можно сказать, что ихъ *esse* есть наше *percipi* (Беркли); но перцепція, въ свою очередь, немыслима безъ продукціи: она всецѣло обусловлена нашею самодѣятельностію. Не смотря на странность этого взгляда, за него высказались самые выдающіеся умы человѣчества: Платонъ, Лейбницъ (?), Беркли, Кантъ. Лотце, Фехнеръ и др. И дѣйствительно съ этой точки зрѣнія многія гносеологическія трудности легко разрѣшаются. Наприм., самопротирѣчивая фикція атомистовъ — *пустое пространство*, будучи понято какъ продуктъ субъекта, легко можетъ быть истолковано въ смыслѣ простой возможности пространства; *безконечное-же пространство*—въ смыслѣ *безконечной возможности* пространственныхъ проэкцій или *возможности безконечныхъ проэкцій*. Тоже можно сказать и о времени: объективнымъ, какъ это показалъ Кантъ, его признать нельзя, но, какъ проэкція субъекта, оно совершенно понятно. Вообще пространство и время становятся понятными, если признать ихъ *эмпирическую реальность и трансцендентальную идеальность* т. е. если признать, что они имѣютъ значеніе для всей области нашего опыта, но за его предѣлами не имѣютъ никакого значенія, чѣмъ, конечно, еще не отрицается возможность такихъ существъ, которымъ міръ можетъ являться иначе, чѣмъ намъ, тѣмъ болѣе—возможность такой Интеллигенціи, которая разсматриваетъ

вещи міра не какъ экстенсивности, а какъ интенсивности — внѣ пространства и времени (интеллигенція интуитивная— intellectus archetipus). Напротивъ, нѣтъ ничего послѣдовательнѣе этого допущенія, разъ мы признаемъ пространство и время только субъективными. Съ этой точки зрѣнія первичныя свойства вещей должны быть признаны не границами бытія, неизмѣнно и неподвижно на немъ лежащими, но—лишь границами нашего познанія: для насъ міръ таковъ, а каковъ онъ въ въ себѣ—это вопросъ. Тоже, что о внѣшнемъ мірѣ, mutatis mutandis, слѣдуетъ сказать и о явленіяхъ міра внутренняго.

Какъ смотрѣть на только что изложенную философію, самымъ рѣшительнымъ выразителемъ которой служитъ Кантъ? Говорятъ, прежде всего, что это — безутѣшный скептицизмъ, уничтоженіе возможности познанія, такъ какъ-де, безъ знанія „вещи въ себѣ", познанія въ строгомъ смыслѣ нѣтъ. Но, мнѣ кажется, — замѣтилъ Паульсенъ, — что послѣднее мнѣніе неосновательно. Строго говоря, разсматриваемая теорія вовсе не уничтожаетъ факта познанія и нисколько не ограничиваетъ его значенія: познаніе человѣческое, и послѣ этой теоріи, остается все тѣмъ-же, чѣмъ было до нея. Разница лишь въ томъ, что оно стало *глубже,* идетъ *дальше,* вслѣдствіе чего и находитъ въ бытіи нѣкоторый неразрѣшимый въ нашемъ познаніи остатокъ (Hintergrund). Говорятъ: „по Канту невозможно познаніе сущности". Но это общій законъ и удѣлъ нашего познанія: вѣдь и сущности человѣка, наприм., мы не знаемъ и вообще о *was* вещи никакихъ свѣдѣній мы не имѣемъ и ни въ какомъ случаѣ ничего сказать не можемъ, такъ что Юмъ справедливо обозначилъ сущность вещи, какъ *ens fictum,* — какъ нѣчто такое, что, по устраненіи всѣхъ конкретныхъ обнаруженій, неизбѣжно превращается въ нуль. Въ самомъ дѣлѣ, что есть сущее? Метафизика обычнаго представленія построеваетъ его по схемѣ съ тремя слѣдующими моментами: 1) *субстанціи,* 2) *свойствъ* или силъ и 3) *дѣйствій*—событія, процессы, отношенія. Можно-ли такъ раздѣлять моменты сущаго и, такимъ образомъ, выдѣлять въ немъ, какъ что-то особенное, самостоятельное и даже основное—субстанцію? Едва-ли. Прежде всего, силы или свойства нельзя разсматривать, какъ особые, отличные

отъ субстанціи, моменты. Возьмемъ, наприм., кусокъ мѣлу. Говорятъ: „онъ имѣетъ свойство, способность, силу проявлять опредѣленныя дѣйствія—обнаруживать вѣсъ, твердость и т. д.“ Что это значитъ? Какъ понимать эти силы? Заключены-ли онѣ въ немъ какъ нибудь? Конечно, это—безсмыслица. Онѣ лишь наше предположеніе: если мы,—вотъ что разумѣемъ мы, когда говоримъ о „свойствахъ“ или „силахъ“ мѣла, — если мы станемъ дѣлать мѣломъ то-то и то-то (наприм., писать на доскѣ), то получится то-то и то-то. Мы высказываемъ этимъ только свою *форму пониманія* проявленій вещи, процессовъ въ ней. Это вполнѣ принято психологіею (Гербартъ). Итакъ, сила есть *гипостазированіе нашего предположенія относительно причины и формы обнаруживаемыхъ данными предметомъ явленій или процессовъ въ немъ*. А субстанція? Разсуждая аналогично, мы можемъ и о субстанціи сказать тоже, что сказали о свойствахъ: субстанція физическая есть гипостазированіе физическихъ явленій и процессовъ, а психическая—*потенція такого гипостазированія* (психическія силы, воля, душа). Въ самомъ дѣлѣ, что собственно мы разумѣемъ, когда говоримъ о душѣ, какъ субстанціи? Безъ сомнѣнія, нельзя выразить нашу мысль о ней иначе, какъ отрицаніями (по противоположности съ тѣломъ) и отношеніями (чрезъ свойства, открывающіяся въ обнаруженіяхъ душевной жизни). Говорятъ: „субстанція есть носитель (Träger) свойствъ“. Но какой смыслъ слѣдуетъ соединять съ этимъ выраженіемъ, равно какъ и съ другими подобными,—наприм., съ выраженіемъ: „душѣ, какъ субстанціи, *присущи* силы, свойства“ и т. д.? Ясно, что слова: „носитель“, „присущи“ употребляются здѣсь лишь въ смыслѣ символовъ и мы ничего не потеряемъ, если всѣ подобныя выраженія отложимъ въ сторону. Что мы разумѣемъ подъ душою, есть не что иное, какъ *совокупность душевныхъ процессовъ и всѣхъ проявляемыхъ въ нихъ свойствъ:* кромѣ нихъ и за ними нѣтъ ничего. Здѣсь отношеніе тоже самое, какъ, наприм., отношеніе въ художественномъ произведеніи цѣлаго къ части, стиха къ слову, или,—еще лучше,—народа къ отдѣльнымъ людямъ, человѣчества къ отдѣльнымъ народомъ: художественное цѣлое, народъ, человѣчество суть-ли субстанціи? Никто не станетъ утверждать этого; но не больше основа-

тельности и въ названіи субстанціею души (?). Есть лишь одна субстанція, въ собственномъ смыслѣ этого слова,— субстанція Божественная: все остальное — лишь процессы въ ней или ея обнаруженія. Впрочемъ,—сдѣлалъ здѣсь Паульсенъ двусмысленную и неясную добавку,—этимъ еще ничего не рѣшается о дѣйствительности: дѣло идетъ лишь объ ея пониманіи.

Теперь дальнѣйшій гносеологическій вопросъ: можно-ли возстановить, противъ идеализма, реальность внѣшняго міра? Что такое тѣло? Идеализмъ отвѣчаетъ: „явленіе, существующее только для сознанія“. Эмпирикъ Милль согласенъ въ данномъ случаѣ съ раціоналистомъ Кантомъ: „тѣло,— разъясняютъ они,—есть лишь комплексъ возможныхъ ощущеній“. Когда мы говоримъ, что „кусокъ бумаги имѣетъ реальность“; то это значитъ, что, если я имѣю зрительныя ощущенія, то я могъ-бы имѣть и осязательныя и т. д. Этимъ, однако-же, вопреки мнѣнію идеалистовъ, дѣло не рѣшается: „пусть,—можно возразить имъ,—тѣло явленіе; но *только*-ли явленіе, или въ немъ есть и нѣчто an sich“? Кантъ въ отвѣтъ на этотъ вопросъ говорилъ: „мы не знаемъ“. Но послѣкантовская философія, выходя изъ посылокъ, данныхъ Кантомъ, отвѣчала послѣдовательнѣе,—именно, что тѣло есть символъ, знакъ внутренняго, внутренней жизни, чего-то *an sich* и *für sich*, воли, какъ опредѣлилъ это *an sich* Шопенгауэръ. Шопенгауэръ справедливо сказалъ, что первый твердый пунктъ для познанія внѣшняго міра есть познаніе самаго себя. Что для внѣшняго чувства тѣло, то для чувства внутренняго—духъ, воля. Съ этой точки зрѣнія мы можемъ истолковывать тѣлесный міръ, какъ нѣчто сопровождаемое внутренними состояніями. Посредникомъ при такой интерпретаціи міра служитъ наше собственное тѣло, отъ котораго прежде всего мы переходимъ къ животнымъ организмамъ. При такомъ истолкованіи, становясь реальнымъ и переставая быть лишь нашимъ продуктомъ (чѣмъ признаютъ его идеалисты), міръ вмѣстѣ съ тѣмъ оказывается вполнѣ проницаемымъ для нашего познанія (а не темнымъ механизмомъ, какъ толкуютъ его атомисты, и не коснымъ веществомъ, какъ понимаетъ его наивный реализмъ). Именно, съ волюнтаристической точки зрѣнія, какъ уже было сказано выше, онъ можетъ быть понятъ, какъ система

воплощенныхъ цѣлей. Такимъ образомъ мы приходимъ къ возстановленію *реалистическаго* пониманія дѣйствительности и къ признанію лишь *эмпирической,* но не *трансцендентальной,* какъ утверждалъ Кантъ, ограниченности нашего познанія.

Намъ остается теперь изслѣдовать еще лишь одинъ вопросъ, входящій въ составъ гносеологіи,—вопросъ характера методологическаго, который можетъ быть разложенъ на два частные вопроса, а именно: 1) откуда у насъ принципы знанія и 2) какъ возможно утверждать соотвѣтствіе нашего знанія дѣйствительности? На эти вопросы отвѣчаютъ три раціоналистическихъ теоріи (эмпиризмъ Паульсенъ оставилъ въ сторонѣ, такъ какъ онъ уже давно оттѣсненъ съ исторической сцены раціонализмомъ): 1) метафизическій раціонализмъ древней философіи (Платонъ-Аристотель); 2) математическій раціонализмъ 17-го столѣтія (Декартъ-Спиноза); 3) формалистическій или феноменалистическій раціонализмъ (Кантъ).

Основанный Платономъ и возобновленный въ текущемъ столѣтіи метафизическій или реалистическій раціонализмъ, какъ извѣстно, отвѣчаетъ разомъ на оба вышепоставленные вопросы своею теоріею созерцанія или непосредственнаго усмотрѣнія идей чистымъ мышленіемъ: идеи—сущность бытія, скрытая въ его чувственной оболочкѣ; слѣд., созерцая ихъ, мы познаемъ самую дѣйствительность и при томъ въ ея сущности.—Математическій раціонализмъ Декарта сводитъ все познаніе къ математической механикѣ (тѣло— res extensa и поэтому не отличается отъ протяженія, пространства), принципы же математики, механики, равно какъ и всего „демонстративнаго“ естествознанія, выводитъ изъ нашего разума, которому они присущи, такъ что каждый способенъ ихъ образовать. Спиноза въ своемъ стремленіи построить философію more geometrico довершаетъ стремленіе Декарта. Такимъ образомъ, на вопросъ о происхожденіи и принципахъ нашего познанія отвѣтъ дается въ томъ смыслѣ, что все оно возникаетъ и развивается точно также, какъ математика (логика есть расширенная математика); необходимость же логическо-математическая находитъ свой параллелизмъ въ причинности природы.—Англійскій эмпиризмъ есть критика этого декартовскаго матема-

тическаго раціонализма; а критицизмъ Канта, напротивъ, есть антикритика этой англійской эмпирической критики. Есть два способа познанія,—такова сущность возраженій англійскаго эмпиризма,—математическія и раціональныя понятія, съ одной стороны, и познаніе изъ фактовъ (физическихъ и психическихъ), съ другой. Первая форма знанія никакимъ образомъ не можетъ выйти изъ самой себя, такъ что невозможно свести познаніе природы къ познанію изъ понятій. Это послѣднее формалистично и условно и осуществляется лишь по такой формулѣ: „*если* существуетъ это, должно существовать то-то". Расширить познаніе можно только посредствомъ опыта, фактовъ, которые всегда ирраціональны и, какъ именно такіе, невыводимы изъ понятій. Раціонализмъ, слѣдовательно, имѣетъ право лишь относительно наукъ отвлеченныхъ (математики, логики), но не эмпирическихъ. Отсюда шагъ дальше и эмпиризмъ пришелъ къ отрицанію прирожденныхъ идей (Локкъ). Далѣе, Юмъ подкопалъ значеніе основнаго понятія стараго раціонализма—понятіе причинности, а слѣд., и понятіе необходимости въ теченіи природы. Противъ этой-то критики и направлена Кантова антикритика. Кантъ хочетъ возстановить раціонализмъ, но уже, конечно, на новыхъ началахъ.

Эмпиризмъ, - сказалъ Кантъ,—эмпиризмъ, отрицающій всеобщее и необходимое, есть безутѣшный скептицизмъ. Къ счастью такой эмпиризмъ ложенъ. По своей близорукости онъ не видитъ, что въ опытъ, кромѣ чувственныхъ воспріятій, привходитъ еще факторъ—природа нашей интеллигенціи, которая вноситъ въ познаніе свои собственные, изъ себя самой взятые, элементы (пространство, время, категоріи и т. д.). Формы нашей интеллигенціи суть формы дѣйствительности. А такое приложеніе къ дѣйствительности нашихъ апріорныхъ формъ заставляетъ предполагать, что мы сами—*творцы* вещей, поскольку мы вносимъ въ нихъ схематизмъ своего собственнаго разума, своихъ собственныхъ формъ, понятій и идей. Таковъ, въ самыхъ общихъ чертахъ, взглядъ Канта. Теперь спрашивается: можетъ-ли онъ быть разсматриваемъ, какъ опредѣленное и окончательное рѣшеніе вопроса объ отношеніи раціонализма къ эмпиризму? Я,—отвѣтилъ на этотъ вопросъ Паульсенъ,—этого не думаю: въ одномъ, по крайней мѣрѣ, отношеніи

эмпиризмъ сохраняетъ свое право и послѣ критики Канта.

Вникнемъ ближе въ сущность спора. Допустимъ, что Кантъ правъ; но какимъ образомъ мы узнаемъ о томъ субъективномъ факторѣ, который, по Канту, предваряетъ познаніе природы и въ него самодѣятельно нашимъ разумомъ вносится? Не иначе, какъ *чрезъ опытъ* (антропологическій, психологическій). А если такъ, то все сказанное Кантомъ объ организаціи нашего разума и о происхожденіи знанія, характера *эмпирическаго*, откуда слѣдуетъ, что не необходимо, чтобы *всѣ существа, всѣ люди* даже я самъ *во всѣ моменты своего существованія* познавалъ именно такъ, а не иначе. Такова, какъ извѣстно, и была точка зрѣнія Фриза и Бенеке. Въ томъ же направленіи развивается и вся современная психологія. Съ точки зрѣнія этой послѣдней никакъ нельзя поддерживать то предположеніе Канта, по которому его субъективный факторъ, будто-бы *постоянной природы*, какъ обусловленный нашею интиллегенціею, которая съ собою всегда *идентична*,—нельзя потому, что, по ученію современной психологіи, которая въ данномъ отношеніи слѣдуетъ біологіи, наша психическая организація объята тѣмъ же закономъ развитія, которому подчинено все остальное. И дѣйствительно исторія философіи показываетъ, что, напр., категоріи признавались далеко не всегда въ одинаковомъ объемѣ и съ одинаковою строгостію (у грековъ даже законъ причинности формулированъ очень неясно). Вообще, слѣдовательно, въ нашемъ познаніи нѣтъ никакихъ абсолютно твердыхъ пунктовъ. Такимъ образомъ, Кантово утвержденіе о существованіи у насъ всеобщихъ и необходимыхъ сужденій спорно. Если у насъ есть познанія устойчивыя и твердыя, то причина этому—среда и условія, въ которыхъ теперь поставлено наше познаніе. Въ другой средѣ, при другихъ условіяхъ возможно и другое познаніе. Это вполнѣ мыслимо, разъ мы смотримъ на познаніе, какъ на процессъ, развивающійся въ зависимости отъ данныхъ условій. Мы сами въ каждый данный моментъ *творцы* своего познанія, какъ справедливо и мѣтко сказалъ Кантъ, но,—необходимо дополнить его слова,—лишь въ *соприкосновеніи и взаимодѣйствіи съ данною средою*. Какова среда, таково и наше міросозерцаніе (?). Если когда-нибудь мы вступимъ въ иную среду, у насъ разовьется иной взглядъ на вещи. Во вся-

комъ случаѣ, совершенно очевидно, что *познаніе нашего міра есть лишь начальная ступень познанія, ориентировка въ познаніи дѣйствительности вообще.*

4. Общая оцѣнка курса проф. Паульсена.

Проф. Паульсенъ никакъ не можетъ быть отнесенъ къ числу выдающихся ораторовъ. Правда, его рѣчь ясна, иллюстрирована удачными сравненіями и примѣрами, проникнута личною убѣжденностію, а иногда даже согрѣта и одушевленіемъ, но — порою монотонна и вообще съ внѣшней стороны не представляетъ ничего особеннаго. И тѣмъ не менѣе его охотно слушаютъ. Онъ принадлежитъ вообще къ числу популярнѣйшихъ профессоровъ Берлина; что же касается его лекцій по „Введенію въ философію", то на нихъ присутствовало никакъ не менѣе пятисотъ человѣкъ, Чѣмъ объяснить этотъ его успѣхъ?

Всматриваясь въ составъ и характеръ только что изложеннаго нами курса, мы легко можемъ открыть причину этого успѣха. Она заключается, по нашему мнѣнію, въ томъ, что курсъ какъ нельзя болѣе соотвѣтствуетъ настроенію и запросамъ слушателей и вообще согласуется съ вѣяніями времени [1]). Судя по всѣмъ признакамъ, какъ это справедливо отмѣтилъ и самъ ораторъ [2]), въ нѣмецкой націи снова пробуждаются на время было заглохшіе или, сказать точнѣе, заглушенные, но глубоко присущіе ея духу, метафизическіе запросы и стремленія. Эти старыя стремленія являются теперь, однако, въ новой формѣ. Почти полувѣковое увлеченіе точнымъ знаніемъ не могло, конечно, не перевоспитать мышленія, не могло не сообщить ему иныхъ, болѣе положительныхъ и конкретныхъ навыковъ и

[1]) Это доказывается и косвенно сходствомъ курса проф. Паульсена во многихъ существенныхъ пунктахъ съ „Системою философіи" *Вундта.* (System der Philosophie, 1889). Ср. мастерское критическое изложеніе „Системы" Вундта, сдѣланное *Гартманомъ* въ *Preussische Jahrbücher* (B. 66). Подробнѣе о Вундтѣ ниже („Исторія философіи") — въ курсѣ *Дорпата.* По отношенію къ вопросу объ одушевленіи природы (гилозоизмъ) Паульсенъ всего болѣе напоминаетъ *Нуаре* (см. изложеніе его основныхъ взглядовъ въ обстоятельной статьѣ переводчика „Физіологической психологіи" Вундта, *В. Кандинскаго,* помѣщенной въ ноябрской книжкѣ журнала *Міръ* за 1881 г., подъ заглавіемъ: „Современный монизмъ").

[2]) См. выше стр. 36.

пріемовъ. Такимъ образомъ старые вопросы явились въ новой формѣ, и вотъ на эти-то переставленные вопросы и пытается отвѣтить проф. Паульсенъ. Въ этомъ именно, по нашему мнѣнію, главнымъ образомъ, и лежитъ разгадка его успѣха.

Нельзя не признать, что, слѣдуя только-что указанному стремленію, проф. Паульсенъ внесъ въ традиціонную нѣмецкую метафизику много значительныхъ поправокъ и улучшеній. Такъ, напримѣръ, онъ опредѣлилъ конкретнѣе и яснѣе, чѣмъ это дѣлалось прежде, онтологію; придалъ болѣе отчетливую постановку безконечно запутанной полемикѣ съ матеріализмомъ; точнѣе формировалъ идеалистическую критику эволюціонизма; установилъ связь философіи воли съ динамическимъ атомизмомъ; внесъ поправку въ апріоризмъ Канта и т. д. Вообще въ изложеніи Паульсена метафизика приняла болѣе конкретную и осязательную форму. Въ спекулятивную основу у него вплетенъ, такъ сказать, научный утокъ,—нити спеціально-научнаго знанія. Этими-то нитями онъ и привязывалъ къ своему курсу вниманіе своихъ многочисленныхъ слушателей.

Впрочемъ, кромѣ этихъ реальныхъ достоинствъ курса, успѣхъ его обусловливался, какъ кажется, еще однимъ искусственнымъ пріемомъ: ораторъ, такъ сказать, заинтриговывалъ своихъ слушателей. Выслушавъ одну лекцію, никакъ нельзя было сказать, о чемъ поведетъ онъ свою рѣчь дальше и къ чему въ концѣ концовъ приведетъ. Это выжидательное положеніе слушателей обусловливалось отчасти такъ-же и оригинальнымъ отнесеніемъ „Теоріи познанія“ къ концу системы,—отнесеніемъ, съ которымъ,—замѣтимъ мимоходомъ,—можно еще мириться во *Введеніи въ философію*, но которое, конечно, никакъ не можетъ быть оправдано въ *Системѣ метафизики*, такъ какъ теорія познанія (гносеологія) есть логическій prius другихъ частей метафизики. Эти и имъ подобные искусственные пріемы могутъ, правда, иногда поддерживать интересъ къ курсу; но они-же способны, съ другой стороны, всего скорѣе открыть и его слабыя стороны. Въ самомъ дѣлѣ, если основная мысль системы до того неуловима, что по началу никакъ нельзя догадаться о ея концѣ; то, очевидно, она развита не строго,—построена не органически, а эклекти-

чески. И дѣйствительно, вдумываясь въ основу курса проф. Паульсена, нельзя не пожелать ему большаго единства, большей самостоятельности, болѣе выпуклой обрисовки основнаго принципа. Въ самомъ дѣлѣ, мы еще довольно ясно видимъ его точку отправленія — въ юмовско-кантовскомъ критицизмѣ; но уже затрудняемся указать, куда онъ въ концѣ концовъ приходитъ и гдѣ бросаетъ якорь своихъ изысканій — въ *этическомъ-ли* идеализмѣ новокантіанцевъ, или въ *спекулятивномъ* полупантеистовъ, или, наконецъ, въ волюнтаристическомъ *ирраціонализмѣ* Шопенгауэра. Только-что перечисленные гносеологическіе принципы въ системѣ Паульсена чередуются и перемѣшиваются, какъ пласты въ неоднородной почвѣ, и довольно трудно пока предсказать, на чемъ въ концѣ концовъ мыслитель остановится. Во всякомъ случаѣ мы имѣемъ здѣсь предъ собою не окончательно сложившуюся систему, но систему, такъ сказать, въ періодѣ становленія, — переходную.

Это принципіальное колебаніе мысли дурно отразилось на всей вообще системѣ и—прежде всего — на ея основномъ характерѣ. Если бы начать провѣрять ее по тому масштабу, который такъ удачно указанъ самимъ Паульсеномъ [1]), если-бы т. е. разсмотрѣть, насколько „уютно и спокойно“ сталъ бы чувствовать себя нашъ духъ въ мірѣ, построенномъ по его плану: то, конечно, многое и притомъ существенно пришлось-бы въ этомъ планѣ измѣнять. Міръ, въ которомъ нѣтъ ничего самостоятельнаго, кромѣ единой пантеистической субстанціи, едва-ли удовлетворитъ „законнымъ потребностямъ“, проникнутой идеаломъ, фантазіи, едва-ли будетъ признанъ желаннымъ „отечествомъ духа“. Едва-ли также, кто-либо искренно и спокойно приметъ столь настойчиво рекомендуемый Паульсеномъ, по примѣру новокантіанскихъ теологовъ, дуализмъ вѣры и разума, головы и сердца. Во всѣхъ этихъ несообразностяхъ сказался роковой для нѣмецкой мысли гнетъ надъ нею вѣковыхъ пантеистическихъ традицій, которыя, какъ мы это наглядно видимъ на примѣрѣ самого Паульсена, могутъ порабощать даже недюжинные умы и искажать самыя здравыя природныя стремленія. Возвышенныя рѣчи Паульсена о руководящей

[1]) См. выше, стр. 36.

силѣ практическаго идеала, прерывающія порой схоластическое изложеніе системы, оказали очень мало вліянія на его собственное міросозерцаніе и почти безслѣдно тонутъ въ традиціонномъ пантеизмѣ, характеромъ котораго окрашена вся система. При этомъ, конечно, оказались неизбѣжными и возраженія теизму,—не отличающіяся, впрочемъ, какъ это легко видѣть съ перваго взгляда, ни новизною, ни основательностію.

Помимо этой роковой для Паульсена, какъ и для всякаго вѣрнаго сына „народа мыслителей“, борьбы противъ теизма, его система волюнтаристическаго идеализма, впрочемъ, выгодно выдѣляется на общемъ фонѣ мрачныхъ современныхъ пантеистическихъ, механическихъ и полускептическихъ („критическая философія“) доктринъ. Его попытка разъяснить, что въ мірѣ, не смотря на его кажущуюся непроницаемость и косность, есть сторона, открытая вліянію на него высшей Воли,—сторона внутренняя, сфера дѣйствія и вступленія въ міровой процессъ абсолютныхъ началъ и законовъ,—эта попытка, при всѣхъ крайностяхъ и увлеченіяхъ, съ которыми связано у Паульсена ея проведеніе, не можетъ остаться безслѣдною для его слушателей, не можетъ не сообщить ихъ мышленію интереса къ вѣчному вопросу о Первопричинѣ и ея отношеніяхъ къ міровой жизни. А замѣчательное заключеніе курса, по которому „познаніе *нашего* міра есть лишь начальная ступень познанія, оріентировка въ познаніи *дѣйствительности вообще*“,—заключеніе, сквозь слова котораго, кажется, просвѣчиваетъ исповѣданіе вѣры въ личное безсмертіе, ясно не выраженное, повидимому, лишь потому, что оно не мирится съ основнымъ характеромъ системы,—это заключеніе, какъ ни сдержанно оно формулировано, оставило, конечно, у слушателей неизгладимое впечатлѣніе, что, по убѣжденію почтеннаго профессора, „наша дѣйствительность не вся дѣйствительность“ и что, слѣдовательно, къ догматическому скептицизму, отрицающему потусторонній міръ, слѣдуетъ относиться, по меньшей мѣрѣ, съ осторожностію. Въ виду этого приходится вдвойнѣ сожалѣть, что, слѣдуя нѣмецкому обыкновенію обобщать и все сводить, такъ сказать, къ одному знаменателю, Паульсенъ ограничился лишь указаніемъ на то, что у человѣка есть *общаго* съ суще-

ствами, стоящими ниже его, но не счелъ своимъ дѣломъ выяснить, что у него есть *особеннаго,* специфически человѣческаго. Характеризующее наше время пристрастіе къ парадоксамъ и оригинальничанію, въ связи съ только что указанною общею односторонностію нѣмецкаго мышленія, заставило Паульсена развить съ бо́льшею, чѣмъ слѣдовало, подробностію спорную и *не допускающую строгой провѣрки* гипотезу одушевленія всей природы и выступить апологетомъ пресловутаго гилозоизма, но закрыло ему глаза на тотъ *безспорный фактъ*, что одушевленіе одушевленію рознь, что „внутреннее начало", напримѣръ, выписаннаго морозомъ на оконномъ стеклѣ узора совсѣмъ не то, что внутреннее начало, одушевляющее человѣка, и что даже „психика" животнаго *генерически* отлична отъ души человѣка. А вѣдь эта поправка могла-бы внести существенное измѣненіе во всѣ важнѣйшіе пункты его системы, могла-бы, напримѣръ, не допустить его до равнодушнаго отказа отъ субстанціональности человѣческой души.

Мы вовсе не думаемъ, чтобы сдѣланными нами замѣчаніями исчерпывалась вся критика системы Паульсена. Но чтобы представить болѣе или менѣе подробную и обстоятельную оцѣнку всѣхъ ея существенныхъ пунктовъ, для этого нужно-бы было занять ея разборомъ гораздо болѣе мѣста, чѣмъ сколько заняло ея изложеніе. Поэтому, оставляя за собою право возвращаться къ оцѣнкѣ взглядовъ Паульсена на частные философскіе вопросы и идеи (особенно его взглядовъ, напримѣръ, на цѣлесообразность, причинность, на объективность нашего познанія о внѣшнемъ мірѣ и др. под.) въ дальнѣйшихъ частяхъ нашего изслѣдованія (въ „Теоріи познанія"), мы ограничимся на этотъ разъ, кромѣ сдѣланныхъ замѣчаній о его системѣ, какъ о *Системѣ метафизики,* разборомъ ея лишь какъ курса *Введенія въ философію.* Итакъ выполняетъ-ли курсъ Паульсена это послѣднее свое назначеніе,—даетъ-ли отчетливое понятіе о философіи, ея составѣ и границахъ?

Паульсенъ, какъ и другіе представители такъ называемой научной философіи, опредѣляетъ философію, какъ „совокупность всего научнаго познанія", или какъ „единство спеціальныхъ наукъ въ ихъ самомъ общемъ элементѣ". Можно-ли назвать такое пониманіе философіи состоятель-

нымъ? Намъ кажется, что противъ него можно сдѣлать нѣсколько нелишенныхъ силы возраженій [1]).

а) Вопервыхъ, возможенъ ли требуемый этимъ взглядомъ научный универсализмъ или энциклопедизмъ *субъективно?* Философія,—говорятъ,—должна свести къ единству существенное содержаніе всѣхъ наукъ, объединить въ одной системѣ всѣ ихъ принципы. Но извѣстно, что пониманіе высшихъ принциповъ или началъ той или другой спеціальной науки есть весьма трудное дѣло, которое по силамъ только компетентному спеціалисту, основательно знакомому со всѣми деталями своей науки. И чѣмъ больше спеціализируется знаніе, тѣмъ смѣшнѣе становятся претензіи на компетентность во всѣхъ научныхъ сферахъ. Людей съ подобными претензіями справедливо называютъ диллетантами, которые „знаютъ все и въ то же время ничего“,—все поверхностно и ничего основательно. Приглашать философа къ подобному поверхностному энциклопедизму значитъ дѣлать изъ диллетантизма профессію,—заставлять его вмѣшиваться туда, гдѣ онъ можетъ вызвать къ себѣ только пренебреженіе и насмѣшку. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь не по силамъ одному человѣку сегодня выступать, напр., въ роли спеціалиста-естествовѣда, завтра въ роли правовѣда или политико-экономиста, послѣ-завтра въ роли филолога или историка культуры и т. д. Конечно, и энциклопедическая образованность философа, и точность его свѣдѣній, и ихъ современность,—все это очень желательно; но чѣмъ дальше идетъ время, тѣмъ чаще приходится откладывать подобныя желанія въ область *pia desideria.* И едвали благоразумно дѣлать изъ того, чему суждено оставаться въ большинствѣ случаевъ простымъ pium desiderium,—conditio sine qua non философіи. Въ извиненіе этого несоотвѣтствія между универсалистическими стремленіями философіи, съ одной сто-

---

[1]) При оцѣнкѣ взглядовъ Паульсена на задачи философіи, какъ универсальной науки, мы принимаемъ въ соображеніе такъ-же и его сужденія объ этомъ предметѣ, высказанныя въ статьѣ: Ueber das Verhältniss der Philosophie zur Wissenschaft (см. первую кн. журнала Vierteljahrschift fur wissenschaftliche Philosophie, S. 15 und f.),—равно какъ и взглядъ другихъ представителей такъ называемой „научной философіи“ (свѣдѣнія объ нихъ можно найти въ монографіяхъ г. *Лесевича:* „Письма о научной философіи“. СПБ. 1878 и—„Что такое научная философія?“. СПБ. 1891).

роны, и наличными силами отдѣльныхъ философовъ, съ другой, Паульсенъ указываетъ на принципъ раздѣленія труда: не необходимо,—разсуждаетъ онъ, — чтобы каждый философъ уже фактически обладалъ универсальнымъ знаніемъ; достаточно, если онъ понимаетъ универсальныя задачи философіи и по мѣрѣ силъ стремится къ ихъ осуществленію въ своей собственной спеціальной области. Можно-бы было признать за этимъ доводомъ силу, но лишь при одномъ условіи,—еслибы оказалось, что у Паульсена или у другихъ представителей научной философіи дѣйствительно ясно руководящее понятіе о задачахъ ихъ универсальной науки. Въ этомъ, однако, какъ сейчасъ увидимъ, позволительно усумниться.

б) Допустимъ, что въ нѣкоторыхъ исключительныхъ случаяхъ научный универсализмъ субъективно возможенъ: достаточно ли, однако, одного этого условія, чтобы стать философомъ? Достаточно ли *съ объективной стороны* простаго объединенія или обобщенія результатовъ спеціальныхъ наукъ для образованія на ихъ почвѣ философіи? Сомнительно. Въ самомъ дѣлѣ, тѣ признаки, которыми въ данномъ случаѣ хотятъ отличить философію отъ спеціальныхъ наукъ, представляютъ слишкомъ подвижную и условную грань между первою и послѣдними. Начнемъ съ того, что, какъ признаютъ и сами сторонники разсматриваемаго взгляда, характерное для философіи стремленіе къ единству, въ большей или меньшей степени принадлежитъ и спеціальнымъ наукамъ, такъ что, по ихъ собственному разъясненію, всякая специальная наука, вводящая свое относительно общее понятіе въ связь съ подобными же понятіями другихъ наукъ и тѣмъ самымъ служащая выработкѣ наивысшаго, т. е. философскаго понятія, — всякая наука, при такомъ условіи, получаетъ значеніе науки философской. Сколько-же,—спрашивается,—при такомъ условіи можетъ быть философскихъ наукъ? Очевидно, столько-же, сколько всѣхъ вообще наукъ: каждая наука при извѣстномъ условіи, можетъ быть философскою. Во что-же превращается философія?—Подобнымъ-же характеромъ отличается и другое, вводимое представителями научной философіи, для отличенія философіи отъ спеціальныхъ наукъ, понятіе,—понятіе сравнительно бо̀льшей общности и отвлеченности ея содержанія; какъ и въ первомъ

случаѣ, здѣсь, очевидно, можно говорить лишь о степенномъ или количественномъ различіи между философіею и спеціальными науками. Далѣе, съ разсматриваемой точки зрѣнія философія не можетъ имѣть собственныхъ устоевъ, собственныхъ основъ, самостоятельности. Когда слушаешь разъясненія представителей научной философіи, можно подумать, будто съ ихъ точки зрѣнія философія имѣетъ такую-же задачу, какъ, напр., Академія наукъ, — задачу предохранять представителей спеціальнаго знанія отъ односторонности и содѣйствовать научному обмѣну между различными спеціалистами: только она,—говорятъ,—какъ наука, принимающая во вниманіе всѣ стороны дѣйствительности, способна указать каждой спеціальной наукѣ ея мѣсто въ ряду другихъ, внести въ каждую науку тотъ универсальный элементъ, благодаря которому каждая наука становится членомъ, необходимою частью единаго міропониманія. Но какъ можетъ философія обнаруживать такое вліяніе на спеціальныя науки, когда сама она, съ разсматриваемой точки зрѣнія, существуетъ лишь благодаря спеціальнымъ наукамъ, безусловно отъ нихъ зависитъ, идетъ въ своемъ развитіи за ними, питается ихъ соками, представляя изъ себя развѣ не много болѣе ихъ простой суммы. При такомъ условіи ея объединяющая, организаторская или направляющая роль является, очевидно, довольно сомнительною, такъ какъ у самой философіи не оказывается собственныхъ устоевъ,— собственнаго принципа, который бы давалъ философу возможность дѣлать выборъ между спеціальными знаніями, такъ что, вслѣдствіе этого, философъ какъ бы теряется въ спеціалистѣ и философія разсѣевается въ спеціальныхъ наукахъ. Правда, указаннымъ путемъ можетъ быть достигнуто единство, но единство внѣшнее, механическое. Чтобы оно было единствомъ органическимъ, нуженъ *руководящій принципъ*, начало объединенія. Но его-то именно и нѣтъ у представителей научной философіи. Вотъ почему даже и у нихъ самихъ претензіи на объединяющую и руководящую роль философіи сводятся почти къ совершенному нулю: они ограничиваются лишь призывомъ къ объединенію наукъ, а сами не предлагаютъ собственныхъ опытовъ такого объединенія. Обыкновенно они разрабатываютъ отдѣльныя философскія дисциплины (логику, этику, психологію и т. д.),

а въ тѣхъ немногихъ случаяхъ, когда они выступаютъ въ роли объединителей, ихъ системы слишкомъ напоминаютъ построенія прежняго типа, какъ это мы ясно видимъ на системѣ самаго Паульсена.

Итакъ, мы не можемъ признать предложенное проф. Паульсеномъ опредѣленіе философіи ни основательнымъ, ни даже отчетливымъ. Столь же неотчетливо у него и опредѣленіе состава и границъ философіи. Въ рѣшеніи этого вопроса онъ становится на традиціонную почву. Конечно, это очень удобный пріемъ. Но, вопервыхъ, при чемъ же въ такомъ случаѣ остается его собственное опредѣленіе философіи? Во-вторыхъ, почему изъ всѣхъ традиціонныхъ наукъ онъ останавливается только на метафизикѣ? Въ-третьихъ, почему опять таки вопреки установившемуся обыкновенію, проблемами онтологическою, космологическою и гносеологическою онъ опредѣляетъ составъ *философіи*, а не *метафизики*, или, по крайней мѣрѣ, почему, по какому праву употребляетъ эти послѣдніе термины, какъ взаимозамѣнимые? Разъ онъ сталъ на традиціонную точку зрѣнія, съ его стороны все это было, конечно, непослѣдовательно. Что касается теперь только-что указанныхъ метафизическихъ проблемъ, то нельзя не признать, что перечень основныхъ способовъ ихъ рѣшенія, особенно если мы примемъ во вниманіе хаотическое состояніе этихъ вопросовъ въ историко-философской литературѣ, сдѣланъ вполнѣ удовлетворительно, а иногда даже прямо мастерски. Можно бы было указать иногда въ этихъ перечняхъ, какъ мы это замѣчали и раньше, пробѣлы; но они вполнѣ могутъ быть оправданы педагогическими задачами курса: онъ имѣлъ въ виду, конечно, *ориентировать* слушателей въ философскихъ проблемахъ, а не *запутать* въ нихъ.

Въ заключеніе два слова о значеніи Паульсена—для нашей русской философіи. У насъ былъ высказанъ на него взглядъ, какъ на главнаго выразителя идеи научной философіи и непримиримаго противника философіи метафизической. „Изъ того, что Паульсенъ употребляетъ слово метафизика, ошибочно было-бы заключать,—писалъ г. Лесевичъ въ своихъ „письмахъ о научной философіи“ [1]),—что онъ отстаиваетъ метафизику въ смыслѣ умозрительной или спекулятивной

[1]) Стр. 113.

философіи, т.—е. въ томъ смыслѣ, въ какомъ она отвергается позитивною школою и въ какомъ, обыкновенно, принимается въ нашей литературѣ. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ *Паульсенъ метафизику вполнѣ и рѣшительно отвергаетъ*“ (?). Кто ознакомился съ нашимъ изложеніемъ курса Паульсена, тотъ не будетъ, конечно, раздѣлять только что приведеннаго взгляда. Напоминаемъ объ этомъ потому, что не считать талантливаго и ученаго Паульсена въ числѣ противниковъ традиціонной метафизики для юной русской философской мысли будетъ далеко не безполезно.

II.

Исторія философіи.

Когда запасъ идей, заложенныхъ въ основу той или другой эпохи въ исторіи умственнаго развитія человѣчества, исчерпанъ; когда, вслѣдствіе этого, оригинальная продуктивность падаетъ, и умъ, переставъ удовлетворяться своими собственными построеніями, не находитъ, однако, и новыхъ путей: тогда ничего другаго не остается, какъ возвратиться къ прошлому. Изжившая свой жизненный принципъ, мельчающая и повторяющаяся мысль, какъ старецъ, начинаетъ теперь жить главнымъ образомъ въ пережитомъ, какъ-бы стремясь заглушить воспоминаніемъ о былой отвагѣ и свѣжести горькое сознаніе своего наличнаго старческаго безсилія. Вотъ почему въ эпохи упадка оригинальной и самостоятельной философской мысли обыкновенно пробуждается любовь къ разработкѣ ея прошлой исторіи: такъ было въ періодъ упадка классической философіи,—въ періодъ развитія въ Александріи односторонней, мелочной историко-филологической учености, обратившейся къ усиленному собиранію и комментированію историко-литературныхъ памятниковъ прошлаго; такъ обстоитъ дѣло и нынѣ, въ современной Германіи. Куно-Фишеръ и Целлеръ, Гармсъ и Виндельбандъ, Прантль и Дильсъ, Брашъ, Эрдманъ и Фалькенбергъ, Дюрингъ и Ланге, Швеглеръ-Кеберъ

и Ибервегъ-Гейнце,—эти, столь извѣстныя занимающимся философіею, имена ея историковъ, не говоря уже о величинахъ втораго порядка, въ родѣ, наприм., Винценца Кнауера или баадерьянца Рабуса: вотъ что выступаетъ прежде всего въ нашемъ сознаніи, когда мы говоримъ о „философіи въ современной Германіи“, и вотъ чѣмъ, не смотря на упадокъ въ ней оригинальной продуктивности, она все еще продолжаетъ удерживать въ своихъ рукахъ философскую гегемонію. Конечно, подвести итоги прошлому, привести въ возможную ясность запасъ нажитыхъ умственныхъ сокровищъ время отъ времени полезно, и періодическое оживленіе разработки Исторіи Философіи несомнѣнно имѣетъ весьма благотворное вліяніе на направленіе дальнѣйшаго развитія философской мысли. Но все-же это—не сама философія, но лишь временный суррогатъ ея: Исторія Философіи есть, такъ сказать, лишь ораторъ у гроба умершей, отошедшей въ область прошлаго, мысли, который, притомъ, далеко не всегда задается дидактическою цѣлью опредѣлить, можно-ли идти дальше въ томъ-же направленіи или уже пришла пора покинуть невѣрныя, сбивчивыя и перепутанныя стези отцевъ.

Исторія Философіи, какъ и всякая другая исторія,—какъ исторія политической жизни, культуры, права и т. д.,—понимается и пишется троякимъ способомъ. Или выставляютъ на первый планъ *личную инициативу* выдающихся дѣятелей, фигуры которыхъ въ такомъ случаѣ набрасываются во весь ростъ, такъ что заслоняютъ собою всю историческую перспективу, и мы почти не видимъ за ними никакихъ вспомогательныхъ факторовъ, никакихъ мелкихъ историческихъ вліяній, никакихъ побочныхъ теченій (обработка исторіи *хроникальная*). Или, наоборотъ, на первый планъ выдвигается такъ называется „надъ-органическая (культурная) *среда*“, въ частности, въ нашемъ случаѣ—литературно-философскія традиціи или подражательныя повторенія, такъ что личность со степени самостоятельнаго историческаго агента низводится до простаго орудія историческаго фатума, безусловно подчиняющаго себѣ личную инициативу и личное творчество, вслѣдствіе чего историческій процессъ является какимъ-то безличнымъ саморазвитіемъ (обработка *прагматическая*, которая въ настоящее время скло-

няется все болѣе и болѣе къ переходу въ механическій эволюціонизмъ). Или, наконецъ, оба эти крайнихъ пониманія исторіи объединяются, „возводятся къ синтезу“, и историческій процессъ истолковывается, какъ результатъ „интерференціи“ перекрестныхъ вліяній на великихъ людей, которые переработываютъ эти вліянія по своимъ индивидуальнымъ законамъ, такъ что являются подлиннымъ источникомъ всякой исторической „инновації“, хотя въ свою очередь и сами эти передовыя личности суть лишь наиболѣе типичное выраженіе нѣкотораго міроваго принципа, нѣкоторой управляющей историческимъ процессомъ идеи (обработка исторіи *философская*). Первое пониманіе исторіи было господствующимъ въ прошломъ столѣтіи; второе— въ началѣ текущаго; третье преобладаетъ въ наше время и особенно въ Германіи. Вслѣдъ за Куно-Фишеромъ, который, по мѣткому выраженію одного историка новой мысли, „страдалъ искушеніемъ простоты и ясности“ и, вслѣдствіе постояннаго стремленія выводить послѣдующее изъ предыдущаго, нерѣдко отступалъ въ своей знаменитой „Исторіи философіи“ отъ исторической правды, — вслѣдъ за этимъ талантливымъ историкомъ выступилъ рядъ подражателей, которые, въ мѣру своего таланта и своихъ познаній, продолжаютъ тоже дѣло философскаго возсозданія исторіи философіи. Само собою понятно, что при этомъ основной руководящій принципъ долженъ былъ оказаться въ полномъ согласіи съ общею тенденціею современной нѣмецкой философіи. И такъ какъ такою тенденіею, какъ это видно отчасти уже и изъ вышеизложеннаго курса Паульсена, служитъ стремленіе свести причинно-механическое и теистическо-телеологическое пониманіе міроваго процесса къ „высшему синтезу“ (?) въ понятіи *логической необходимости:* то и въ построеніи исторіи философіи руководящею идеею оказывается та же логическая необходимость.

Это вѣяніе не могло, конечно, не отразиться и на университетской постановкѣ Исторіи Философіи. И дѣйствительно, его можно было ясно прослѣдить въ одномъ изъ двухъ читанныхъ въ зимній семестръ $189^1/_2$ уч. года курсовъ общей исторіи философіи—въ курсѣ Эббингауза [1]), а

[1]) Одинъ изъ редакторовъ журнала Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane (другой—Arthur König). — Его докторская дис-

отчасти и въ другомъ — въ курсѣ Целлера. Мы не станемъ, однако, входить въ ближайшее изслѣдованіе этой стороны дѣла: въ общемъ выгоды и невыгоды философской обработки исторіи философіи понятны сами собою; детальное-же изслѣдованіе вліянія такого пріема на постановку тѣхъ или другихъ частныхъ историко-философскихъ проблемъ есть слишкомъ сложная задача, чтобы ея можно было касаться мимоходомъ. Не входя поэтому въ оцѣнку упомянутыхъ курсовъ съ объективно-научной точки зрѣнія, ограничусь лишь ихъ характеристикой ad hominem, — со стороны ихъ пригодности для аудиторіи, съ точки зрѣнія педагогической.

Целлеръ и Эббингаузъ,—многоученый авторъ всемірно-извѣстныхъ трудовъ и молодой, ничѣмъ серьезнымъ пока себя не заявившій, профессоръ о которомъ впервые узнаешь чуть не въ стѣнахъ университета, — какая рѣзкая противоположность! И однако Эббингаузъ пользовался не только не меньшимъ, но гораздо большимъ успѣхомъ, чѣмъ Целлеръ. Причина этого заключалась въ различіи способовъ *изложенія* обоихъ курсовъ. Излагать исторію философіи, какъ и всякую другую исторію, можно двоякимъ способомъ: можно или *слушателей* вводить въ общество мыслителей, уже сошедшихъ съ исторической сцены, живущихъ своими, чуждыми намъ, понятіями, говорящихъ своею архаическою рѣчью; или, наоборотъ, можно этихъ *послѣднихъ* вводить въ наше, современное намъ общество, и заставлять ихъ выражать свои мысли въ нашихъ понятіяхъ и терминахъ. Перваго пріема держался Целлеръ, который часто прерывалъ свое изложеніе философіи (особенно древней) словами самихъ философовъ, приводимыми въ греческомъ или латинскомъ подлинникѣ; второму слѣдовалъ Эббингаузъ, который давалъ своимъ слушателямъ философскія идеи уже послѣ того, какъ провелъ ихъ чрезъ свое собственное сознаніе и выразилъ всѣмъ доступною рѣчью. Интересъ къ курсу Целлера ослабѣвалъ прямо пропорціонально пред-

---

сертація (Ueber d. hartmannsche Phil. des Unbewussten, 1873), какъ и большинство нѣмецкихъ диссертацій, незначительна. Но его позднѣйшій трудъ (Ueber d. Gedachsniss, 1885) цитуется и цѣнится. Другихъ работъ его, если только онѣ существуютъ, мы не знаемъ.

ставлявшейся въ немъ для слушателей трудности входить въ кругъ чуждыхъ имъ понятій и разумѣть чуждую имъ рѣчь. Все это, конечно, вполнѣ естественно и понятно, и жаль, что почтенный профессоръ предполагалъ въ своей аудиторіи серьезности и интереса къ документальному изложенію науки больше, чѣмъ сколько она представляла. Онъ думалъ, очевидно, что студенты одушевлены все тѣми-же серьезными и возвышенными стремленіями, которыми и самъ онъ жилъ, когда былъ на ихъ мѣстѣ; но tempora mutantur и при томъ быстрѣе, чѣмъ мы обыкновенно думаемъ [1]). Во всякомъ случаѣ судьба разсматриваемыхъ курсовъ служитъ краснорѣчивымъ напоминаніемъ о томъ, что обработка предмета для *печати* и для *живой аудиторіи* два совершенно различныхъ дѣла, и что характеръ лекцій всегда и въ значительной мѣрѣ долженъ опредѣляться запросами аудиторіи, если только лекторъ не хочетъ, чтобы его слова были простымъ біеніемъ воздуха.

Уже зарапѣе можно было ожидать, что, начавъ курсъ исторіи философіи Ѳалесомъ, Целлеръ и Эббингаузъ не могли довести его вплоть до нашихъ дней. И дѣйствительно, оба они оборвали свое изложеніе на идеалистической философіи (на Шеллингѣ), не коснувшись такимъ образомъ самыхъ интересныхъ т.-е. современныхъ теченій филофской мысли. Къ счастью этотъ недостатокъ былъ восполненъ пр.-доцентомъ Дёрингомъ, который прочелъ самостоятельный курсъ (два часа въ недѣлю), посвященный выясненію основныхъ направленій современной нѣмецкой философіи. Мы считаемъ необходимымъ изложить здѣсь въ общихъ чертахъ содержаніе лекцій Дёринга не только потому, что къ этому обязываетъ насъ задача нашего очерка, посвященнаго выясненію именно *современнаго* положенія философіи въ Герма-

---

[1]) Въ аудиторіи, гдѣ читалъ Целлеръ, на одной изъ партъ мы прочли: hier ist sofort das Schlafzimmer zu vermiethen (сдается спальня — тотчасъ!) Такъ какъ въ этой аудиторіи, кромѣ Целлера, читали лекціи такіе профессора, на чтеніяхъ которыхъ Schlafzimmer не нужна (напр, популярный Гарнакъ) и такъ какъ, съ другой стороны, монотонная дикція Целлера, — говоримъ объ этомъ по собственному опыту, — дѣйствительно располагала ко сну: то мы отнесли эту „искру нѣмецкаго остроумія“ къ Целлеру и думаемъ, что на достаточномъ основаніи. Какъ видно, habent sua fata не только libelli, но - и professores!

ніи, но и потому, что этотъ маленькій курсъ и самъ по себѣ представляетъ не малый интересъ. Это не просто исторія, но вмѣстѣ и *критика* основныхъ направленій новой нѣмецкой философіи. Съ острою, рѣжущею силою мысли, напоминающею анализы древнихъ элеатовъ, почтенный историкъ вскрывалъ предъ своими слушателями прихотливо переплетенныя нити новой философской мысли и обнаруживалъ, что она, повидимому, все еще недостаточно отчетливо сознаетъ, туда-ли идетъ, куда должна идти. Вотъ почему этотъ очеркъ исторіи новой нѣмецкой философіи для ознакомленія съ ея современнымъ положеніемъ, по нашему мнѣнію, вдвойнѣ полезенъ,—и какъ исторія теченій новой философіи и какъ ихъ мѣткая критика. Итакъ, попытаюсь прослѣдить и кратко характеризовать

Основныя направленія современной нѣмецкой философіи по лекціямъ пр.-доцента Деринга [1]).

Дёрингъ различаетъ въ современной нѣмецкой философіи прежде всего два общихъ теченія: одно съ преобладающимъ догматическимъ характеромъ, другое—съ характеромъ скептическимъ или полускептическимъ (новокантіанцы и критицисты). Послѣднему, впрочемъ, онъ удѣлилъ сравнительно

---

[1]) Августъ Дерингъ (род. въ Эльберфельдѣ въ 1834 г.); изучалъ теологію; былъ въ продолженіе года еванг. Geistlicher; потомъ учителемъ и директоромъ гимназіи въ Дортмундѣ (1861—83); въ 1885 г. абилитировался въ Берлинскомъ унив., гдѣ читаетъ философію — различные курсы: Исторію философію, теорію познанія, эстетику и др. Изъ его сочиненій наиболѣе значительны: *Ueber den Begriff der Philosophie* (1878), *Grundzuge der allgemeinen Logik* (1-er Theil, 1880 — одна часть только и явилась) и—особенно *Philosophische Güterlehre* (1888). Сверхъ того онъ много работалъ и работаетъ въ различныхъ період. изданіяхъ (особенно въ Vierteljahrschriff fus wissensch. Philosophie, въ Archiv fur Geschichte der Philos. и въ Litterarischer Zentralblatt). Вообще это—большой труженикъ, острый критикъ и плодовитый писатель не безъ оригинальныхъ идей. Выясненію его собственныхъ положительныхъ взглядовъ будетъ посвѣщено нѣсколько страницъ ниже (гл. V—Parerga и Paralipomena).—При изложеніи курса Дёринга мы опускаемъ всѣ: хронологическія, фактическія и иныя подробности (такъ какъ ихъ можно найти въ любой Исторіи философіи—напр. у Ибервега-Гейнце и Ланге, русск. переводъ) и отмѣчаемъ лишь существенное или своеобразное.

мало вниманія; но за то нѣтъ полнѣе сосредоточилъ его на первомъ—на системахъ догматическихъ. Ихъ въ свою очередь онъ подраздѣлилъ на два большихъ класса: *панпсихизмъ* и *панфизизмъ*, при чемъ въ каждомъ классѣ снова отмѣтилъ два момента или двѣ фазы—первоначальную и подновленную. Въ первоначальномъ панпсихизмѣ далѣе, онъ различилъ три основныхъ формы: *панлогизмъ* (Гегель), *пантелизмъ* (Шопенгауеръ) и *панэстетицизмъ* (Лотце). Въ позднѣйшей фазѣ панпсихизма — двѣ формы: одна съ антихристіанскою окраскою (Гартманъ), другая съ наклономъ къ Христіанству или, по крайней мѣрѣ, къ религіи вообще (Вундтъ). Наконецъ, въ позднѣйшей фазѣ панфизизма онъ такъ-же различилъ двѣ основныхъ формы: гилозоизмъ (Кцольбе-Геккель) и дуализмъ (Дюрингъ). Такавы основныя, относительно-самостоятельныя, теченія или типы современной философіи въ Германіи. Перейдемъ къ ихъ ближайшему опредѣленію и характеристикѣ.

1. Пантелизмъ Шопенгауера.

Внѣшнимъ поводомъ начинать изложеніе направленій современной философіи съ пантелизма для нашего историка послужилъ столѣтній юбилей Шопенгауера (1888, II. $^{10}/_{22}$), который привлекъ къ нему всеобщее вниманіе, далъ толчекъ къ переизданію и изученію его сочиненій и такимъ образомъ сдѣлалъ философію Шопенгауера въ данную минуту самою популярною. Но и независимо отъ этого есть достаточныя внутреннія основанія начинать исторію новѣйшей мысли прямо съ пантелизма, минуя панлогизмъ. Правда, Шопенгауеръ началъ свою литературно-философскую дѣятельность еще со втораго десятилѣтія нашего вѣка; но его сочиненія сдѣлались извѣстными и распространились во вторую треть его; вліяніе-же ихъ сказалось лишь во второй половинѣ столѣтія. Вотъ почему пантелизмъ — направленіе въ полномъ смыслѣ современное, тогда какъ панлогизмъ уже отошелъ въ область исторіи.—Точка зрѣнія Шопенгауера должна быть названа пантелизмомъ потому, что для него воля есть первое извѣстное (volo ergo sum== sum substantia volens), основа всего и все. Пониманіе и

воспроизведеніе его философіи весьма затруднено тѣмъ обстоятельствомъ, что у него какъ-бы *три концентрическихъ круга идей*, соотвѣтствующихъ тремъ гносеологическимъ принципамъ, которые смѣнаютъ другъ друга какъ-бы случайно и примѣняются безъ должной критической осторожности. Натура глубоко интуитивная, проникнутая убѣжденіемъ, что кто не видитъ истины, тому ничѣмъ не поможешь (verum index sui et falsi) и, поэтому, до презрѣнія равнодушный ко всякимъ раціональнымъ и спекулятивнымъ доказательствамъ, онъ, однако, съ этой интуитивистической (волюнтаристической) точки зрѣнія непрестанно ниспадаетъ то на точку зрѣнія идеалистическаго субъективизма и скептицизма (къ Канту и Фихте), то даже на точку зрѣнія грубаго эмпиризма точныхъ наукъ. Отсюда у него рядъ противорѣчій: онъ часто повторяетъ, напримѣръ, идеалистическое положеніе „kein Object ohne Subject“ (нѣтъ объекта безъ субъекта) и сообразно съ этимъ смотритъ на нашъ организмъ, какъ на „являющуюся или утверждающую себя волю“, а внѣшній міръ понимаетъ совершенно идеалистически; но съ другой стороны и самые психическіе акты онъ считаетъ иногда лишь продуктомъ или проявленіемъ организма, т. е. спускается съ точки зрѣнія идеалистической на матеріалистическую. Воля у него слѣпа и поэтому раскрывается механически, необходимо,—„эвольвируетъ“ въ томъ-же самомъ смыслѣ, какъ и у позднѣйшихъ эволюціонистовъ; и, однако, рядомъ съ этимъ темнымъ и слѣпымъ началомъ Шопенгауеръ вводитъ въ свою систему платоновскія идеи, которыя играютъ въ ней какую-то непонятную и двусмысленную роль и т. д. и т. д. [1]).—Въ

---

[1]) Эти противорѣчія хорошо вскрыты въ тщательно и мастерски составленной монографіи *В. П. Преображенскаго:* „Очеркъ теоріи знанія Шопенгауера“ (см. въ первомъ выпускѣ „Трудовъ Моск. Психологическаго Общества“, стр. 147—178). Что система Шопенгауера не поддается будтобы „никакой логической гармонизаціи“ (178) — это, конечно, много сказано; но что она всеже остается „смѣсью разнообразныхъ теченій мысли“ — это неоспоримо и это прекрасно показано г. Преображенскимъ, особенно на одномъ наглядномъ примѣрѣ: „сначала Шоп употребляетъ раздѣльно кантовскіе термины Verstand, Vernunft и т. п., затѣмъ онъ объединяетъ ихъ въ одинъ Intellect; потомъ начинаетъ писать Intellect и ставить въ скобкахъ Gehirn; далѣе Gehirn и въ скобкахъ Intellect и наконецъ пишетъ

развитіи Шопенгауеровской философіи пессимизмъ предшествуетъ его идеализму и исторически (въ развитіи идей философа) и логически. Пессимизмъ есть руководящая идея всей системы, если только философскія воззрѣнія Шопенгауера можно назвать системою: міръ есть зло (этотъ тезисъ подтверждается эмпирически); слѣдоват., его принципомъ или источникомъ можетъ быть только слѣпая и ненасытная воля, неудержимое и неудовлетворимое, безсмысленное стремленіе. Въ этомъ истотковаиіи генезиса философіи Шопенгауера Дёрингъ сходится со всѣми тѣми историками и мыслителями, которые въ развитіи философской мысли усвояютъ преимущественное значеніе мотивамъ практическимъ, особенно—съ Рилемъ [1]). Служа подлиннымъ источникомъ философіи теоретической (метафизики), пессимизмъ съ другой стороны опредѣляетъ основныя черты и всей практической философіи Шопенгауера, такъ что онъ есть *подлинный центръ всѣхъ идей философа.*— Въ отрицательномъ пониманіи послѣдней цѣли жизни, т. е.

просто Gehirn - признакъ, что всѣ слѣды Канта исчезли" (стр. 174). — Ed, *Hartmann* въ своей юбилейной статьѣ о Шопенгауерѣ (Kritische Wanderungen durch d. Philosophie der Gegenwart, 1890, Ss. 26 -42) находитъ у него *шесть* различныхъ, стоящихъ между собою въ противорѣчіи, принциповъ или точекъ зрѣнія: „1. Человѣческій интеллектъ образовываетъ для себя свой субъективиый міръ явленій въ формахъ пространства, времени и причинности, каковой міръ внѣ субъекта не имѣетъ никакаго значенія *(субъективный идеализмъ)*. 2. Эта представляющая дѣятельность есть исключительно функція мозга *(матеріализмъ)*. 3. Мозгъ, ровно какъ и весь организмъ, часть котораго онъ составляетъ, есть продуктъ индивидуальной воли и точно такъ-же соотвѣтствуетъ ея (воли) стремленію къ знанію, какъ другія свойства организма — остальнымъ ея (воли) потребностямъ; Ansich (основа, суть) мозга и организма есть воля на низшихъ ступеняхъ объективаціи (силы природы), которую обращаетъ себѣ на службу высшая воля, воля индивидуальная *(телеологическій гилозоизмъ)*. 4. Отдѣльныя индивидуальныя воли на каждой ступени объективаціи суть реальныя сочетанія (Vervielfältigungen) идей соотвѣтствующей ступени, проявляющія свое родовое свойство во многихъ экземпляровъ *(индивидуалистическій плюрализмъ)*. 5. Вся совокупность идей есть объективація и экспликація единаго міроваго принципа и образуетъ идеальный универсъ *надъ* реальнымъ міромъ индивидуаціи *(объективный метафизическій идеализмъ)*. 6. Единый міровой принципъ есть абсолютная воля *(пантелистическій монизмъ)*". –Ss. 35—6.

[1]) Der philosophische Kriticismus etc., B. II, 2, S. 140.

во взглядѣ на нее, какъ на постепенное самоотреченіе, которое начинается забвеніемъ зла жизни въ *искусствѣ* и особенно въ *музыкѣ*, продолжается въ постепенно раскрывающемся, подъ вліяніемъ симпатіи и справедливости, пониманіи, что „наше я не—я, но нѣчто другое, ты", и оканчивается сознаніемъ, что истинная свобода отъ зла есть небытіе, нирвана, каковое сознаніе въ свою очередь развиваетъ „квіетивъ воли" (воздержаніе отъ дѣятельности) и потребность въ аскетизмѣ, — во всемъ этомъ у Шопенгауера много сходства, кромѣ буддизма, съ неоплатонизмомъ. Въ этомъ послѣднемъ сближеніи Дёрингъ, насколько намъ извѣстно, совершенно оригиналенъ.—Шопенгауерова философія имѣла и имѣетъ огромное вліяніе; но это вліяніе идетъ не въ глубину, а въ ширину, и держится не объективною прочностью его воззрѣній, а случайнымъ совпаденіемъ ихъ съ настроеніемъ эпохи, болѣзненно воспріимчивой ко злу и недовѣряющей цѣлительной силѣ Христіанства.

2. *Панфизизмъ Фейербаха, Молешотта, Карла Фохта и Бюхнера.*

Направленіе зародилось въ концѣ тридцатыхъ годовъ (39-й г. — годъ изданія книги Фейербара, возвѣщавшей о его разрывѣ съ Гегелемъ) и теперь уже замираетъ [1]). Сочиненія представителей панфизизма съ внѣшне-литературной стороны удовлетворительны, даже больше — прекрасны; но не глубоки. Мелочность, пристрастіе къ цитатамъ [2]), нагроможденіе ненужныхъ числовыхъ и фактиче-

---

[1]) Переходъ Фейербаха отъ абсолютнаго идеализма Гегеля къ матеріалистическому атеизму Дёрингъ объяснилъ такъ-же, какъ и у насъ объясняли его Ю. Ѳ. *Самаринъ* и В. Д. *Кудрявцевъ:* духовность первосубстанціи пантеистовъ есть духовность мнимая, такъ какъ она лишена самыхъ характеристическихъ чертъ духовности — сознанія и свободы; если откинуть этотъ ни къ чему ненужный и ничего не выражающій признакъ, то субстанція пантеистовъ превратится въ субстанцію матеріалистовъ т.-е. въ первоматерію; такъ Фейербахъ и поступилъ (см. „Правосл. Обозрѣніе", 1882 г., I, стр. 207, въ статьѣ В. Д. Кудрявцева: „атеизмъ").

[2]) Такъ, наприм., у Бюхнера надъ его сочиненіемъ „Матерія и Сила" выписано *десять* (!) девизовъ (Motto).

скихъ данныхъ, укрывательство за авторитетами, безъ вниманія къ ихъ достоинству, эклектизмъ и компиляція, при недостаткѣ систематической научной строгости и даже при нерѣдкихъ самопротиворѣчіяхъ,—все это производитъ невыгодное впечатлѣніе на серьезнаго читателя. Но, съ другой стороны, именно этими свойствами сочиненій панфизистовъ—матеріалистовъ объясняется ихъ успѣхъ у полулученой толпы и популярность.—Что касается, въ частности, передоваго борца матеріализма (панфизизма), Бюхнера, то это, по замѣчанію Дёринга, „совсѣмъ нефилософская голова“. Его произведенія не наука, но — эмпирико-философскія разсужденія диллетанта. Принципы сущаго (время, пространство, матерія и сила), по Бюхнеру, безконечны и „безсмертны“. Но понятіе безконечности взято у него далеко не во всей философской глубинѣ и разсматривается съ чисто внѣшней, количественной стороны („квантитативно“): онъ оперируетъ съ трилліонами, квардилліонами и т. д., и наивно воображаетъ, что рѣшилъ все о безконечномъ и вѣчномъ. Кантъ съ своими антиноміями для него не существуетъ. — Онъ допускаетъ безконечное множество атомовъ въ смыслѣ *физически* недѣлимыхъ частицъ вещества; но его ученіе объ атомахъ, и вообще о веществѣ, выражено крайне неопредѣленно и колебательно: атомы у него то простые, отъ вѣчности неизмѣнные, химически различные элементы вещества; то — сложены („вѣроятно“) изъ какого-нибудь тонкаго начала, напримѣръ, изъ эѳира. Ученія о динамическомъ атомизмѣ онъ не принимаетъ и не понимаетъ: оно для него слишкомъ тонко. Но онъ маскируетъ это и объявляетъ непонимаемую имъ теорію „продуктомъ ненаучной фантазіи“. Сила, т. е. вообще сила, „міровая сила“, есть нѣчто сложное: она состоитъ изъ другихъ частичныхъ силъ, которыя могутъ переходить „преобразовываться“ другъ въ друга. Но установка и перечень этихъ силъ у Бюхнера совершенно искусственны и произвольны, какъ и все вообще въ ученіи о силѣ. Сначала онъ объявилъ силу причиной движеніе; а когда появилась теорія кинетическаго движенія, стремящаяся исключить силу изъ объясненія движенія, онъ эклектически связалъ этотъ новый взглядъ со старымъ,—объявилъ, что движеніе есть

сущность силы, и сталъ употреблять оба эти термина, какъ синонимы. Отсюда новая путаница и новая неясность. Вообще,—и это очень характеристично для Бюхнера, — онъ „слѣдитъ за наукою“, прислушивается къ ней до жалкаго раболѣпства, и гордится своими „современными взглядами“. Но кромѣ некритическаго наслоенія теорій и непродуманныхъ сужденій въ различныхъ изданіяхъ его „Матеріи и Силы“ изъ этой погони за наукою ничего не выходитъ: въ свои совершенно матеріалистическіе по своей основѣ и сути взгляды мало по малу онъ вводитъ элементы сначала гилозоистическіе, а потомъ „психическіе“ — говоритъ объ „одушевленныхъ атомахъ“, а въ матеріи видитъ разомъ и вещество и духъ, лишь неодинаково проявляющійся сквозь внѣшнюю оболочку, что̀ зависитъ отъ ступени „развитія“ матеріи. Далѣе, колебаніе въ понятіи о матеріи и силѣ влечетъ за собою новое колебаніе по вопросу объ *отношеніи* матеріи и силы: онъ понимаетъ это отношеніе то монистически,—говоритъ о матеріи и силѣ, какъ о двухъ сторонахъ одного и того же, намъ неизвѣстнаго начала; то дуалистически—говоритъ о духѣ, какъ о чемъ-то самостоятельномъ, стоящемъ *подлѣ* вещества. Отношеніе мысли къ механическимъ процессамъ въ организмѣ (къ движенію) опредѣляется такъ же весьма нетвердо: мысль разсматривается то какъ другая *сторона* молекулярныхъ—мозговыхъ процессовъ, то какъ ихъ *продуктъ*. Человѣкъ отъ животнаго генерическ не отличается и произошелъ отъ послѣдняго (дарвинизмъ). Безсмертіе, свобода, вмѣняемость и т. д., съ этой точки зрѣнія, конечно, должны быть признаны „фикціями, некритически образованными въ донаучный періодъ“. Нравственность—продуктъ природы; главные факторы ея —наслѣдственность и воспитаніе. Въ этомъ, какъ и во всемъ остальномъ, много рѣшительныхъ заявленій, но мало критической осторожности и заботы о надлежащемъ научномъ обосновании и ясности этихъ заявленій. Вообще вся доктрина панфизизма есть конгломератъ необоснованныхъ, крайне непродуманныхъ и несогласованныхъ утвержденій.

3. Панэстетицизмъ Фехнера, Вайсе и Лотце.

Панэстетицизмъ выступилъ почти одновременно съ панфизизмомъ, не не только доселѣ не обнаруживаетъ признаковъ замиранія, какъ этотъ послѣдній, но напротивъ, насколько можно судить по отношенію къ нему современнаго мыслящаго сознанія, ему именно принадлежитъ будущность, хотя тѣ историческія формы, въ которыхъ онъ проявлялся доселѣ, требуютъ значительной переработки. Основаніемъ и источникомъ міроваго бытія въ немъ признается уже не разумъ, но — чувство или, точнѣе, Единое, блаженное въ своемъ чувствѣ, самоудовлетворенное, вседовольное. Идея (Гегель), равно какъ и воля (Шопенгауеръ) могутъ быть поняты пантеистически, какъ начала безличныя и безсознательныя; *но безсознательное чувство* есть такая же несообразность, какъ деревянное желѣзо: лично не переживаемое, не сознаваемое ни въ какой мѣрѣ, такъ сказать *нечувствуемое чувство* есть, очевидно, contradictico in adjecto. Слѣдовательно, міровое Начало есть начало личное. Въ немъ, какъ условіе полноты его блаженства, живетъ экспансивное „проникнутое энтузіазмомъ влеченіе“ осчастливать кого нибудь, — другія существа (Enthusiatstischer Trieb zur Beseligung), которое въ свою очередь предполагаетъ желаніе и силу создать ихъ, создать міръ. Словомъ, Богъ, какъ источникъ міровой жизни, съ этой точки зрѣнія, есть любовь въ собственномъ смыслѣ слова,— любовь, воззвавшая міръ къ жизни по единственному мотиву сдѣлать его участникомъ своихъ благъ. Это — оптимизмъ, но уже не холодный оптимизмъ панлогизма, но теплый и грѣющій оптимизмъ любящаго сердца. Точку зрѣнія панэстетизма выражаютъ главнымъ образомъ три мыслителя: Фехнеръ, Вайсе и Лотце.

По Фехнеру Богъ — міровая душа, міръ — Божіе тѣло, почему Богъ и знаетъ или, точнѣе, непосредственно сознаетъ міровую жизнь въ каждый данный моментъ, какъ свою собственную. Этотъ странно звучащій тезисъ, къ счастью, не проведенъ у Фехнера послѣдовательно. Его *чувство* и мотивы практическіе подсказали ему мысль о правдѣ теизма, который онъ и сдѣлалъ темою своихъ

работъ. Рѣшая, однако, спеціально-богословскіе вопросы безъ вниманія къ положительной догмѣ, онъ, какъ извѣстно, высказывалъ много фантастическихъ и чисто гадательныхъ соображеній (училъ наприм., объ апокатастасисѣ и пр.).

Задачею философіи Вайсе былъ синтезъ началъ спекулятивной философіи съ христіанскою догматикою, каковой синтезъ при желаніи сохранить особенности той и другой, конечно, не могъ вполнѣ удовлетворить ни спекулятивныхъ мыслителей, ни строгихъ христіанъ, — особенно послѣднихъ. Догматы о воплощеніи, о первородномъ грѣхѣ, о воскресеніи и т. д. — все это у него перетолковано съ точки зрѣнія на міръ, какъ на постепенно развивающееся, проходящее извѣстные періоды, цѣлое, причемъ въ міровой процессъ Божество вовлечено больше, чѣмъ допускаетъ теизмъ. Печать односторонняго интеллектуализма правой гегельянской на произведеніяхъ Вайсе довольно замѣтна и лишь отчасти умѣряется его эстетическими концепціями, подъ вліяніемъ которыхъ главнымъ образомъ и развиты имъ теистическіе моменты его философіи (наприм., ученіе о твореніи и т. д.).

Лотце взялъ свой основной принципъ изъ Фехнера — Вайсева эстетицизма и развилъ его при помощи Гербартовскаго плюрализма. Этими двумя чертами вполнѣ охватываются особенности его системы. Сочиненія Лотце, какъ извѣстно распадаются на двѣ большихъ группы: сочиненія спеціальныя (по медицинѣ, физіологіи и психологіи) и общефилософскія. Что касается этихъ послѣднихъ, то въ нихъ развита логически связная и законченная система идей, хотя и не всегда въ систематической формѣ. Нѣкоторыя части системы набросаны отрывочно и фрагментарно и изложены лишь конспектно (въ „диктатахъ“). Систему Лотце всего правильнѣе раздѣлить на три части, — на философію: а) теоретическую, б) практическую и в) религіозную.

а) Теоретическая философія слагается изъ теоріи познанія и метафизики, которая въ свою очередь подраздѣляется на онтологію, космологію и психологію. — Коренная особенность и вмѣстѣ недостатокъ теоріи познанія Лотце — субъективное отношеніе къ вопросу о познаніи: философъ спрашиваетъ не о томъ, что̀ есть въ дѣйствительности, но

лишь о томъ, что *можетъ и должно быть*—согласно съ нашими субъективными потребностями. Отсюда скептико-позитивистическая окраска его гносеологическихъ воззрѣній: „что такое сущее въ себѣ — неизвѣстно, но если имѣть въ виду, что оно *должно* соотвѣтствовать нашимъ потребностямъ и цѣлямъ нашей жизни, то, *вѣроятно,* оно таково“ — вотъ подлинный смыслъ его воззрѣній. Онъ сравниваетъ познаніе съ настройкою музыкальнаго инструмента: оно должно привести въ ясность и согласовать то, что уже дано, заложено въ нашей природѣ. Это очень рельефно обрисовываетъ его основную точку зрѣнія, но въ то же время указываетъ и самое больное мѣсто его философіи — ея субъективизмъ. „Знаніе возникаетъ изъ нашихъ потребностей и спеціально — потребностей интеллектуальныхъ, но его критерій—чувство (эстетическое и нравственное)“: отсюда у Лотце недостаточно внимательное отношеніе къ логическому методу и къ объективному обоснованію своихъ конценцій. — Въ пониманіи онтологіи Лотце держится традиціонныхъ взглядовъ: это есть ученіе о сущемъ или бытіи вообще. Бытіе же опредѣляется у него, какъ отношеніе (Inbeziehungstehen), элементы котораго понимаются въ смыслѣ монадъ Лейбница и Гербарта, хотя у Лотце нѣсколько иной исходный пунктъ и иные результаты. Совокупность сущаго, по Лотце, такъ же какъ по Лейбницу и Гербарту, есть единство во множествѣ, но это послѣднее понимается у него не столько квалитативно, какъ у названныхъ мыслителей, сколько квантитативно. Единое абсолютное стремится къ самоутвержденію и самосохраненію: отсюда совершающееся въ одномъ пунктѣ или въ одинъ моментъ должно повториться и въ другихъ пунктахъ, въ другіе моменты, вслѣдствіе чего именно и возникаетъ множественность. Единство сущаго, данное прежде множественнаго, — вотъ центральная мысль философіи Лотце, такъ что лейбнице-гербартовскій плюрализмъ, кажется, переходитъ у него въ спинозизмъ (наприм., онъ иногда выражается такъ „вещи — мысли Божественныя, порождаемыя имъ и въ насъ“). Вообще онтологія у Лотце изложена довольно нетвердо и колебательно; реализмъ наивнаго сознанія и идеализмъ въ смыслѣ Беркли, плюрализмъ и спинонизмъ — вотъ роковыя противополож-

ности, изъ которыхъ Лотце не могъ вполнѣ выбится. — Въ космологіи, какъ и въ признаніи плюрализма, Лотце, опять примыкаетъ къ Лейбницу. Какъ и этотъ послѣдній, онъ думаетъ, что пространство не существуетъ реально, но есть лишь наше понятіе или точнѣе, переводъ на нашъ субъективный языкъ инородныхъ отношеній между элементами сущаго. Очевидно, что этимъ своимъ субъективнымъ пониманіемъ пространства онъ становится въ противорѣчіе съ своею собственною, весьма цѣнною въ научномъ отношеніи и имѣвшею въ исторіи вопроса о пространствѣ большое значеніе, теорію „мѣстныхъ знаковъ“ (Localzeichen), которая мирится только съ реалистическимъ пониманіемъ пространства. Подобнымъ-же образомъ и время онъ разсматривалъ лишь какъ логическое отношеніе основанія и слѣдствія, какъ безвременную связь причины и дѣйствія. Движеніе, по Лотце, есть переходъ элементовъ сущаго изъ одного состоянія въ другое. Матерія — система отношеній между этими элементами. Міровое цѣлое не есть закопченное, совершенное существованіе, но нуждается въ развитіи, въ исторіи. Съ этой стороны философію Лотце не безъ основанія сближаютъ иногда съ дарвинизмомъ; но конечно между ними все же остается, не смотря на это внѣшнее сходство, громадная разница въ томъ, что у Лотце развитіе осуществляется телеологически, а у дарвинистовъ— механически. — Въ психологіи у Лотце замѣчается бо̀льшій наклонъ въ сторону Спинозы, чѣмъ Лейбница; душа не субстанція въ строгомъ, метафизическомъ смыслѣ, — субстанціональность въ собственномъ смыслѣ принадлежитъ только Богу, — хотя и можетъ быть называема субстанціею въ нѣкоторомъ условномъ смыслѣ, въ смыслѣ относительно самостоятельнаго проявленія или *дѣйствія* Божества. Этимъ разрѣшается уже и труднѣйшій въ раціональной психологіи вопросъ о происхожденіи душъ и именно въ томъ смыслѣ, что исключаются какъ теоріи творенія, рожденія, такъ и предсуществованія душъ. Въ нашей жизни можно услѣдить моменты непосредственнаго, болѣе или менѣе ощутимаго (смотря по обстоятельствамъ), вступленія Божества, такъ что она есть какъ бы мелодія съ паузами. Безсмертіе не есть вопросъ строго метафизическій: это — дѣло вѣры.

б) Практическая философія или наука о цѣнности бытія (Werthwissenschaft) есть самая характерная особенность системы Лотце. Къ сожалѣнію, она не развита съ желательною полнотою. Какъ въ философіи теоретической надъ науками о природѣ (космологія) и духѣ (психологія) возвышается, чрезъ объединяющую ихъ въ нѣкоторомъ общемъ имъ обѣимъ моментѣ онтологію, одна общая теоретическая наука — метафизика: такъ и въ практической философіи надъ науками о цѣнномъ въ мірѣ объективномъ (эстетика) и субъективномъ или долженствующемъ быть (этика) возвышается посредствомъ науки о цѣнномъ вообще (соотвѣтствуетъ онтологіи), единая практическая наука о цѣнности бытія. Такимъ образомъ она состоитъ изъ трехъ частей: *общаго ученія о цѣнномъ* (обрывки, намеки — даже не „диктаты"), *эстетики и этики*. — Задача общей части практической философіи состоитъ въ томъ, чтобы раскрыть истинную природу цѣннаго: оно не можетъ быть абстрактной природы, но должно имѣть конкретное значеніе и, въ качествѣ живой силы, обусловливать наше индивидуальное благо. — Такою живою и реальною силою цѣнное заявляетъ себя прежде всего въ прекрасномъ, изслѣдованіе котораго составляетъ задачу первой спеціальной части науки о цѣнномъ — *эстетики*. Прекрасное есть наиболѣе конкретная форма, откровеніе въ чувственной (объективный моментъ) и непосредственно чувствуемой (моментъ субъективный) формѣ истины и блага. Оно обусловливаетъ не только наше субъективное счастье, но и — объективное самодовольство или блаженство внѣшней природы. Раскрытіе этой послѣдней мысли у Лотце нѣсколько фантастично: въ природѣ будто-бы есть нѣкоторое самочувствіе, самоуслажденіе своею красотою и т. д.—Другою основною формою цѣннаго является нравственно доброе, изслѣдованіе котораго составляетъ задачу *этики*, второй спеціальной части науки о цѣнномъ. Основой нравственности, по Лотце, служитъ, какъ и по Канту, нѣкоторый безотчетный императивъ (совѣсть), но не безусловный, а условный: онъ долженъ содѣйствовать осуществленію нашего блага и, лишь при этомъ условіи, имѣетъ обязывающую силу. Это сообщаетъ этикѣ Лотце утилитарную или, общѣе, эвдемонистическую окраску. Постулатъ нравственности есть наша свобода; но ученіе о

свободѣ является непонятною непослѣдовательностію въ системѣ, которая, какъ мы отмѣтили это у Лотце выше, относится двусмысленно къ ученію о субстанціальности души и склонна разсматривать ее просто, какъ дѣйствіе или самообнаруженіе Божества. Исполненіемъ нравственно должнаго мы достигаемъ не только своего личнаго блага, но телеологически содѣйствуетъ и осуществленію блага міроваго, универсальнаго.

в) Третья часть системы Лотце, философія религіи, имѣетъ громадное значеніе для теологовъ; въ его ученіи о бытіи Божіемъ, о міротвореніи, о Промыслѣ и т. д. много цѣнныхъ мыслей и возбуждающихъ намековъ [1]). Къ сожалѣнію Дёрингъ не анализировалъ этой части системы философа съ желательною подробностью. Онъ отмѣтилъ лишь нѣкоторые пункты, стоящіе въ связи съ философіею общею.— Взаимодѣйствіе между элементами сущаго возможно лишь въ томъ случаѣ, если они объединены въ нѣкоторомъ онтологическомъ центрѣ (т. е. въ Богѣ — космологическое доказ.), — въ нѣкоторомъ Первоначалѣ, которое должно быть источникомъ всего прекраснаго, истиннаго и добраго т. е. должно быть Существомъ совершеннымъ (доказ. онтологическое). Такое Существо можетъ быть понято лишь какъ всемогущая самостоятельная Личность, создавшая міръ и промышляющая о немъ. Входящее въ понятіе промышленія понятіе *управленія* предполагаетъ въ существахъ управляемыхъ относительную самостоятельность или свободу выбора и самоопредѣленія. Такимъ образомъ, понятіе свободы, которое было подорвано въ философіи теоретической, являлось простымъ постулатомъ въ философіи практической, снова возстановляется въ философіи религіозной. — Камень преткновенія для философіи религіи Лотце — это вопросъ о злѣ. Въ сущности онъ не объясняетъ здѣсь его происхожденія, какъ въ своей эстетикѣ не объясняетъ появленія въ природѣ безобразнаго (Hässliches). Зло для него фактъ, который раціонально осмыслить нельзя. Вотъ почему и пессимизмъ теоретически неопровержимъ: отъ него одно спасеніе — *вѣра* въ святаго и благаго Подателя

---

[1]) О религіозной философіи Лотце см. наше изслѣдованіе: „Вѣра, въ Бога, ея происхожденіе и основанія“, М. 1891, стр. 352—8.

жизни, несомнѣнно ведущаго насъ ко благу, хотя и невѣдомыми путями.

Панэстетицизмъ Лотце или, какъ еще можно характеризовать его философію, — его *эстетико-эвдемонистическій идеализмъ* вызвалъ къ себѣ двоякое отношеніе, породившее два радикально противоположныхъ взгляда на научное значеніе его идей. Наприм., историкъ новой философіи Фалькенбергъ называетъ Лотце „классикомъ философіи“, „классическимъ философомъ“; а, по извѣстному вульгарному отзыву Карла Фохта, онъ есть не что иное, какъ speculirender Struwwelpeter [1]). Дерингъ находитъ этотъ послѣдній отзывъ грубымъ и рѣзкимъ, но въ сущности вѣрнымъ. И по его мнѣнію философія Лотце на большое научное значеніе претендовать не можетъ. Но намъ кажется, что Дёрингъ могъ-бы и долженъ-бы былъ высказаться о философіи Лотце сочувственнѣе уже по одному тому, что какъ увидимъ далѣе (ст. гл. V), самъ онъ стоитъ въ своихъ положительныхъ взглядахъ подъ значительнымъ вліяніемъ этого мыслителя. Но и независимо отъ этого, принципъ панэстетизизиса, который, по разъясненію историка, является въ системѣ Лотце логически и исторически необходимымъ дополненіемъ крайнихъ принциповъ панлогизма и пантелизма, — этотъ принципъ и самъ по себѣ, независимо отъ всѣхъ недостатковъ въ его проведеніи, требуетъ къ себѣ во всякомъ случаѣ болѣе осторожнаго отношенія.

4. Агностицизмъ Альберта Ланге.

Это своеобразное направленіе, владычество котораго надъ умами, падаетъ на конецъ шестидесятыхъ и семидесятые годы, характеризуется отреченіемъ отъ метафизическаго *знанія* во имя, постигаемаго лишь *чувствомъ* и не переводимаго поэтому въ понятія, этико-эстетическаго идеализма.

---

[1]) *Спекулирующій Степка-растрепка* (перев. Н. Н. *Страхова* въ Исторіи матеріализма Ланге, т. II, 111). Struwwelpeter—это популярнѣйшій въ Германіи (около 150 изданій) иллюстрированный сборникъ „веселыхъ исторій и смѣшныхъ картинъ“, изображающихъ злоключенія непослушныхъ дѣтей, для воспитанія въ нихъ благонравія. Очень любопытная и типичная нѣмецкая книга!

„Подлинное знаніе дается лишь точными науками; но изучая законы явленій, онѣ ничего не говорятъ намъ объ ихъ сущности т. е. о томъ, что собственно только и представляетъ для насъ цѣнность; эти безусловно цѣнныя, идеальныя основы жизни постигаются нами интуитиво, въ нѣкоторомъ *поэтическомъ* прозрѣніи; слѣд., всякая, претендующая на познаніе сущности бытія, метафизика есть лишь поэія, но не знаніе, въ строгомъ смыслѣ“: вотъ resumé взглядовъ Ланге.—Эти взгляды нельзя разсматривать, какъ случайность, порожденную чисто индивидуальными особенностями названнаго мыслителя. Нѣтъ. Это—исторически необходимое явленіе. Въ немъ слились три теченія, три настроенія, характеризовавшія средину нашего вѣка. Во-первыхъ, увлеченіе положительными науками заставляло искать истины только въ нихъ. Во-вторыхъ, какъ противовѣсъ одностороннему развитію догматической философіи (Фихте-Шеллинга), пробудился интересъ къ критической сторонѣ философіи Канта, который вызвалъ крайне сдержанное отношеніе къ метафизическимъ вопросамъ, чему въ свою передь содѣйствовало и тогдашнее направленіе естественныхъ наукъ: Бюхнеръ ожидалъ, что корифеи естествознанія выскажутся за матеріализмъ, но ошибся — они воздержались отъ всякихъ положительныхъ сужденій о „послѣднихъ вопросахъ“ и выставили на своемъ знамени извѣстное „ignoramus et ignorabimus“. Наконецъ, въ третьихъ, быстро развивающаяся промышленность (духъ „индустріонизма“), по закону контраста, вызвалъ стремленіе въ область идеала. Но такъ какъ объективное обоснованіе этого идеализма уже заранѣе было признано невозможнымъ (подъ вліяніемъ кантовскаго критицизма и мысли о томъ, что истина *только* въ точныхъ наукахъ); то ему пришлось усвоять лишь субъективное значеніе. Таково происхожденіе этико-эстетическаго агностицизма Ланге.—Это направленіе имѣло и имѣетъ многихъ послѣдователей какъ въ средѣ философовъ (Либманъ и др.), такъ и въ средѣ теологовъ (Липсіусъ, Германъ, Бендеръ и др.), потомучто оно отвѣчаетъ основнымъ стремленіемъ нашего времени; но усвоять агностицизму Ланге серьезное научное значеніе, очевидно, нельзя. „Ты можешь,—говорятъ,—*быть настроенъ* поэтически и даже піэтистически, а *мыслить* міръ долженъ

матеріалистически, какъ неизмѣнно твердо связанную систему отношеній атомовъ"; но развѣ мысль можетъ не вторгаться въ мое настроеніе? и т. д. — Возраженія противъ Ланге, впрочемъ, извѣстны и я не буду задерживать читателя на изложеніи ихъ по Дѣрингу [1]).

5. *Новый панпсихизмъ съ антихристіанскою окраскою (Эдуардъ-фонъ-Гартманъ).*

Система Гартмана есть психическій монизмъ, противоположный плюрализму, съ одной стороны, и дуализму матеріи и духа,—съ другой. Частнѣе её нужно опредѣлить какъ синтезъ пантелизма и паплогизма, по синтезъ не органическій, не какъ внутреннее объединеніе безконечныхъ воли и разума въ единствѣ Божественной Личности, но—лишь какъ внѣшнее подлѣположеніе этихъ непримиренныхъ и противоборствующихъ началъ, какъ внѣшнюю связь этихъ аттрибутовъ въ самопротиворѣчивой, *дуалистической субстанціи* „Безсознательнаго". И такъ какъ эту универсальную безсознательную субстанцію, какъ бы механически составленную изъ противоборствующихъ началъ, можно называть Божествомъ лишь въ смыслѣ несобственномъ,—то систему Гартмана правильнѣе называть панпсихизмомъ, чѣмъ (какъ это иногда дѣлаютъ) пантеизмомъ. — Гартманъ признаетъ „вещь въ себѣ" въ смыслѣ независимой отъ нашего сознанія, существующей внѣ и прежде него, реальности и считаетъ эту „вещь въ себѣ" познаваемою. Это познаніе осуществляется, во-первыхъ, мистически, поскольку подлинная основа сущаго открывается намъ въ „предчувстві-

---

[1]) Лучшая критика новокантіанства, по нашему мнѣнію, сдѣлана Гартманомъ (Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, 1877, 45—118). О религіозно-философскихъ воззрѣніяхъ Ланге и др. новокантіанцевъ см. наше, указанное выше, изслѣдованіе (стр. 240—273).—Связное и систематическое изложеніе воззрѣній Ланге дано въ извѣстной книгѣ поклонника Ланге, Файгингера (Vaihinger): *Hartmann, Dühring, Lange*, 1876. Но, по справедливому замѣчанію Дѣринга, такое сопоставленіе названныхъ мыслителей дастъ невѣрное освѣщеніе всей исторической перспективы: точка зрѣнія у Ланге опредѣлилась раньше, чѣмъ у Гартмана и Дюринга.

яхъ", „догадкахъ", „прозрѣніяхъ", „непосредственныхъ интуиціяхъ" и т. д. и, во-вторыхъ,— индуктивно, путемъ эмпирическаго раскрытія и оправданія мистической концепціи или гипотезы. Эту свою основную гносеологическую точку зрѣнія самъ Гартманъ называетъ трансцендентальнымъ реализмомъ.—Міръ, по Гартману, есть *объективное,* реальное явленіе (въ отличіе отъ Канта и Шопенгауера: у нихъ онъ—явленіе *субъективное*), непосредственное присутствіе въ которомъ Абсолютнаго-Безсознательнаго наглядно проявляется во всемъ томъ, что̀ не можетъ быть объяснено изъ механическихъ условій. Примыкая къ Ланге [1]), Дёрингъ находитъ этотъ пріемъ совершенно ненаучнымъ. Жители Австраліи сводятъ въ природѣ все то, чего не могутъ объяснить, на *devil-devil* (божество): подобнымъ образомъ и Гартманъ сводитъ на свое Безсознательное всякое событіе, дѣйствующая причина котораго *не вполнѣ содержится* въ одновременно существующихъ матеріальныхъ обстоятельствахъ. Негръ австраліи и философъ безсознательнаго различаются между собою лишь въ томъ, что послѣдній дальше отодвигаетъ границу „естественно объяснимаго", чѣмъ первый; но пріемъ мысли одинъ и тотъ-же: въ обоихъ случаяхъ одна и таже *произвольная* остановка, какъ на предѣлѣ объясненія, на томъ, что, хотя еще и не объяснено пока, но вообще не исключаетъ объясненіе и можетъ быть современемъ объяснено научно точно. Далѣе, проблемма перехода міра изъ идеальной въ реальную, временно-пространственную форму существованія у Гартмана объясняется отнюдь не болѣе, чѣмъ въ ученіи теизма, на который онъ всегда нападаетъ: его, направленныя къ рѣшенію этого вопроса, рѣчи объ „атомизированіи" абсолютной воли, объ относительныхъ субстанціяхъ, какъ о „связкахъ лучей абсолютнаго",—все это и подобное звучитъ иногда красиво, но содержитъ очень темный и неуловимый смыслъ. —Было-бы лучше,—разсуждаетъ Гартманъ, — еслибы вовсе не было никакого міра; но разъ міру суждено было возникнуть (?), онъ явился все-таки въ наилучшей формѣ: нашъ міръ есть лучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Эту точку зрѣнія самъ философъ называетъ *эволюціонистическимъ опти-*

[1]) Исторія матеріализма, т. II, стр. 256 и слѣд.

мизмомъ въ томъ смыслѣ, что нашъ міръ или, точнѣе, міровой процессъ, міровое *развитіе* есть наилучшее средство для угашенія въ Безсознательномъ неразумнаго желанія проявлять себя въ пространственно-временной формѣ. Конечно, этотъ странный и двусмысленный оптимизмъ, это „врачество пораженнаго болѣзнью божества", этотъ „планъ божественнаго самовоспитанія и самовразумленія",—все это такія утопіи, которыя уже заранѣе, до ближайшаго ознакомленія съ системою, сильно подрываютъ довѣріе къ ней.

6. Новый панфизизмъ съ наклономъ къ переходу въ гилозоизмъ (Кцольбе, Целльнеръ, Геккель).

Характеризованное въ заглавіи теченіе мысли есть матеріализмъ, непослѣдовательно перемѣшанный съ гилозоистическими элементами. Толчекъ этому направленію былъ сообщенъ врачемъ *Кцольбе*, который, подъ вліяніемъ Фейербаха, съ одной стороны, и Лотце (поскольку этотъ послѣдній оспаривалъ vis vitalis),—съ другой, намѣтилъ, сначала въ своемъ *Новомъ изложеніи сенсуализма* (1855 г.), а позднѣе въ сочиненіи *О предѣлахъ и происхожденіи человѣческаго познанія* (1865), основныя черты гилоизма. Онъ принималъ родъ „міровой души", состоящей изъ ощущеній, неизмѣнно связанныхъ съ комбинаціями атомовъ,—ощущеній, которыя въ человѣческомъ организмѣ лишь сгущаются и группируются въ общій эффектъ душевной жизни. Къ этимъ двумъ принципамъ (атомы и ощущенія) онъ присоединялъ еще третій,—отъ вѣчности сложенныя изъ группъ атомовъ *органическія основныя формы*, изъ взаимодѣйствія которыхъ съ механизмомъ естественныхъ процессовъ могутъ быть объяснены организмы. Жизнь разлита повсюду и все одушевленно. Разница только въ степени. Дана пара мышей и бочка съ мукой. Животныя размножаются, а вмѣстѣ съ этимъ—ощущенія и чувства; слѣд., *въ мукѣ должны существовать ощущенія и чувства*, хотя лишь слабо и блѣдно, не такъ концентрированно какъ въ мозгу: вотъ въ конкретной формѣ тезисъ гилозоистовъ [1]).—Астрономъ

[1]) Сравненіе взято изъ письма *Ибервега*, который тоже раздѣлялъ гилозоизмъ, къ нашему Кцольбе (см. „Исторію Матеріализма", т. II, стр. 446—7).—Къ гилозоистамъ можетъ быть причисленъ и *Давидъ Штраусъ*.

Цёлльнеръ (особенно въ своемъ сочиненіи *О природѣ кометъ*, 1872) ввелъ въ доктрину гилозоизма эвдемонистическій моментъ: переходъ механическаго напряженія въ живую силу связанъ съ чувствомъ удовольствія, испытываемаго каждымъ атомомъ, что̀ и служитъ для существъ природы стимуломъ къ перехову въ высшія формы. Такимъ образомъ Цёлльнеръ призналъ въ природѣ нѣкоторый универсальный эгоизмъ, какъ условіе ея жизни и развитія. Неудивительно, что, при такомъ направленіи своего мышленія, Цёлльнеръ склонился къ спиритизму. Научнаго въ его идеяхъ немного: это почти сплошная фантастика.— Еще дальше провелъ гилозоистическій принципъ извѣстный дарвинистъ *Геккель* (въ своей *Общей морфологіи организмовъ*, 1866 г., равно какъ и въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ: *Естественная исторія творенія, Антропогенія* и др.). Онъ объединилъ идеи гилозоистовъ съ началами дарвинизма и такимъ образомъ пытался установить цѣльное монистическое міропониманіе. Вся матерія одушевлена. Духовное начало и вещество нераздѣльны. Природа и ея жизнь есть замкнутое, причинно-механическое цѣлое, безусловно исключающее телеологическій дуализмъ. Въ воззрѣніяхъ Геккеля не безъ основанія находили родство съ идеями Спинозы: разница между ними лишь въ томъ, что первый кладетъ центръ тяжести въ матеріальномъ моментѣ существующаго и отожествляетъ свой монизмъ съ матеріализмомъ естествознанія, тогда какъ Спиноза все разрѣшаетъ въ свою субстанцію, начало идеальное.—„Мнѣ кажется,—писалъ Кцольбе въ одномъ изъ своихъ сочиненій (*Происхожденіе самосознанія*, см. у Ланге, т. II, стр. 117),—мнѣ кажется, что я попалъ со слѣдствіями, къ которымъ меня принудилъ мой принципъ, въ *сказочный* міръ мысли“: подъ этимъ откровеннымъ заявленіемъ могли-бы и должны-бы были подписаться всѣ вообще гилозоисты. Ихъ воззрѣнія дѣйствительно больше похожи на сказку, чѣмъ на научную теорію.

7. *Новый панфизизмъ съ дуалистическою окраскою (Евгеній Дюрингъ).*

Въ противоположность Геккелю, Дюрингъ [1]) выступаетъ борцомъ за самостоятельность телеологическаго, общѣе—психическаго принципа, который онъ ставитъ *подлѣ* физическаго (отсюда дуалистическая окраска). Но такъ какъ въ проведеніи своихъ взглядовъ онъ непослѣдователенъ, то и ему не удалось подняться надъ общею тенденціею *панфизизма*. Такъ оправдывается данная въ заглавіи характеристика его воззрѣній.—Въ теоріи познанія Дюрингъ является рѣшительнымъ реалистомъ-догматикомъ. Можно сказать, что онъ проникнутъ *безусловнымъ довѣріемъ* къ человѣческому разуму: между этимъ послѣднимъ и міромъ соотвѣтствіе полное, такъ что бытіе и мышленіе могутъ и должны ручаться другъ за друга (міръ, по его выраженію, verstandesmässig eingerichtet). Объективно-реальное значеніе онъ усвояетъ не только разсудочному, но и чувственному познанію: ощущенія, воспріятія и формы воспріятій (пространство и время), такъ-же какъ и разсудочныя категоріи, имѣютъ свои „объективные корреляты“. Изъ совокупности всѣхъ нашихъ познавательныхъ функцій возникаетъ идеальный образъ міра, который точно соотвѣтствуетъ реальному.—Въ метафизикѣ у Дюринга рельефно выступаетъ дуализмъ матеріи и формы, причины и цѣли. Въ веществѣ совершенно непостижимымъ образомъ заложены нѣкоторые идеальные принципы: формы или типы (нѣчто въ родѣ платоновскихъ идей), обусловливающіе сохраненіе родовъ сущаго, и—цѣли, обусловливающія непрестанное развитіе или совершенствованіе міра. Но этотъ „идеальный міровой схематизмъ“ у Дюринга нисколько не обоснованъ и не объясненъ изъ высшаго духовнаго Начала, вслѣдствіе чего онъ много теряетъ въ своей научной цѣнности. Единое, всеобъемлющее, внѣ—или сверхъ-пространственное бытіе (характеризовано у Дюринга совершенно неопредѣленно) безконечно

---

[1]) Его сочиненія *Естественная діалектика* (1865), *Цѣнность жизни* (1865), *Критич. исторія философіи* (1869), *Курсъ философіи* (1875) и др.—по механикѣ и политич. экономіи.

и вѣчно; но міръ, какъ *явленіе этого единаго бытія*, ограниченъ и по пространству и по времени, въ силу математическаго „закона опредѣленнаго числа“, который заключается въ томъ, что всякое число и всякая величина, по самому понятію своему, конечны („безконечное число“ есть contradictio in adjecto). Дюрингъ — заклятой врагъ дарвинизма (единственный въ Германіи и въ этомъ его немалая заслуга предъ наукою!). Принципъ борьбы за существованіе, по его мнѣнію, есть совершенно ложный принципъ: въ царствѣ не живыхъ существъ (растеній наприм.) онъ, очевидно, есть лишь метафора; въ кругу живыхъ, особенно людей, какъ показываетъ отытъ, лучшіе типы скорѣе всего гибнутъ въ борьбѣ. И это понятно: борьба ведетъ къ расширенію грубой силы, безстыдной хитрости и жестокости, вслѣдствіе чего преимущества, доставляемыя умомъ, или теряютъ всякое практическое значеніе или даже способствуютъ униженію типа.—Въ психологіи Дюрингъ возстаетъ противъ субстанціальности души, но признаетъ реальность состояній сознанія. Но что такое сознаніе и откуда оно,—эти вопросы остаются у него безъ отвѣта. Его выраженія, что это „своеобразный космическій феноменъ“, „арена психическихъ процессовъ“, „высшая, наиболѣе тонкая форма проявленія антагонизма механическихъ силъ“ и т. п. не даютъ, конечно, опредѣленнаго отвѣта на указанные вопросы, хотя не оставляютъ сомнѣнія въ томъ, что, еслибы философъ высказался опредѣленнѣе, онъ разрѣшилъ-бы свой дуализмъ въ панфизизмъ съ его причинно-механическою необходимостію.—У Дюринга, какъ и у Лотце, подобно которому, въ пониманіи философіи онъ кладетъ удареніе на ея практическую задачу (онъ опредѣляетъ философію, какъ „развитіе высшей формы человѣческаго сознанія о мірѣ и человѣческой *жизни* или какъ установку принциповъ всякаго человѣческаго знанія и всякой человѣческой *дѣятельности*“),—между теоретической философіей и этикой ставится посредствующая философская дисциплина практическаго характера—*ученіе о цѣнности жизни*. Здѣсь онъ является противникомъ пессимизма и противопоставляетъ ему *разумный оптимизмъ*, который состоитъ изъ четырехъ основныхъ элементовъ: 1) изъ довѣрчивой преданности разумной природѣ (атеизмъ), принципіально

исключающей всякіе тревожные *warum?* 2) изъ повышенія темпа жизни (Lebenssteigerung),—изъ стремленія устроить жизнь такъ, чтобы сумма удовлетворенныхъ желаній превышала сумму желаній неудовлетворенныхъ; 3) изъ пониманія зла, какъ телеологически необходимаго средства для достиженія разнообразія въ жизни, отъ котораго (зла) всегда можно найти исцѣленіе въ *діэтетикѣ* и, наконецъ, 4) изъ разумной надежды на реализацію въ будущемъ высшихъ культурныхъ типовъ, долженствующихъ перестроить нашу жизнь и освободить её отъ гнетущихъ соціально-экономическихъ золъ.— Основа этики — признаніе за другими одинаковаго съ нами достоинства и естественное чувство симпатіи. Условіе автономной (разумной) нравственной жизни— во-первыхъ, одинаковое матеріальное благосостояніе, затѣмъ уничтоженіе религіи и культа, полная личная свобода, коммунизмъ, уничтоженіе капитала и т. д. Здѣсь, однако, философъ уже переходитъ въ публициста — пропагандиста доктринъ новѣйшаго соціализма.—Въ общемъ философскія воззрѣнія Дюринга производятъ какое-то двойственное впечатлѣніе: есть мысли научно-цѣнныя, но ихъ формулировка не строга, связана съ повтореніями и даже внутренними противорѣчіями, вплоть до кореннаго, нисколько не устраненнаго, дуализма матеріи и формы, причины и цѣли. Мысль острая, возбуждающая; но впечатлѣніе портится повсюду проторгающимся субъективизмомъ философа, который всю жизнь боролся противъ ненавистнаго ему „профессорства“ и не пропускалъ случая поглумиться надъ нимъ, что̀, въ свою очередь, породило въ немъ наклонность къ переоцѣнкѣ своихъ собственныхъ заслугъ и къ самовосхваленію. *Во всякомъ случаѣ это—не объективное, а субъективное,* окрашенное личными симпатіями и антипатіями *„пониманіе дѣйствительности“*.

8. Новый панпсихизмъ съ наклономъ къ Христіанству (Вундтъ).

Вундтъ служитъ для насъ прекраснымъ доказательствомъ того, какъ неизбѣжно всякій искренній и послѣдовательный мыслитель рано или поздно приходитъ къ постановкѣ и

рѣшенію метафизическихъ вопросовъ: онъ началъ физіологіею, отъ нея перешелъ къ психологіи, а въ своемъ недавнемъ большемъ трудѣ („Система философіи“, 1889) является рѣшительнымъ метафизикомъ. Его основной принципъ здѣсь— *Всеединая Воля,* какъ основа всего существующаго. Съ этой стороны система Вундта представляетъ болѣе всего сходства съ Шопенгауеровою системою; однако, она и отличается отъ нея довольно опредѣленно и именно двумя чертами: во-первыхъ у Шопенгауера на первый планъ выступаетъ единство принципа (монизмъ), а у Вундта — множественность относительно-самостоятельныхъ единствъ или индивидуальныхъ воль (плюрализмъ); во-вторыхъ, у Шопенгауера міровая Воля слѣпа и абстрактна, лишена всякаго направляющаго и опредѣляющаго ее внутренняго принципа, всякой convergierende Tendenz, у Вундта, напротивъ, прежде всего оттѣняется именно эта тенденція, внутренній, *этическій* моментъ или принципъ, опредѣляющій Волю къ мірообразованію и міроустройству. Вотъ почему его концепція міровой Воли, какъ первоосновы сущаго имѣетъ большое сходство съ ученіемъ о Богѣ положительнаго, христіанскаго теизма [1]). — Философія, по Вундту, есть

---

[1]) Въ дополненіе къ характеристикѣ философіи Вундта, данной Дерингомъ (по недостатку времени она оказалась короче, чѣмъ предполагалъ почтенный историкъ), позволю себѣ привести здѣсь взглядъ на нее Гартмана, извлеченный изъ его, упомянутой мною выше (гл. 1-я, конецъ), монографіи о Вундтѣ. „Я думаю, гов. здѣсь Гартманъ, что книга Вундта *(Система философіи)* есть самое значительное явленіе на философскомъ книжномъ рынкѣ со времени появленія 2-го изд. *Метафизики* Лотце (1879)“ и, хотя Лотце обладалъ „бо́льшимъ спекулятивнымъ талантомъ“, однако и на долю Вундта остаются нѣкоторыя преимущества: его языкъ строже, естественно-научныя свѣдѣнія богаче и новѣе, вслѣдствіе чего онъ особенно способенъ разсѣять господствующее въ средѣ естествовѣдовъ предубѣжденіе противъ философіи. Къ сожалѣнію, вслѣдствіе неожиданнаго и рѣшительнаго поворота къ метафизикѣ, онъ уже начинаетъ казаться для многихъ „слишкомъ метафизичнымъ“. Подобно Лотце, Вундтъ опровергаетъ матеріалистическое и механическое міросозерцаніе *метафизически* (какъ и нужно!), а не на одномъ только теоретико-познавательномъ пути (какъ Ланге и какъ не нужно или недостаточно!). Это тѣмъ замѣчательнѣе, что онъ признаетъ гораздо рѣшительнѣе, чѣмъ Лотце, субъективность формъ воззрѣнія (пространства и времени), такъ что въ этомъ отношеніи сближается съ новокантіанствомъ. Если онъ при этомъ спасаетъ для себя возможность метафизики, то единственно потому, что при-

„универсальная или всеобщая наука, стремящаяся объединить всѣ частныя (и особенно спеціально-научныя) познанія съ цѣлію образовать единое, удовлетворяющее какъ требованіямъ разсудка, такъ и потребностямъ сердца, міро— и жизнесозерцаніе“. Она раздѣляется на двѣ главныхъ части: а) *ученіе о познаніи* (формальная логика и теорія познанія или гносеологія) и б) *ученіе о принципахъ* (которое снова подраздѣляется — на *общее* ученіе о принципахъ или метафизику и *спеціальное* ученіе о принципахъ, — принципахъ природы и духа). — Основная тенденція теоріи познанія у Вундта, какъ и у Лотце, скептическая: наше познаніе таково главнымъ образомъ потому, что *наша* природа такъ устроена, а не потому, что въ ней будтобы точно отображается объективная дѣйствительность. Вопреки декартовскому положенію „de omnibus dubitandum“, философія, подобно спеціальнымъ наукамъ, должна начинать

нимаетъ въ свою теорію знанія элементы *наивно-реалистическіе* (какъ Фризъ, Бидерманъ, Ремке и др.), съ одной стороны, и—*трансцендентально-реалистическіе* (какъ Фолькельтъ, Дорнеръ), съ другой. Изученіе системы Вундта показываетъ, какъ много въ ней нитей, связывающихъ ее съ идеями настоящей и прошлой философской мысли. Такъ, мы находимъ въ ней слѣды *реалистической метафизики* (Иберверъ, Кюльбе, Кирхманъ, Дюрингъ), *дарвинизма* (хотя В. относится къ нему съ „критическою осторожностію“), Спенсеровскаго *агностицизма* и т. д *Спиноза* далъ ему основную мысль философіи тожества; ближайшее опредѣленіе психологическаго параллелизма онъ взялъ у *Фехнера*. У *Канта* онъ заимствовалъ ученіе о субъективности формъ воззрѣнія и различеніе разума и разсудка, разсудочныхъ понятій и трансцендентальныхъ идей. *Лейбницъ* и *Гербартъ* послужили для него прототипами плюралистовъ и индивидуалистовъ. Наоборотъ, въ борьбѣ противъ субстанціи онъ является противникомъ и Спинозы, и Лейбница и Гербарта (т.-е. не признаетъ ни абсолютной, ни относит. субстанцій) и въ этомъ отношеніи является послѣдователемъ *Гераклита* Къ Гегелю *не обнаруживаетъ ни уваженія, ни пониманія;* съ Шеллингомъ не знакомъ. Что ученики Шопенгауера наклонны толковать философію своего учителя индивидуалистически и плюралистически,— это Вундту совсѣмъ неизвѣстно. Вотъ почему онъ ошибочно думаетъ, будто онъ есть первый „плюралистическій и индивидуалистическій метафизикъ воли“ и низко цѣнитъ метафизику, какъ „остроумную выдумку“ (s. 395), хотя его собственная система развита въ сущности вполнѣ въ Шопенгауеровомъ смыслѣ, при чемъ у Шопенгауера-же онъ беретъ и свое ученіе „о приматѣ воли въ самосознаніи“ (Ss 566. 572. 579). Въ натурфилософіи Вундтъ склоняется къ гилозоизму *Гекеля*: какъ и этотъ послѣдній онъ считаетъ элементы матеріи живыми и одушевленными и разсматри-

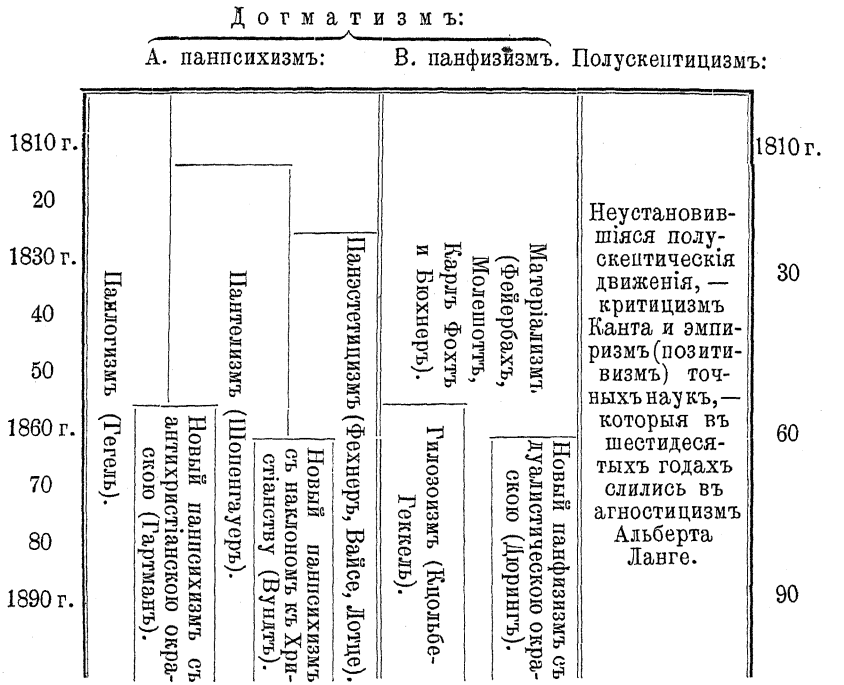
довѣріемъ къ чему-либо данному. Отсюда его собственный исходный пунктъ — *наивный реализмъ* или точка зрѣнія воспріятія. Надъ нею возвышается разсудочное познаніе — методическое, основанное на анализахъ; надъ нимъ, въ свою очередь, — познаніе разумное, философское, направляющееся къ розысканію единства и законченности. Скептическая тенденція проскальзываетъ у Вундта уже при изложеніи первой ступени познанія: ощущенія суть лишь *символы* чего-то объективнаго. Еще яснѣе она выступаетъ при обработкѣ понятій — въ стремленіи къ освобожденію ихъ отъ противорѣчій, съ которыми они связаны въ наивномъ реализмѣ. Наконецъ идеи объявляются прямо нашими продуктами: онѣ трансцендентны и ни въ какомъ случаѣ въ опытѣ не даны, хотя толчекъ къ ихъ открытію даетъ опытъ (по закону основанія и слѣдствія). Метафизика живетъ и движется гипотезою; а гипотеза есть не что иное, какъ раціональное дополненіе опыта. Слѣдовательно, метафизическія идеи и конценціи имѣютъ эмпирическое основаніе; но сведены къ опыту и имъ оправданы быть не могутъ. Это, по Дерингу, *„раціоналистическій скептицизмъ*

вастъ индивидуумы высшаго порядка, какъ аггрегатъ (Summationsphänomen) индивидуумовъ низшихъ порядковъ, безъ всякаго *plus* т.-е. не требуя для объясненія высшихъ существъ вступленія новаго, высшаго начала. Въ сущности такимъ образомъ онъ возводитъ въ міровой принципъ „сознающую матерію“ т.-е. сумму способныхъ къ ощущенію динамическихъ элементовъ матеріи. Въ этомъ отношеніи,—замѣчаетъ Гартманъ,—онъ согласенъ съ моею (Гартмановою) анонимною работою: d. Unbew. vom Standpuncte der Physilogie und der Deszendenztheorie. Вотъ почему Вундта можно считать первымъ мыслителемъ, который пытался провести гилозоистическій принципъ „сознающей матеріи“ въ законченной философской системѣ, тогда какъ я,—скромничаетъ Гартманъ,—ограничился примѣненіемъ этого принципа лишь къ натурфилософіи и психологіи. Къ сожалѣнію,—добавляетъ Гартманъ,—незнакомство Вудта или недостаточное знакомство съ сочиненіями Гегеля, Шеллинга, Шопенгауера и его, Гартмана, помѣшало ему перейти на точку зрѣнія безсознательнаго, къ которой-де онъ подошелъ такъ близко. *Preussische Jahrbucher*, B. 66, Heft 1, s. 1—6. Не трудно конечно, различить въ этой критической характеристикѣ философіи Вундта элементы, которые показываютъ, что вся эта монографія есть со стороны Гартмана *oratio pro domo sua*. Тѣмъ не менѣе мы весьма рекомендуемъ читателю, желающему обстоятельно ознакомиться съ *Системою* Вундта, этотъ во многихъ отношеніяхъ *lesenswerthe*, какъ говорятъ нѣмцы, *Abhandlung* Гартмана.

на эмпирической подкладкѣ". — Область идей, какъ сказано, есть область гипотетическаго: отсюда ихъ принципіальная смутность и незаконченность. *Космологическая* идея даетъ намъ нѣкоторый смутный образъ міра, какъ „ограниченной цѣлостности", границъ которой, однако, точно мы указать не можемъ. *Психологическая* идея даетъ намъ нѣкоторую концепцію души, какъ единства душевныхъ функцій (но не субстанціи), какъ чистой активности, какъ нѣкотораго *аналогонъ* динамически понимаемаго атома (Ein seelisch*es* Seiend*es*). Если основа понятія о душѣ есть идея связи, духовнаго единства; то можно говорить не только объ индивидуальной душѣ, но—и о душѣ семьи, государства и другихъ „проявленій общей воли", въ которыхъ сказывается нѣкоторый внутренній, единящій принципъ. Во всемъ этомъ, далѣе, проявляется одинъ и тотъ-же, все связующій, принципъ, одна и таже міровая Воля, идеальная человѣчность,—Божество, какъ основаніе нравственнаго и всякаго вообще мірорядка. *Онтологическая* идея есть синтезъ идей космологической и психологической. Этотъ синтезъ можетъ быть достигнутъ или разрѣшеніемъ космологической идеи въ психологическую (психическій монизмъ); или, наоборотъ, — психологической въ космологическую (монизмъ физическій— матеріализмъ); или—подлѣположеніемъ обѣихъ идей (дуализмъ); или, наконецъ, удержаніемъ отъ обѣихъ частныхъ идей ихъ общаго, родоваго признака—genus'a для обѣихъ species (трансцендентный монизмъ). Вундтъ проходитъ первымъ путемъ—сводитъ космологическую идею на психологическую и приходитъ, такимъ образомъ, *къ пантелизму*, или, общѣе, къ *панпсихизму*. Чтобы быть достаточнымъ основаніемъ для объясненія міра и исторіи человѣчества, міровая Воля должна служить конкретнымъ воплощеніемъ идеала нашего нравственнаго самосознанія, предваряющимъ при томъ міровой процессъ. И „такъ какъ основаніе можетъ проявляться въ слѣдствіи лишь по скольку само входитъ въ него, то и Богъ можетъ быть мыслимъ лишь какъ *міровая* воля, а міръ, міровое развитіе—какъ раскрытіе этой Бож. воли и дѣятельности" (S. 442). Эта идея Божества необходима и философія такимъ образомъ можетъ доказывать *необходимость* религіознозной вѣры, но пере-

вести ее въ знаніе не въ силахъ.—Въ системѣ Вундта восхожденіе отъ опытныхъ данныхъ къ метафизическимъ гипотезамъ, regressus почти повсюду хорошъ; но дедукція, объясненіе изъ этихъ гипотезъ данной дѣйствительности, такъ-же почти повсюду, неудовлеворителенъ. Такъ, — самый важный пунктъ,-- мрообразовательный процессъ и мотивы къ нему въ абсолютномъ остаются совершенно невыясненными. Вообще, что касается дедукцій, то читателю „Системы“ неизбѣжно придется пережить *обманъ ожиданій*: масса подготовительной работы и ничтожный, нисколько не соотвѣтствующій результатъ. При томъ, самое чтеніе и пониманіе „Системы“, вслѣдствіе сложности и разнохарактерности развитыхъ въ ней мыслей, весьма затруднено. За всѣмъ тѣмъ, не смотря на колебаніе философа въ отношеніи къ вопросамъ о Богѣ, личности Христа, безсмертіи и т. д.,—не смотря на это колебаніе, его *синтезъ современной натурфилософіи съ основными идеями положительной религіи (Христіанства) при помощи мысленеобходимыхъ концепцій*, долженъ быть признанъ, вмѣстѣ съ благороднымъ идеализмомъ Лотце и Ланге, однимъ изъ самыхъ свѣтлыхъ явленій въ современной философіи. Во всякомъ случаѣ, это—высшая, доселѣ достигнутая, фаза филосовской мысли и весьма цѣнная субструкція для теологіи.—Этимъ общимъ сужденіемъ о философіи Вундта курсъ Деринга заканчивался.

Характеризованныя Дѐрингомъ направленія современной философіи графически можно изобразить въ слѣдующей схемѣ, которая наглядно показываетъ, когда направленія зарождаются, какъ они разростаются, порождаютъ изъ себя другія, побочныя теченія и такимъ образомъ тѣснятъ другъ друга:



Достаточно бѣглаго взгляда на только что предложенную таблицу, чтобы замѣтить, что въ ней есть пробѣлы. Такъ, не говоря уже о Фихте (старшемъ, философія котораго, впрочемъ, какъ и панлогизмъ Гегеля, отступаетъ къ самому началу столѣтія и, поэтому, при изложеніи теченій *современной* философіи могла быть съ нѣкоторымъ правомъ обойдена),—мы не находимъ здѣсь, наприм., гербартіанцевъ, новыхъ аристотеликовъ (Тренделенбургъ), критицистовъ (Риль, Лаасъ) и пр. Было бы, однако, поспѣшно обращать этотъ, вѣроятно случайный, зависѣвшій быть можетъ просто отъ недостатка времени, пробѣлъ противъ самаго принципа классификаціи. Если-бы не удалось классифицировать то или другое направленіе въ одну изъ готовыхъ рубрикъ схемы, то можно было-бы образовать новую *съ точки зрѣнія того-же принципа*, не поступаясь характерною приставкою „*пан*—(телизмъ“ и т. д.). Мы не видимъ, въ самомъ дѣлѣ, ни одной значительной новой нѣмецкой системы, творецъ которой не пытался-бы разрѣшить всю дѣйствительность въ единое первоначало, пони-

маетъ-ли онъ это послѣднее какъ панфизисты, или какъ панпсихисты: для этого нѣмецкій умъ слишкомъ прямолинеенъ и слишкомъ строго воспитанъ своей прошлой исторіей! Вотъ почему *трансцендентальный или трансценденттный* (какъ предпочитаетъ Вундтъ) *монизмъ*, предполагающій подчиненный дуализмъ *неразрѣшимыхъ* другъ въ друга началъ матеріи и духа, чуждъ современной нѣмецкой мысли, которая такъ воспитана, что можетъ понять только *монизмъ субстанціальный*. И вотъ почему, когда Дёрингъ разсматриваетъ всю современную нѣмецкую философію подъ угломъ зрѣнія этого послѣдняго (панпсихизмъ и панфизизмъ сутъ лишь *виды* субстанціальнаго монизма), онъ, по нашему мнѣнію, ставитъ ее въ *единственно правильную* перспективу и разомъ освѣщаетъ все положеніе дѣла истиннымъ свѣтомъ. Усвоивъ одинъ этотъ его принципъ классификаціи, мы понимаемъ, безъ всякой дальнѣйшей критики, съ чѣмъ собственно имѣемъ въ нѣмецкой философіи дѣло. Даже въ лучшихъ системахъ, каковы по справедливости системы Лотце и Вундта, наша душа есть лишь „моментъ абсолютнаго“, его „дѣйствіе“ и т. д., такъ что ото всего остается лишь одинъ внушительный, но неопредѣленный *„пан“*, оставляющій для насъ, не смотря на всѣ апелляціи философовъ къ чувству, лишь очень условную возможность свободно-самостоятельной дѣятельности, личныхъ усилій и иниціативы [1]).

Но и независимо отъ этого, если мы будемъ разсматривать принципъ классификаціи Дёринга просто съ чисто логической, формально-логической точки зрѣнія, мы должны отдать ему рѣшительное преимущество предъ другими, общепринятыми принципами классификаціи теченій новой философіи. Эти теченія или, какъ говорятъ чаще, философскія школы обыкновенно группируютъ или *по именамъ* философовъ (гегельянцы, гербартіанцы и т. д. [1]), или по ихъ

---

[1]) Міръ *такой* мысли холоденъ и непривѣтливъ и вотъ почему, когда Дёрингъ, ознакомивъ насъ съ холодною атмосферою этого міра, вслѣдъ за тѣмъ (въ заключеніе курса) заявилъ, что современная нѣмецкая философія все-же есть цѣнная *субструкція* для богословія, это заявленіе оказалось для насъ совершенно неожиданнымъ...

[1]) Такъ у большинства историковъ—у Ибервега, Фалькенберга, Фулье и др.

отношенію къ реализму и идеализму [1]), или наконецъ, разомъ и по тому и другому принципу т. е. допускаютъ классификацію смѣшанную [2]). Но имена, какъ извѣстно, далеко не всегда даютъ правильное представленіе о дѣлѣ, а съ другой стороны, гдѣ это послѣднее обстоятельство имѣетъ мѣсто, обыкновенно подъ однимъ дѣломъ подписывается нѣсколько именъ или, говоря примѣнительно къ нашему вопросу, однѣ и тѣже идеи раздѣляются многими мыслителями. Вотъ почему, хотя въ подробныхъ курсахъ Исторіи философіи можно (и принято) говорить о каждомъ мыслителѣ въ отдѣльности, при характеристикѣ *общихъ* теченій или направленій мысли этотъ пріемъ рѣшительно неудобенъ. Подобнымъ-же образомъ и классификація по рубрикамъ „идеализмъ“ и „реализмъ“, хотя она и *удобнѣе* предыдущей, не можетъ быть, однако, признана *въ научномъ отношеніи вполнѣ удовлетворительною* и именно— вслѣдствіе *многосмысленности* приведенныхъ терминовъ, которые, какъ извѣстно, употребляются для характеристики и гносеологическихъ и метафизическихъ точекъ зрѣнія и при томъ въ обоихъ случаяхъ съ различными оттѣнками. Мы не говоримъ уже о смѣшанномъ принципѣ классификаціи: логика такихъ принциповъ не одобряетъ. Надъ всѣми этими способами классификаціи высоко поднимается пріемъ Дёринга. Во-первыхъ его принципъ чуждъ всякой многосмысленности и не допускаетъ перетолкованій. Во-вторыхъ, онъ полно охватываетъ предметъ *и самъ по себѣ, безъ дополненія другими вспомогательными принципами,* достаточенъ для выполненія не только главнаго дѣленія, но и для установки дальнѣйшихъ членовъ схемы, для внесенія въ нее частнѣйшихъ видовыхъ различій (чего нельзя сказать даже о сравнительно хорошей классификаціи по прин-

[1]) Наиболѣе тщательное проведеніе этого принципа мы находимъ у *П. П. Соколова* въ его очеркѣ *философіи въ совр. Германіи* (Правосл. Обозрѣніе. 1890, I, 461 и слѣд.). Онъ дѣлитъ всѣ направленія сначала *на четыре* большихъ группы: *идеализмъ, реализмъ, критицизмъ, идеал-реализмъ*. Затѣмъ въ идеализмѣ различаетъ двѣ формы—идеализмъ *раціоналистическій* и *теистическій* (?); въ реализмѣ—*три:* реал. *индивидуалистическій, атомистическій, позитивный;* въ критицизмѣ — критическій *идеализмъ, позитивизмъ, реализмъ;* въ идеалъ-реализмѣ—монизмъ *спиритуалистическій* (Лотце) и *психофизическій* (Вундтъ ?).

[2]) Такъ у *Браша*: Die Philosophie der Gegenwart (1888).

цину реализма и идеализма). Въ самомъ дѣлѣ разграниченіе началъ психическаго и физическаго, далѣе въ психическомъ—моментовъ логическаго, волеваго и эстетическаго, и, наконецъ, въ физическомъ—чистой матеріи, живой матеріи (гилологизмъ) и матеріи, подчиненной духу, телеологически имъ формуемой и обладаемой (дуализмъ), — это разграниченіе устанавливаетъ совершенно опредѣленные углы зрѣнія на предметъ и даетъ надежные точки опоры для ориентировки въ сложныхъ и перепутанныхъ теченіяхъ современной нѣмецкой философіи.

Такимъ образомъ, не смотря на пробѣлы и недостатки въ частностяхъ, маленькій курсъ Дёринга, по нашему мнѣнію, долженъ быть отнесенъ къ числу самыхъ ясныхъ и поучительныхъ историко-критическихъ очерковъ современной философской мысли.

III.

Теорія познанія (Гносеологія).

Изучая направленія современной нѣмецкой философіи, мы нашли, что всякій разъ, когда философскія идеи слагаются въ одну законченную и связную систему мірообъясненія, эта система осуществляется не иначе, какъ путемъ перенесенія на внѣшнюю дѣйствительность одного изъ свойствъ нашего духа: ума (панлогизмъ), воли (пантелизмъ) или чувства (панэстетицизмъ). То обстоятельство, что въ системахъ возвышается одинъ какой-нибудь изъ этихъ принциповъ есть, конечно, ихъ слабая сторона, служащая источникомъ многихъ односторонностей и ошибокъ. Но если эти односторонности будутъ устранены; если въ истолкованіи бытія найдутъ равно законное примѣненіе всѣ силы нашего духа: можно-ли тогда будетъ сказать, что тѣмъ самымъ системѣ обезпечено полное объективно-научное значеніе? Говоря иначе, возможна-ли метафизика, какъ научное объясненіе *объективной* дѣйствительности, если это истолкованіе, какъ ясно показываетъ исторія новѣйшей нѣмецкой философіи, осуществляется не иначе, какъ путемъ перенесенія на нее нашихъ *субъективныхъ* свойствъ?

Совершенно очевидно, что на вопросъ, поставленный въ такой формѣ (а онъ теперь именно въ этой формѣ и ста-

вится [1]) отвѣтъ долженъ быть данъ отрицательный. Вѣдь, предполагая себя во внѣшней дѣйствительности, нашъ метафизирующій умъ дѣлаетъ не что иное какъ удвояетъ такъ сказать себя,—проектируетъ внѣ себя свое отображеніе въ фантастически увеличенныхъ размѣрахъ. Истолкуемъ-ли мы міровой субъектъ вмѣстѣ съ Гегелемъ, какъ разумъ, вмѣстѣ съ Шопенгауеромъ — какъ волю, или вмѣстѣ съ Лотце— какъ чувство; станемъ-ли усвоять вмѣстѣ съ представителями современнаго монизма каждому физическому атому жизнь, или, послѣдовательнѣе, вмѣстѣ съ Лейбницемъ, разрѣшимъ всю матерію въ систему монадъ-силъ: во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ, очевидно, міръ является не болѣе, какъ простымъ и можетъ быть даже *искаженнымъ* отображеніемъ нашей субъективной жизни. Такимъ образомъ, результатъ метафизическихъ изысканій нисколько не отвѣчаетъ намѣренію, съ которымъ они предпринимаются: метафизикъ хочетъ такъ сказать уловить самое существо объективной дѣйствительности, а получаетъ лишь свое чудовищно увеличенное отображеніе,—свою безконечно осложненную субъективность. Съ нимъ случается нѣчто подобное тому легендарному юношѣ, о которомъ разсказываетъ Новалисъ (Фридрихъ фонъ-Гарденбергъ), въ одной изъ своихъ сказокъ. Юношу томитъ страстное желаніе проникнуть въ тайны природы. Ради удовлетворенія этого безпокойнаго и мучительнаго желанія онъ бросаетъ все—родину, семью и даже свою возлюбленную; предпринимаетъ отдаленное путешествіе, чтобы насладиться созерцаніемъ чуднаго лика великой богини Изиды. Вотъ наконецъ, онъ стоитъ предъ богиней; снимаетъ съ нея легкое и блестящее покрывало и,—вдругъ неожиданность: предъ нимъ его покинутая возлюбленная! Когда метафизику кажется, будто ему, послѣ долгихъ и упорныхъ трудовъ и докучливыхъ думъ, удалось наконецъ, снять покровъ, скрывающій отъ нашихъ взоровъ сущность природы, то оказывается, что онъ нашелъ въ ней лишь самаго себя. И дѣйствительно, признаніе этого всегда было послѣднимъ словомъ Метафизики. Она говорила въ различныя эпохи различнымъ языкомъ, — языкомъ трезваго

---

[1]) См. *Dilthey:* Einleitung in die Geisteswissenschaft, Leipzig. 1883. Ss. 512 und folg.

разсудка, бурной страсти, поэтическаго одушевленія и т. д.,— но ея резюме было всегда одинаково: *„природа—это другое, увеличенное я“*.

Вотъ почему за Метафизикой, какъ тѣнь за человѣкомъ, всегда слѣдовалъ скептицизмъ. Онъ непрестанно доказывалъ ей принципіальную невозможность и призрачность всѣхъ ея притязаній познать объективную дѣйствительность и настаивалъ на томъ, что, прежде чѣмъ отваживаться на это смѣлое и рискованное предпріятіе, нужно изслѣдовать сферу компетенціи нашего разума,—выяснить, что̀ онъ можетъ знать и отъ чего заранѣе долженъ отказаться, т. е. настаивалъ на необходимости поставить *выше* и можетъ быть даже *въ замѣнъ* Метафизики Теорію знанія или Гносеологію. Метафизика, скептицизмъ, теорія знанія: такова необходимая смѣна фазисовъ философствованія, какъ у отдѣльнаго мыслителя, такъ и у націи, такъ, наконецъ, и у цѣлаго человѣчества. Весьма понятно, поэтому, и совершенно послѣдовательно, что и Германія, которая еще такъ недавно пережила „метафизическое опьяненіе“, въ которой, затѣмъ, за послѣднее время особенно такъ рѣзко обнаружилось вѣяніе скептицизма (новокантіанство, критицизмъ),— изъ всѣхъ философскихъ дисциплинъ отдаетъ теперь рѣшительное предпочтеніе „Теоріи познанія“ (Erkenntniss-theorie), считая ее если не единственною, то во всякомъ случаѣ одною изъ самыхъ солидныхъ, пока еще не скомпрометтированныхъ, философскихъ наукъ. Вотъ почему, тогда какъ Метафизика въ настоящее время совсѣмъ изгнана изъ германскихъ университетовъ или-же вводится въ нее такъ сказать контрабандою, подъ другимъ названіемъ (типичный примѣръ—вышеизложенный курсъ проф. Паульсена: „Введеніе въ философію“),—„Теоріи познанія“ обыкновенно посвящается въ одномъ и томъ-же университетѣ нѣсколько параллельныхъ курсовъ [1]).

Ознакомимся ближе съ этою почетною или,—сказать точнѣе,—модною современною философскою дисциплиною.

Ея *задача*, въ общихъ чертахъ, опредѣляется совершенно одинаково: она должна выяснить 1) сущность знанія (опредѣлить степень его объективнаго значенія) и 2) его происхожденіе т. е. должна отвѣтить на вопросы, что та-

[1]) Въ Берл. университетѣ въ зимній семестръ $189^1/_2$ уч. года читались *три* параллельные курса (проф. *Дильтеемъ*, *Лассономъ* и *Гижицкимъ*).

кое знаніе, изъ какихъ источниковъ и какимъ образомъ оно возникаетъ и сообщаетъ-ли оно намъ познаніе подлинной дѣйствительности, или-же мы осуждены вѣчно оставаться въ заколдованномъ кругу состояній нашего сознанія и мышленія.

Сложнѣе и спутаннѣе вопросъ о *границахъ*, отдѣляющихъ эту науку отъ другихъ, смежныхъ—Психологіи и Логики, съ одной стороны, и Метафизики (если эта послѣдняя еще признается въ своемъ научномъ значеніи), съ другой. Здѣсь мы встрѣчаемъ много готовыхъ, установившихся и общепризнанныхъ формулъ, повидимому исчерпывающихъ сущность дѣла, и однако, если вникнуть въ нихъ ближе, окажется, что остается еще много открытыхъ вопросовъ.

Такъ, прежде всего, отъ Психологіи и Логики Теорію познанія хотятъ отличить по одной, будто-бы совершенно опредѣленной чертѣ: она,—говорятъ,—беретъ знаніе *въ отношеніи къ дѣйствительности*, чего, не дѣлаютъ и не должны дѣлать ни Психологія ни Логика. Обѣ послѣднія науки изучаютъ только познавательные процессы—Психологія, какъ наука *описательная* и объяснительная, Логика какъ наука *нормативная*; но за предѣлы субъективнаго міра познавательныхъ актовъ онѣ не выступаютъ. Психологъ изучаетъ субъективные законы, управляющіе нашими познавательными процессами, фактически въ нашей наличной вседневной жизни связывающими и вызывающими отдѣльные акты знанія. Разъ элементы знанія опредѣлены, психологическіе законы ихъ соотношенія и связи установлены,—задача психолога исполнена. Ему нѣтъ дѣла до того, соотвѣтствуютъ или нѣтъ этимъ субъективнымъ процессамъ процессы объективные, реальные. Еще равнодушнѣе къ этому послѣднему вопросу Логика. Даже больше: этотъ вопросъ по существу исключается изъ ея кругозора и компетентности. Вѣдь она изслѣдуетъ лишь формы и нормы мышленія; содержаніе-же, предметъ исключаетъ изъ своей области по существу, принципіально. Это различіе хорошо выразилъ и подмѣтилъ уже Кантъ, который мѣтко назвалъ Гносеологію (Теорію знанія) *трансцендентальною логикою*. Такимъ образомъ, Теорія познанія,—говорятъ,—является необходимымъ дополненіемъ Психологіи и Логики: воспринимая въ себя элементы той и другой, она доводитъ ихъ дѣло до конца.

Таково, въ сжатой формѣ, господствующее въ настоящее время въ Германіи пониманіе отношенія теоріи познанія къ психологіи и логикѣ. Нельзя, конечно, не признать за нимъ значенія нѣкотораго *приблизительнаго* разграниченія этихъ сферъ; но назвать его вполнѣ отчетливымъ и точнымъ едва-ли можно. Въ самомъ дѣлѣ, тотъ признакъ, который въ данномъ случаѣ считается демаркаціонною линіею,—отношеніе знанія къ бытію,—можетъ-ли онъ быть признанъ специфическою чертою, характеризующею изъ трехъ перечисленныхъ дисциплинъ исключительно одну Теорію познанія? Конечно, нѣтъ. Совершенно очевидно, прежде всего, что даже и Логика, не говоря уже о Психологіи, поскольку она формулируетъ законы *реально-сущей* силы нашего духа, мышленія, уже тѣмъ самымъ содержитъ въ себѣ нѣкоторое утвержденіе *о бытіи*. Съ другой стороны и самая Теорія знанія, поскольку она говоритъ объ источникахъ, генезисѣ и организаціи знанія, очевидно, включаетъ въ себя въ значительномъ объемѣ спеціально-психологическое и логическое содержаніе. Вотъ почему мы находимъ въ современной философской литературѣ Германіи столь колебательныя и разнорѣчивыя сужденія по занимающему насъ теперь частному вопросу. Тогда какъ одни настаиваютъ на принципіальномъ и глубокомъ различіи логики и Теоріи познанія и на возможности обрабатывать и излагать ихъ совершенно обособленно [1]), другіе склонны разсматривать по гегелевски Теорію познанія какъ прикладную Логику и излагаютъ ее въ качествѣ примѣчаній и выводовъ изъ соотвѣтствующихъ трактатовъ этой послѣдней [2]), третьи, наконецъ, наоборотъ, Логику подчиняютъ Теоріи познанія и разсматриваютъ какъ ея подраздѣленіе [3]). Въ громадномъ-же большинствѣ случаевъ, какъ-бы извѣрившись въ возможности достигнуть принципіальнаго разграниченія занимающихъ насъ теперь смежныхъ сферъ знанія, теоретики перемѣшиваютъ ихъ самымъ наивнымъ и беззастѣнчивымъ

---

[1]) Такъ пр.–доц. Берлинскаго унив. *Деринъ* (см. о немъ выше) въ своей монографіи *Ueber die Moglichkeit, Logik und Erkenntnisslehre gesondert darzustellen* (Vierteljahrschrift für wissensch. Philosophie 1885, III, Ss. 324 ff).

[2]) Такъ проф. *Лассонъ* (Lasson – о немъ ниже).

[3]) Такъ, напр., *Фолькельтъ* (Johannes Volkelt): Erfahrung und Denken,—kritische Grundlegung der Erkenntnisstheorie. 1886. Ss. 551—3.

способомъ, своими совершенно искусственными рубриками лишь яснѣе оттѣняя логическую безпринципность сочетанія въ одномъ курсѣ, подъ общимъ двусоставнымъ заглавіемъ: „Логика и Теорія познанія“ (Logik undErkenntnisstheorie), разнохарактерныхъ, лишь механически связанныхъ элементовъ Логики, Психологіи и собственно Теоріи познанія или,— по болѣе устойчивой и опредѣленной прежней терминологіи,—Гносеологіи [1]). Такое положеніе дѣла уже апріори сильно подрываетъ довѣріе къ способности незаслуженно-возвеличенной частной философской дисциплины стать на мѣсто Метафизики и чуть-ли даже не всей философіи.

Столь-же колебательны и неустойчивы и господствующіе въ настоящее время въ Германіи взгляды на *отношеніе Теоріи познанія къ Метафизикѣ*. Конечно, если ей, какъ это принято нынѣ, заранѣе ставится чисто отрицательная по отношенію къ Метафизикѣ задача,—доказать этой послѣдней, что она въ смыслѣ науки невозможна (выраженіе Ланге, взглядъ всѣхъ крайнихъ новокантіанцевъ и критицистовъ), — то вопросъ объ отношеніи Теоріи познанія къ Метафизикѣ рѣшается опредѣленнымъ образомъ самъ собою т. е. просто зачеркивается: говорить объ отношеніи Теоріи знанія къ Метафизикѣ, очевидно, съ этой точки зрѣнія уже совершенно излишне. Но положеніе дѣла осложняется и запутывается, когда, признавая Метафизику, не хотятъ однако-же усвоять ей центральнаго, руководящаго и направляющаго мѣста и значенія въ ряду другихъ философскихъ дисциплинъ, которое такъ долго сохранялось за нею по традиціи, и когда хотятъ удержать модный взглядъ на первенствующую роль Теоріи познанія. Въ такомъ случаѣ ничего другаго, конечно, не приходится дѣлать, какъ разсматривать Метафизику въ смыслѣ комментарія къ тезисамъ Теоріи знанія или ея прикладною, спеціальною частью т. е. различать эти дисциплины лишь количественно,—по степени ихъ общности. Мы находимъ рельефное и типичное выраженіе этого послѣдняго взгляда у Фолькельта. „Не подлежитъ спору, — говоритъ онъ [2]),—что у Метафизики и Теоріи познанія много общаго. Пространство

---

[1]) Такъ въ курсахъ профессоровъ *Гижицкаго* (Gizycki) и *Дильтея* (Dilthey). О нихъ ниже.

[2]) *Фолькельтъ*, op. cit., Ss. 553—5.

и время, единство и множество, причинность и субстанція, конечное и безконечное и т. под. суть такія понятія, *которыми занимаются какъ Метафизика, такъ и Теорія познанія*. И именно, и въ той и въ другой они изслѣдуются съ точки зрѣнія ихъ объективнаго значенія. Теперь, можно пожалуй сказать, что Теорія знанія имѣетъ своею задачею изслѣдовать эти понятія *въ ихъ общемъ элементѣ*, тогда какъ Метафизика, *вмѣстѣ съ тѣмъ*, принимаетъ во вниманіе *и особенности* различныхъ сферъ бытія, а слѣдовательно и различіе въ *частнѣйшемъ* опредѣленіи этихъ понятій. Вопросъ, однако, этимъ не исчерпывается. Различіе между этими дисциплинами, *сверхъ того*, лежитъ *въ направленіи*, въ которомъ онѣ ведутъ изслѣдованіе этихъ понятій, равно какъ и *въ методѣ*, которымъ они изслѣдуются. *Теорія познанія* спрашиваетъ, какія заключаются въ нашихъ воззрительныхъ формахъ и категоріяхъ нормы для объективнаго познанія. Соотвѣтственно этому ихъ объективное значеніе опредѣляется здѣсь главнымъ образомъ ихъ субъективною принудительностію, ихъ обязательностію для мысли, при чемъ, конечно, основнымъ пріемомъ здѣсь является самоиспытаніе мышленія (Selbstbesinnung). Міръ внѣшняго и внутренняго опыта здѣсь поэтому не принимается въ соображеніе въ своемъ многообразіи и обособленности: онъ входитъ въ изслѣдованіе лишь въ своемъ *общемъ* элементѣ, какъ та самопонятная основа мышленія, въ которой оно нуждается для примѣненія своихъ формъ, а слѣдовательно и для самоиспытанія. *Метафизика*, напротивъ, обращается съ своими запросами прямо къ транссубъективному бытію,—спрашиваетъ, въ какихъ законахъ и формахъ должна быть мыслима дѣйствительность, насколько можно проникнуть въ ея существо. Поэтому Метазика исходитъ изъ чувственнаго и духовнаго опыта и стремится лишь опредѣлить, *какъ* логически упорядочить его соотвѣтственно нашимъ всеобщимъ понятіямъ (т. е. формамъ воззрѣнія и категоріямъ). Здѣсь, такимъ образомъ, опытная основа изслѣдованія признается во всей своей широтѣ; тогда какъ тамъ (въ Теоріи знанія), напротивъ, она ограничивается лишь тѣми фактами, которые мышленіе испытываетъ при своемъ самораскрытіи. Такимъ образомъ, Теорія познанія приходитъ къ метафизическимъ

опредѣленіямъ пространства и времени, единства и множества, причинности и субстанціи и т. под. *не тѣмъ же путемъ*, какъ Мефизика". Въ этомъ ихъ различіе. Едвали въ современной философской литературѣ по вопросу объ отношеніи Теоріи познанія къ Метафизикѣ мы найдемъ что-либо яснѣе только-что приведеннаго взгляда Фолькельта. Но и имъ привыкшее къ отчетливой ясности и требовательное мышленіе, конечно, не удовлетворится. Въ самомъ дѣлѣ, если вопросы у Теоріи знанія и Метафизики одни и тѣ же и рѣшеніе въ сущности одно и тоже, съ тою лишь не существенною разницею, что въ одномъ случаѣ они берутся въ смыслѣ болѣе широкомъ и общемъ, а въ другомъ въ болѣе узкомъ и конкретномъ, въ одномъ случаѣ устанавливаются однимъ методомъ, въ другомъ—другимъ: то ясно, что различіе между названными дисциплинами сводится къ формѣ и не касается существа. Но одно формальное различіе едва-ли можетъ обезпечить Метафизикѣ самостоятельность, едва-ли даже вообще способно сообщить рѣшенію занимающаго насъ вопроса хоть какую нибудь степень опредѣленности и устойчивости.

Путаница въ ходячихъ современныхъ взглядахъ на отношеніе Теоріи познанія къ Метафизикѣ увеличивается еще тѣмъ обстоятельствомъ, что въ послѣднее время дѣлаются попытки, такъ сказать, переставить мѣста Теоріи познанія и Метафизики, — сдѣлать первую изъ пропедевтики или первой части послѣдней (каковое мѣсто Теорія познанія, по традиціи, занимала прежде) заключеніемъ или вѣнцомъ метафизическихъ изслѣдованій и во всякомъ случаѣ независимою отъ Метафизики и ей вовсе не подчиненною дисциплиною. Мы знакомы уже отчасти съ этимъ взглядомъ, по курсу проф. *Паульсена* [1]). Проф. Паульсенъ мотивируетъ свое мнѣніе о необходимости указанной перестановки двумя соображеніями: во-первыхъ, думаетъ онъ, таковъ именно былъ историческій порядокъ возникновенія философскихъ проблемъ; во-вторыхъ, въ такомъ случаѣ разработка Гносеологіи получитъ будто-бы больше самостоятельности, такъ

---

[1]) См. выше I, 3. Ср. такъ-же его монографію въ *Vierteljahrschrift fur wiss. Philos.—Ueber die principiellen Unterschiede erkenntnisstheoretischer Ansichten* (1887, II, 159 *fl*).

какъ уже Метафизика будетъ тогда ожидать санкціи отъ Гносеологіи, а не на оборотъ, какъ теперь, когда Теорія познанія (Гносеологія) такъ сказать подтягивается, приспособляется къ Метафизикѣ,—рѣшаетъ свои проблемы какъ нужно для цѣлей Онтологіи и Космологіи. Таковы доводы проф. Паульсена въ пользу необходимости перестановки мѣста Теоріи познанія въ отношеніи къ Метафизикѣ. Едвали, однако, можно признать ихъ основательными. Что касается прежде всего ссылки на Исторію философіи, то вѣдь она, какъ извѣстно, показываетъ не только то, что гносеологическая проблема возникла позднѣе метафизическихъ (у софистовъ), но и то, что она часто сообщала такое или иное направленіе этимъ послѣднимъ. Не рѣшаетъ дѣла въ пользу Паульсена и второй доводъ. Вѣдь подтягивать, приспособлять Гносеологію къ Метафизикѣ можно повсюду,— гдѣ мы ее ни поставимъ: въ началѣ или въ концѣ этой послѣдней. Но вотъ важный вопросъ: во что обратится Метафизика, если, выражаясь словами Паульсена, она „будетъ ожидать рѣшенія своей участи“ т. е. санкціи своихъ приговоровъ отъ Гносеологіи—въ концѣ? При такомъ условіи, конечно, она можетъ быть развиваема лишь *гипотетически*. Такимъ образомъ, если въ первомъ случаѣ,—допустимъ это, какъ настаиваетъ Паульсенъ,—Гносеологія будетъ прислушиваться къ тенденціямъ Метафизики, въ ущербъ объективности и научности, то во второмъ, на оборотъ, эта послѣдняя должна прислушиваться къ первой. Но въ такомъ случаѣ, вмѣсто того, чтобы „ожидать“,—не лучше-ли Метафизикѣ съ самаго начала справиться, какъ Гносеологія рѣшаетъ свои проблемы. Во всякомъ случаѣ естественный порядокъ въ философіи, какъ и вообще въ наукѣ, долженъ быть, очевидно, такой: начинать съ наиболѣе извѣстнаго и основнаго. А что для насъ извѣстнѣе фактовъ нашего собственнаго знанія? И что для Метафизики важнѣе и существеннѣе, какъ не изслѣдованіе нашихъ основныхъ идей?— Далѣе, нельзя не замѣтить въ разсужденіяхъ Паульсена нѣкоторой странности въ самой постановкѣ дѣла. Онъ задается вопросомъ о томъ, что̀ къ чему должно прислушиваться, что̀ къ чему можетъ быть подтягиваемо, — Теорія познанія къ Метафизикѣ или наоборотъ. Но возможна и иная постановка вопроса: можетъ быть обѣ философскія

дисциплины должны сообразоваться съ чѣмъ-либо третьимъ,—съ какимъ-нибудь общимъ руководящимъ началомъ или принципомъ?—Итакъ, аргументація проф. Паульсена въ пользу необходимости переставить отношенія Теоріи познанія и Метафизики, какъ видимъ, далеко не рѣшаетъ вопроса безспорно и окончательно. Это есть лишь одно изъ безчисленныхъ разномнѣній, которыя осложняютъ и запутываютъ и безъ того далеко не ясный вопросъ.

Мы не будемъ касаться другихъ мнѣній по вопросу о границахъ, значеніи и мѣстѣ Теоріи познанія въ ряду другихъ философскихъ дисциплинъ. Полагаемъ, что и изъ сказаннаго достаточно ясно, что господствующее въ современной Германской философіи мнѣніе, будто Теорія познанія если и не должна сдѣлаться исключительною философскою дисциплиною, то должна воспринять, какъ-бы поглотить или, по крайней мѣрѣ, подчинить себѣ Метафизику,—это мнѣніе мотивировано пока еще очень и очень недостаточно. Оставляя поэтому предварительные или пропедевтическіе вопросы, перейдемъ къ характеристикѣ основныхъ направленій, въ которыхъ въ настоящее время разрабатывается Теорія познанія и къ ознакомленію съ ея составомъ и содержаніемъ.

Изучая современную нѣмецкую литературу по Теоріи знанія, мы легко различимъ въ ней два основныхъ типа, изъ которыхъ одинъ можно назвать *эмпирическимъ феноменализмомъ или релятивизмомъ*, а другой—*раціоналистическимъ реализмомъ*.

Основной тезисъ представителей перваго направленія въ разработкѣ Теоріи познанія состоитъ въ томъ, что мы знаемъ только явленія и что поэтому *все наше знаніе относительно*. Эта относительность понимается въ троякомъ смыслѣ: *субъективномъ, объективномъ и историческомъ*.— Прежде всего,—говорятъ,—тѣ впечатлѣнія и представленія, изъ которыхъ слагается и организуется все наше знаніе, и которыя мы одни только и знаемъ непосредственно, какъ извѣстно, вовсе не есть самая дѣйствительность въ ней самой, а—лишь наше субъективное состояніе. Значитъ, всѣ элементы знанія обусловлены нашею субъективною организаціею и вообще субъективнымъ отношеніемъ къ познаваемой дѣйствительности, субъективною точкою зрѣнія на нее. Каждый

пространственный образъ непремѣнно хоть отчасти обусловленъ его положеніемъ относительно нашего, воспринимающаго глаза или осязающей руки. Каждое временное впечатлѣніе обусловлено ритмомъ переживаемыхъ нами впечатлѣній (наступленіе одного и тогоже событія можетъ поэтому казаться намъ то болѣе быстрымъ то болѣе медленнымъ). Качество ощущеній обусловлено отношеніемъ внѣшнихъ раздраженій къ органамъ нашихъ чувствъ и т. д. Словомъ, все наше познаніе подчинено закону психической или субъективной относительности, отъ которой освободиться оно никогда не можетъ.—Таковъ законъ *субъективной* относительности знанія. Наука измѣняетъ отчасти эту субъективную точку зрѣнія (хотя и не въ силахъ освободить наше познаніе отъ субъективности вполнѣ) и, такъ сказать, переставляетъ центръ тяжести въ познавательномъ процессѣ изъ подвижной и измѣнчивой субъективной сферы внѣ субъекта,—въ самую систему или объективную связь вещей. Она развиваетъ идею объективнаго пространства, въ которомъ каждая отдѣльная интеллигенція занимаетъ свое опредѣленное мѣсто; объективное время, въ которомъ „настоящее“ каждаго индивидуума занимаетъ свое опредѣленное положеніе; выясняетъ законъ объективной причинности и взаимоотношенія явленій и т. д. Такимъ образомъ всякое сужденіе о существованіи или свойствахъ того или другаго предмета опредѣляется теперь пониманіемъ его отношеній къ другимъ предметамъ, съ которыми онъ связанъ по бытію и свойствамъ. Этимъ закономъ *объективной* соотносительности явленій уже апріори исключаются всѣ метафизическіе замыслы доискиваться сути вещей. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ составныя части даннаго внѣшняго міра, какъ неоднородныя и несравнимыя (цвѣтъ, плотность, форма, запахъ и т. д.), несводимы и не выводимы другъ изъ друга т. е. со стороны ихъ внутренней связи совершенно непонятны и связаны лишь закономъ внѣшней соотносительности: то отъ познанія объективной сущности уже заранѣе приходится отказаться, удовольствовавшись изученіемъ системы вещей и явленій и опредѣленіемъ ихъ относительнаго мѣста въ системѣ опыта, каковое отношеніе затѣмъ наука и стремится выразить въ математико-механическихъ законахъ и формулахъ. Такимъ образомъ *съ объективной стороны* наше

познаніе вдвойнѣ относительно — и какъ познаніе лишь внѣшней стороны, не проникающее во внутреннюю природу вещей, и какъ познаніе каждаго явленія въ его механико-математическомъ соотношеніи съ другими.—Наконецъ, *наше познаніе относительно и съ временной или исторической точки зрѣнія*. Личное содержаніе душевной жизни объято непрестаннымъ процессомъ преобразованія, вслѣдствіе чего въ каждую слѣдующую минуту, при расширенной опытности, можетъ стать не тѣмъ, чѣмъ было. Что справедливо относительно каждаго отдѣльнаго человѣка, тоже имѣетъ значеніе и относительно цѣлыхъ народовъ и всего человѣчества. Каждая метафизическая система непремѣнно отражаетъ на себѣ настроеніе эпохи, въ свою очередь опредѣлявшее то положеніе, въ которомъ тотъ или другой мыслитель рѣшалъ „міровые вопросы“. Вмѣстѣ съ измѣненіемъ настроенія эпохи и отдѣльныхъ мыслителей мѣняется и характеръ философскихъ идей и философскихъ системъ. Грекъ временъ Платона или Аристотеля имѣлъ одно пониманіе міровыхъ началъ и причинъ. Раскрылось христіанское міросозерцаніе и философскія идеи совершенно обновились, преобразовались, — точно была отнята стѣна, которая дотолѣ закрывала сущность міра и его Первовиновника и т. д. Подобнымъ-же образомъ и мы должны сказать, что не знаемъ, что̀ скрывается за тою стѣною, которая отовсюду замыкаетъ нашъ кругозоръ, какъ кольцо. Вообще душевная и умственная жизнь измѣняется, какъ историческая и культурная жизнь человѣчества. Такимъ образомъ,—говорятъ,—и въ историческомъ отношеніи теорія относительности знанія сохраняетъ за собою полное право [1]).

Противовѣсъ этому скептико-позитивистическому релятивизму, какъ сказано, образуетъ раціоналистическій реализмъ. Сущность этого направленія выражается въ убѣж-

---

[1]) Изложеніе началъ *релятивизма* сдѣлано нами по лекціямъ проф. *Дильтея* (ср. его цитованный выше трудъ: Einleitung etc.). Съ нимъ во всѣхъ существенныхъ пунктахъ совпадаетъ и *Гижицкій*. Поэтому въ дальнѣйшемъ изложеніи *Теоріи познанія* релятивистическаго направленія мы, за исключеніемъ немногихъ необходимыхъ случаевъ, не будетъ отмѣчать, у кого что беремъ —О трудахъ названныхъ профессоровъ см. въ Исторіи *Иберверга-Гейнце*.

деніи, что „логически правильное мышленіе можетъ вполнѣ овладѣть природою предмета, подлинною дѣйствительностію“.—Первая ступень такаго обладанія природою вещей или истиною осуществляется въ формѣ понятій. Логически точно опредѣленное понятіе выражаетъ реальную силу, формующій принципъ или потенцію въ космосѣ,—*природу* или *сущность* вещи, въ противоположность ея проявленію, видимости, названію; *начало*, объединяющее, сдерживающее и организующее множественность; *субстанцію*, неизмѣнно пребывающую въ потокѣ измѣненія. Вслѣдствіе этого, преобразуя наше непосредственное чувственное познаніе въ форму точно отграниченныхъ и устойчивыхъ понятій, мы возвышаемся до пониманія истиннаго существа міра, какъ внѣпространственной и внѣвременной, всегда себѣ равной и неизмѣнной субстанціи. Классификація и систематизація понятій расчленяетъ эту субстанцію и преобразуетъ ее въ одинъ, внутренно связный организмъ существъ, располагающихся по ступенямъ восходящей сложности и совершенства,—классы, роды, виды. Далѣе, тогда какъ понятіе уловляетъ и выражаетъ лишь пребывающую и неизмѣнную сущность предметовъ, сужденіе беретъ предметы въ ихъ измѣнчивомъ и текучемъ взаимоотношеніи, — въ процессѣ становленія, въ исторіи. Безконечный потокъ процессовъ, изъ которыхъ слагается общій міровой процессъ, точно такъ-же отображается въ нашихъ логически необходимыхъ *сужденіяхъ*, какъ вѣчно устойчивые элементы или типы міра отображаются въ нашихъ *понятіяхъ*. Система сужденій есть самораскрытіе міровой идеи въ ея отдѣльныхъ моментахъ, изъ которыхъ слагается содержаніе всей міровой исторіи. Въ сужденіяхъ и умозаключеніяхъ, принципы и основанія которыхъ, въ качествѣ верховныхъ аксіомъ и предпосылокъ знанія, мы носимъ въ себѣ самихъ, нашъ познающій духъ изъ внѣшней ему сферы (изъ области непосредственнаго чувственнаго знанія) какъ-бы снова возвращается въ самаго себя, — входитъ въ обладаніе своею собственною сущностію. Такимъ образомъ, *логическая обработка знанія*, его упорядоченіе и организація *есть процессъ возрастанія нашего духа*, постепенное увеличеніе его власти надъ собою и надъ всѣмъ своимъ содержаніемъ.— Основная тенденція раціоналистическаго реализма суще-

ственно телеологична. Воплощающійся въ чувственномъ матеріалѣ міра формующій идеальный принципъ (идея, логосъ) есть вмѣстѣ и верховная цѣль сущаго. Идея есть идеальное предвареніе реальнаго, — пребывающая вѣчно тожественною съ собою идеальная сила, обусловливающая и опредѣляющая міровую жизнь. Вѣчно тожественное повтореніе типовъ существъ и процессовъ служитъ доказательствомъ реальнаго бытія идей—цѣлей. Только съ телеологической точки зрѣнія возможно законченное міропониманіе. Напротивъ, механизмъ его исключаетъ, какъ это всего яснѣе доказываетъ формально-логическая критика дарвинизма: изгоняя изъ міра все необходимое, все устойчиво пребывающее, всѣ устойчивыя формы и типы, онъ дѣлаетъ невозможнымъ логически связное мышленіе о мірѣ. Но признавая въ мірѣ цѣли, которыя вмѣстѣ суть и его формующіе принципы, мы должны признать цѣлеполагающій творческій Разумъ, равно какъ и Его полнѣйшее выраженіе въ нашемъ мірѣ, — въ Лицѣ Сына Божія, Богочеловѣка (совмѣщеніе всеобщечеловѣческаго и индивидуальнаго). Къ понятію творческаго Разума, какъ единаго міроваго начала (монизмъ), мы логически необходимо приходимъ, различивъ въ мірѣ начала реальное и идеальное, матерію и форму: если-бы они не стояли въ какомъ-либо изначальномъ отношеніи и связи въ творческомъ Первоначалѣ міра, ихъ наличное соединеніе въ немъ было-бы непонятно и совсѣмъ необъяснимо [1]).

---

[1]) Изложеніе началъ *раціоналистическаго реализма* сдѣлано нами по лекціямъ *Лассона* (Lasson).—Лассону въ 1892 г. исполнилось 60 лѣтъ и по этому поводу газеты напомнили обществу его заслуги. Вотъ, напр , что написала *Vossische Zeitung*. „Проф Адольфъ *Лассонъ* извѣстенъ какъ философскій писатель въ смыслѣ Гегеля Опираясь на Гегеля, Лассонъ пытался переработать его ученіе согласно съ основоположеніями исторической школы права съ одной стороны, и—съ новѣйшими естественнонаучными воззрѣніями, съ другой. Въ началѣ своей научной дѣятельности Л. занимался преимущественно историко-философскими штудіями; а позднѣе сталъ предпочитать философскія изслѣдованія въ болѣе тѣсномъ смыслѣ слова. Рядъ сочиненій перваго рода начинается его изслѣдованіемъ: *Ueber Baco's von Verulam Wisscnschaftliche Prinzipien* (1860). Въ немъ Л. пытается опровергнуть ходячее воззрѣніе на *Бакона*, по которому онъ будто бы создалъ методы современнаго естествознанія: участіе Б—а въ обновленіи естествознанія Л. цѣнитъ вообще не высоко. Слѣдующая большая работа

Таковы господствующіе въ современной Германіи основные типы въ постановкѣ и разработкѣ Теоріи познанія, въ ихъ полярной противоположности. Такъ какъ этотъ послѣдній типъ есть не что иное, какъ слегка подновленное и уравновѣшенное реалистическими элементами гегельянство т. е. типъ мысли, уже хорошо извѣстный; то мы остановимся здѣсь лишь на первомъ, который для характеристики современнаго состоянія философіи въ Германіи представляетъ не малый интересъ. Но и здѣсь мы исключимъ изъ своего обозрѣнія всѣ общелогическіе и спеціально психологическіе элементы Теоріи познанія, такъ какъ они представляютъ мало типичнаго и характернаго [1]), и остановимъ

Лассона озаглавливается: *Johann Gottlieb Fichte im Verhältniss zu Kirche und Staat.* Здѣсь Л. исходитъ изъ взгляда, что въ системѣ каждаго мыслителя нужно различать какъ-бы двѣ души,—объективный и личный элементъ, каковые элементы не всегда совпадаютъ; но у Фихте личный элементъ покрывается его философскимъ ученіемъ. Далѣе, кромѣ мелкихъ монографій и замѣтокъ, Л. написалъ. 1) *Meister Ecklard der Mystiker* (1868); 2) *Princip und Zukunft des Völkerrechts* (1871); 3) *System der Rechts-philosophie* (1882)—главный трудъ Лассона, въ которомъ философія права излагается въ смыслѣ идеализма: 4) *D. Kulturideal und d. Krieg*; 5) *Die Entwickelung des religiosen Bewusstseins der Menschheit*; 6) *Ueber Gegenstand und Behandlungsweise der Religionsphilosophie*; 7) *J. H. von Kirchmann als Philosoph;* 8) *D. Satz vom Widerspruch* и др. Съ 1859 г. Лассонъ состоитъ преподавателемъ въ *Louisenstädtischen Realschule*, а съ 1877 пр.—доцентомъ въ Берлинскомъ университетѣ" (№ 121-й).—Къ представителямъ раціоналистическаго реализма должны быть отнесены *Фолькертъ*, *Дорнеръ* и *Гартманъ*.

[1]) Порядокъ курсовъ такой: 1) *Лассонъ* излагалъ собственно *Логику* и къ ней, какъ сказано, дѣлалъ дополненія гносеологическаго и метафизическаго характера. 2) *Дильтей* дѣлилъ свой курсъ на *двѣ* большихъ части, изъ которыхъ *въ первой* излагалъ реалистическую Теорію знанія (общая теорія внѣшняго и внутренняго воспріятія; время; реальность внѣшняго міра; пространство; теорія релятивизма), а *во второй*—начала *Логики*, какъ ученія о законахъ и формахъ мышленія (*отдѣлъ 1-й*: о законахъ мышленія и категоріяхъ; *отд. 2-й*: о сужденіи, понятіи, опредѣленіи и т. д.). т) *Гижицкій* шелъ обратнымъ путемъ—начиналъ *Логикой*, въ которую обильно вводился *психологическій* элементъ (ощущеніе, воспріятіе, ассоціація представленій, сужденіе, понятіе, законы мышленія), продолжалъ *Теоріей познанія* (Гносеологіей) собственно (пространство и время, реальность внѣшняго міра, категоріи—?) и заканчивалъ почему-то снова *Логикой*, но уже очищенной отъ психологическаго элемента (сужденія, умозаключенія, классификація, методы и т. д.).

вниманіе на рѣшеніи лишь нѣкоторыхъ частныхъ теоретико-познавательныхъ проблемъ. Служа наилучшимъ средствомъ ознакомиться съ сущностію современнаго нѣмецкаго эмпирическаго феноменализма или релятивизма, изученіе этихъ проблемъ представляетъ еще и другой интересъ,—показываетъ, что релятивизмъ, не смотря на свое предубѣжденіе противъ всякой метафизики, все-же какъ-бы невольно становится подъ вліяніе модной современной философіи волюнтаризма. Волюнтаристическая тенденція релятивизма вообще сказывается довольно замѣтно и осязательно, но всего яснѣе она выступаетъ въ рѣшеніи важнѣйшей гносеологической проблемы, —проблемы о реальности внѣшняго міра, къ которой мы теперь и переходимъ.

1. Проблема реальности внѣшняго міра.

Проблема реальности внѣшняго міра есть одна изъ самыхъ популярныхъ современныхъ философскихъ проблемъ. Ея громадная трудность, при кажущейся простотѣ, дѣлаетъ изъ нея что-то въ родѣ фокуса: за нее берутся, чтобы испробовать свою діалектическую виртуозность, очень многіе, но, не смотря на всѣ эти попытки, она еще и доселѣ стоитъ во всей своей внушительной серьезности. Вотъ почему всякій, сопровождаемый сознаніемъ трудности проблемы и при томъ не лишенный своеобразности, опытъ ея рѣшенія заслуживаетъ того, чтобы быть отмѣченнымъ. Таковъ по нашему мнѣнію и есть опытъ проф. Дильтея. Онъ не можетъ быть, правда, названъ вполнѣ оригинальнымъ, но онъ не лишенъ, какъ увидимъ, нѣкоторыхъ интересныхъ и своеобразныхъ деталей, а главное,—построенъ вполнѣ методически и со вниманіемъ къ самой сути проблемы, къ самой главной ея трудности.

Проф. Дильтей [1]) начинаетъ свое изслѣдованіе выясненіемъ подлиннаго смысла проблемы. Для наивнаго мышленія

[1]) Мы излагаемъ теорію Дильтея отчасти по его чтеніямъ, а главнымъ образомъ по его обширной рѣчи, читанной въ засѣданіи *Берлинской академіи наукъ*: Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht (*Sitzungsberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaft zu Berlin.* 1890, Ss. 977—1022).

она не существуетъ; для него внѣшній міръ есть непосредственно извѣстный фактъ. Иначе относится къ дѣлу осторожное, критическое мышленіе, которое возвысилось до пониманія основоположенія релятивизма (феноменальности нашего познанія—d. Satz der Phänomenalität). По смыслу этого основоположенія, все существуетъ только *для сознанія* и весь безконечный міръ построенъ изъ *нашихъ* ощущеній т. е. имѣетъ существованіе лишь субъективное. Пытаться отстранить этотъ послѣдній выводъ ссылкою на то, что „нашимъ ощущеніямъ соотвѣтствуетъ-де нѣкоторая реальность“ значитъ въ сущности не сказать ничего: ибо вѣдь и самое противопоставленіе субъективнаго и объективнаго, нашего и ненашего, ощущеній и ихъ объективныхъ коррелатовъ существуетъ опять таки лишь въ нашемъ сознаніи. Эту феноменальность (гносеологическій тезисъ) превращаютъ въ *феноменализмъ* (метафизическая доктрина, отрицающая внѣшнюю реальность), съ одной стороны, Юмъ, Тюрго, д'Аламберъ, Милль и др., съ другой,—Кантъ, Маймонъ, Беккъ и др. Такъ сложилось и получило право гражданства въ исторіи новой философіи тонко развитое и хорошо, повидимому, мотивированное отрицаніе реальности внѣшняго міра. Вотъ историческій генезисъ занимающей насъ проблемы.

Между тѣмъ какъ эта проблема безплодно ставилась и переставлялась на спеціально философской или діалектической почвѣ, за нее, особенно въ самое послѣднее время взялись естественники и главнымъ образомъ физіологи. Іоаннъ Мюллеръ и его ученикъ, знаменитый Гельмгольцъ, подошли къ ней съ эмпирической стороны и думали рѣшить ее своими точными методами. Именно, они рѣшили вопросъ о реальности внѣшняго міра положительно и объяснили нашу увѣренность въ ней умозаключеніемъ по закону причинности (отчасти сознательнымъ, отчасти безсознательнымъ), обосновавъ и раскрывъ процессъ такаго умозаключенія (въ этомъ ихъ отличіе отъ Шопенгауера и Фихте) *индуктивно и экспериментально*, какъ медленный процессъ выработки представленія о внѣшнемъ мірѣ изъ многихъ *опытовъ и элементарныхъ принудительныхъ представленій*. Слѣдуетъ, однако, замѣтить, что ихъ намѣреніе пройти въ рѣшеніи проблемы путемъ точныхъ эмпириче-

скихъ наукъ въ сущности не удалось: ихъ теорія, особенно у Гельмгольца (въ первой ея формулировкѣ—въ „Физіологической Оптикѣ“) носитъ существенно интеллектуалистическую окраску и при томъ, съ ихъ точки зрѣнія, реальность внѣшняго міра является въ сущности лишь простою *гипотезою,* которая не исключаетъ и противоположной, не только вообще мыслимой, но даже и „не опровержимой“ гипотезы. Лишь въ позднѣйшей переработкѣ своей теоріи [1]) Гельмгольцъ, точно такъ-же какъ и Целлеръ, восполнили свою теорію реальности внѣшняго міра волюнтаристическимъ моментомъ, который возвышаетъ нашу увѣренность въ реальности внѣшняго міра со ступени чисто теоретической гипотезы на степень, исключающей сомнѣніе, вѣры или непосредственно-достовѣрнаго знанія. Именно, какъ на источникъ этой нашей увѣренности въ реальности внѣшняго міра они указали на тотъ хорошо извѣстный каждому психологическій фактъ, что наша воля не можетъ по произволу распоряжаться ощущеніями, которыя именно по этому самому мы и истолковываемъ, какъ независимыя отъ насъ въ своемъ источникѣ или объективной причинѣ. Въ этой послѣдней мысли Дильтей видитъ зерно истиннаго рѣшенія проблемы и своею задачею ставитъ лишь развить, оформить и аргументировать ее съ волюнтаристической точки зрѣнія.

„Я объясняю вѣру во внѣшній міръ,—такъ формулируетъ проф. Дильтей свой основный тезисъ, свой „принципъ объясненія“,—не изъ мыслимой, а *изъ жизненно-практической* связи нашей съ міромъ, данной во влеченіи, волѣ, чувствѣ, каковая связь затѣмъ посредствуется процессами, имѣющими свои эквиваленты въ процессахъ мысли“ [2]). „Животно-человѣческое жизненное единство, — развиваетъ онъ свой тезисъ далѣе,—съ внутренней стороны, есть лишь связка (d. Bündel) влеченій, чувствованій (удовольствія и

---

[1]) *Die Thatsachen in der Wahrnehmung*, II, S. 245.

[2]) *Sitzungsberichte*, S s. 982. —Своими предшественниками въ раскрытіи этого тезиса Дильтей называетъ *Локка, Беркли, Raffel'я* (Voraussetzungen, welche den Empirismus Locke's u s. w. zum Idealismus führten, 1887, S. 13), *Michalsky* (Kant's Kr. d r. V. und Herder's Metakritik, 1883 и продолженіе въ Zeitshrift für Phil. und Philos. Kritik. B. 84—5, 1884; здѣсь будто-бы взято изъ его университетскихъ чтеній), *Риля* (D. phil. Kriticismus, II, 2. Ss. 128—176 II, 1, S. 18).

неудовольствія) и желаній. Питаніе, половое влеченіе, любовь къ дѣтямъ, чувство самосохраненія, потребность въ движеніи и покоѣ, затѣмъ примыкающія сюда интеллектуальныя и соціальныя чувствованія и желанія, — все это въ совокупности составляетъ въ человѣкѣ волю къ жизни, которая повсюду ищетъ своего наполненія и удовлетворенія", въ чемъ уже непосредственно дано признаніе внѣшней реальности [1]).

Именно, по Дильтею, отличіе нашей собственной жизни отъ чего-то другаго, отъ насъ независимаго, возникаетъ впервые *изъ отношенія нашихъ произвольныхъ импульсовъ къ противодѣйствію,* какъ это доказываютъ наблюденія надъ новорожденными, и новѣйшія изслѣдованія роли въ нашей психической и частнѣе умственной жизни мускульнаго чувства. Въ чувствѣ сопротивленія мы различаемъ, во-первыхъ, ощущеніе *давленія,* во-вторыхъ, чувство *задержки,* ограниченія, стѣсненія, легкой неудовлетворенности, неудовольствія, подобно тому какъ къ импульсу всегда присоединяется чувство удовольствія (обыкновенно едва примѣтное). Итакъ, *импульсъ и противодѣйствіе,*— эти два основныхъ и элементарныхъ состоянія воли суть первыя основанія нашей вѣры въ объективную реальность. Промежуточный членъ между сознаніемъ импульса воли и чувствомъ его задержки т. е. аггрегатъ давленій или точнѣе ощущеній давленія и есть то, что мы называемъ внѣшностью. Эти основные и элементарные опыты дополняются и укрѣпляются затѣмъ цѣлымъ рядомъ другихъ болѣе сложныхъ опытовъ. Въ живомъ и непосредственномъ опытѣ собственныхъ самопроизвольныхъ импульсовъ дается намъ первый зародышъ нашей идеи о „я"; въ живомъ чувствѣ противодѣйствія этимъ импульсамъ — зародышъ идеи міра, какъ нѣкотораго „не-я". Эти элементарные опыты въ теченіе нашей жизни какъ бы сгущаются въ цѣлыя стѣны реальности и такимъ образомъ мы постепенно научаемся противополагать себѣ внѣшній міръ, какъ устойчивое и хорошо расчлененное единство. Здѣсь громадную услугу намъ оказываютъ наши внѣшнія чувства, — прежде всего осязаніе, потомъ зрѣніе и т. д.

---

[1]) Ibid., S. 183.

Изъ содержанія ощущеній, на основаніи опытовъ задержки, построевается нами прежде всего идея нашего собственнаго тѣла, къ которому относится все то, что непосредственно удовлетворяетъ нашъ импульсъ къ дѣятельности (почему, наприм., параличный не относитъ къ себѣ своей, неповинующейся ему руки или ноги, а ласточка считаетъ какъ-бы собственною частью и гнѣзда, и дѣтенышей): все-же. что удовлетворяетъ нашъ импульсъ къ произвольной дѣятельности лишь *посредственно,* — все это расчленяется и истолковывается, какъ „другія тѣла“. Далѣе, къ этой общей волюнтаристической основѣ нашей вѣры въ реальность внѣшняго міра присоединяются спеціальные душевные процессы, которые обосновываютъ признаніе другихъ людей (по закону аналогіи). Прежде всего слагается представленіе о „ты“ т. е. о тѣхъ людяхъ, которые входятъ съ нами въ особенно тѣсное и близкое соприкосновеніе (для ребенка первая реальность—его мать, склонившаяся надъ его изголовьемъ). Вмѣстѣ съ признаніемъ другихъ „ты“, углубляется и наше собственное „я“, усиливается самочувствіе и, такъ какъ мы ставимъ свое „я“, при усиленномъ самочувствіи, цѣлью и центромъ всего, то по аналогіи и въ другихъ жизненныхъ единствахъ мы начинаемъ такъ-же видѣть „самоцѣли“ (это—„энергическое, какъ-бы конденсированное сгущеніе реальности“), а за тѣмъ, если мы со стороны этихъ „служащихъ себѣ цѣлью живыхъ единствъ“ не встрѣчаемъ ограниченія, задержки нашихъ самопроизвольныхъ импульсовъ, развиваются чувства нашей существенной однородности съ ними, симпатіи и вся вообще скала моральныхъ, альтруистическихъ чувствованій. Здѣсь, примыкая къ Фихте и Рилю, Дильтей развиваетъ извѣстное такъ называемое *моральное доказательство реальности внѣшняго міра* (чрезъ постановку другихъ „волей“ и „совѣстей“). На основѣ этого сочувствія, сознанія нашей солидарности съ другими, ихъ самостоятельности и равноцѣнности съ нами (der kernhaften Existenz) возникаетъ усиливающая вѣру въ ихъ реальность „потребность видѣть и знать, что наши чувствованія раздѣляютъ и другіе, что наше знаніе утверждается въ своей всеобщей значимости и со стороны другихъ, что наше достоинство признается всѣми“. Такимъ образомъ, чувство уединенности, отчужденности, которымъ повсюду вѣетъ отъ

природы исчезаетъ, когда мы вступаемъ въ отношеніе къ другимъ людямъ; а это есть яснѣйшее доказательство, что „я“ не одинъ,—сильнѣйшее опроверженіе солипсизма.

Теперь къ жизненно-практическимъ мотивамъ признанія реальности внѣшняго міра присоединяется теоретическая работа духа, какъ ее истолковали въ послѣднее время особенно Гельмгольцъ и Целлеръ [1]), т. е. *обратное заключеніе* (по закону причинности) *отъ состояній нашего сознанія ко внѣшней реальности, какъ ихъ причинѣ*, при постоянной повѣркѣ этого заключенія дополнительными наблюденіями и опытами (законъ перспективы, измѣненіе ощущеній въ зависимости отъ измѣненія мѣста, повѣрка своихъ опытовъ опытами другихъ и т. д.). Здѣсь, однако, въ отличіе отъ названныхъ мыслителей, Дильтей повсюду подчеркиваетъ,—и въ этомъ главная своеобразность и, по нашему мнѣнію, важное преимущество его теоріи,—волюнтаристическій элементъ въ выводныхъ процессахъ. Общее явленіе здѣсь то, что степень энергіи и живости нашего сознанія о внѣшнемъ мірѣ постоянно измѣняется въ зависимости отъ участія, заинтересованности въ немъ воли и чувства. Имѣть представленіе или образъ предмета еще далеко недостаточно, чтобы признавать его реальность. Наблюденіе надъ жизнью людей, страдающихъ галлюцинаціями показываетъ, что галлюцинаціи перестаютъ преслѣдовать больнаго, коль скоро онъ перестаетъ быть заинтересованъ въ нихъ практически,—волею и чувствомъ и, такъ какъ чувство и воля ослабѣваютъ при общемъ ослабленіи самочувствія, то у больныхъ, страдающихъ ослабленіемъ этого послѣдняго, замѣчается обыкновенно ослабленіе и вѣры въ реальность внѣшняго міра. Съ этой-же точки зрѣнія объясняется и тотъ общеизвѣстный фактъ, что, хотя мы и усвояемъ своимъ соннымъ грезамъ реальность, но—реальность какую-то тѣнеподобную, призрачную: это зависитъ отъ того, что сновидѣнія слагаются изъ *мысленныхъ* образовъ и живутъ игрою *представленій*, въ которыхъ нѣтъ усилій воли, самопроизвольныхъ импульсовъ, равно какъ нѣтъ и соотвѣтствующихъ имъ задержекъ, такъ какъ активность души во снѣ

[1]) *Vortrage und Abhandlungen*, Bd. III Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realitat der Aussenwelt, 1884, s. 225

почти совсѣмъ (если только не совсѣмъ) исчезаетъ. Въ томъ-же самомъ убѣждаетъ насъ и наблюденіе надъ пробужденіемъ отъ наркоза: сначала пробуждающійся не сознаетъ ни себя ни другихъ, въ ихъ отличіи отъ себя, хотя его глаза раскрыты и зрительныя воспріятія, образы людей и предметовъ, у него несомнѣнно существуютъ и только лишь, когда пробуждается отъ сна его воля, когда онъ дѣлаетъ самопроизвольное движеніе къ предметамъ и встрѣчаетъ въ нихъ сопротивленіе, — лишь послѣ этого къ нему возвращается сознаніе реальности.

Косвенное подтвержденіе своей теоріи нашей вѣры въ реальность внѣшняго міра Дильтей видитъ въ томъ, что внѣшній міръ признается всѣми людьми и вообще существами, у которыхъ умозаключающая или вообще теоретическая жизнь духа довольно слаба. Отсюда слѣдуетъ, конечно, что она коренится не въ этой послѣдней, а—въ той сторонѣ нашей душевной жизни, которая у всѣхъ существъ и у людей на всѣхъ ступеняхъ ихъ развитія одинакова т. е. держится на основѣ волюнтаристической—на самочувствіи, на стремленіи къ удовлетворенію нашихъ практическихъ стремленій и т. д.

Дильтей думаетъ (и по нашему мнѣнію справедливо), что въ своемъ рѣшеніи проблемы о реальности внѣшняго міра онъ благополучно прошелъ между Сциллой наивнаго реализма (Якоби и Шотландская школа), который объясняетъ признаніе внѣшняго міра непосредственною вѣрой въ него и Харибдой интеллектуализма (Фихте, Шопенгауеръ, Гельмгольцъ, Целлеръ), который объясняетъ ее изъ прирожденнаго закона причинности (съ различными модификаціями). Объясненіе наивнаго реализма, какъ это очевидно съ перваго взгляда, есть въ сущности не объясненіе, а простая тавтологія *(я признаю,* потомучто вѣрю т. е. *потомучто признаю).* При томъ указаніе на непосредственный будтобы характеръ вѣры съ психологической точки зрѣнія не состоятельно: психологическій анализъ показалъ что наши воспріятія и даже ощущенія суть акты сложные, опосредствованные интеллектуальными процессами и что, слѣдовательно, и знаніе о внѣшнемъ сознанію бытіи, вѣра въ него не можетъ быть знаніемъ непосредственнымъ. Что касается далѣе интеллектуализма, то, не говоря уже о тѣхъ специ-

альныхъ трудностяхъ, которыя соединены съ признаніемъ врожденности закона причинности, онъ, какъ сказано выше, не исключаетъ и противоположной *гипотезы* (т. е. иллюзорности внѣшняго міра), такъ какъ его доказательство есть доказательство косвенное, основанное на мысли о невозможности другихъ гипотезъ, а эта мысль, это предположеніе, въ свою очередь, ни на чемъ не обосновано, ничѣмъ не доказано. Въ сравненіи съ теоріею интеллектуалистовъ Дильтей считаетъ свою теорію (и по нашему мнѣнію справедливо) *прямымъ* доказательствомъ реальности внѣшняго міра.

Результатъ своего продолжительнаго и сложнаго изслѣдованія занимающаго насъ вопроса проф. Дильтей формулируетъ такимъ образомъ [1]). „Основа, подмостки, такъ сказать остовъ нашей жизни—характера практическаго: интеллектъ даетъ для этой основы (въ техническомъ смыслѣ слова) только утѣкъ. Отъ обычнаго рѣшенія я, — говоритъ Дильтей,—уклоняюсь въ двухъ пунктахъ: во 1-хъ) признаю, что внѣшность не построевается по закону причинности, какъ учатъ интеллектуалисты, но — *дана*, непосредственно *присутствуетъ*, въ нашей жизни, какъ причина задержки и противодѣйствія нашимъ импульсамъ; во 2-хъ) по обычному представленію, воспріятія или образы предметовъ *относятся* къ вещамъ и *сливаются* съ ними, по моему-же сочетаніе ощущеній есть лишь *внѣшняя сторона* той самой силы, которая мнѣ противодѣйствуетъ и внутренно извѣстна въ усиліяхъ воли (такъ что чрезъ внѣшнія чувства, по Дильтею, міръ есть для насъ только *явленіе*, реальностію-же становится лишь чрезъ наши волю и чувство). Вышеприведенное основоположеніе релятивизма (законъ относительности или феноменальности знанія), очевидно, — продолжаетъ проф. Дильтей,—этою теоріею ни сколько не нарушается. Познающій субъектъ и познаваемые предметы лежатъ, съ этой точки зрѣнія, *въ предѣлахъ одного и того-же сознанія:* ибо въ воздѣйствіяхъ на нашу волю и чувство намъ непосредственно дана, присутствуетъ въ насъ внѣшняя сила. Далѣе, объектъ съ этой точки зрѣнія признается обладающимъ въ сущности тѣмъ-же самымъ бытіемъ, какъ

---

[1]) Воспроизводимъ его взглядъ приблизительно, ручаясь лишь за мысль, но не за ея выраженіе.

и субъектъ (d. Object hat dieselbe Kernhaftigkeit, als d. Subject). Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь теперь онъ не построевается мышленіемъ въ какой-то пустотѣ (какъ выходило у интеллектуалистовъ), но въ переживаніи, въ опытахъ нашей воли имѣетъ свою собственную жизнь и зерно своего самостоятельнаго бытія".

Такимъ образомъ, по мнѣнію проф. Дильтея, вопросъ о нашемъ правѣ на вѣру въ объективность рѣшается простою ссылкою на ея данность: она дана и въ этомъ ея право,—дана прежде всего въ другихъ личностяхъ, затѣмъ во всѣхъ вообще предметахъ т. е. въ „такихъ сочетаніяхъ ощущеній, которыя не обладая структурою живаго волящаго цѣлаго, являются относительно пребывающею причиною системы дѣйствій". Этимъ,—говоритъ Дильтей,—феноменализмъ опровергнутъ и,—что особенно важно,—не на интеллектуалистической т. е. отвлеченной и *гипотетической* почвѣ, но на совершенно-достовѣрной почвѣ фактовъ (хотѣніе, влеченіе, импульсъ, задержка) т. е. на почвѣ физіопсихологической. Отрицать реальность внѣшняго міра, при такой постановкѣ дѣла, было бы все равно, что напр., во время ѣды и реальнаго чувства насыщенія, говорить, что я не ѣмъ и вовсе не чувствую насыщенія. Доказательство реальности здѣсь строится по формулѣ противорѣчія: А не можетъ быть вмѣстѣ и не-А; точно такъ-же и воля не можетъ препятствовать совершенію того, чего сама-же желаетъ. На этой почвѣ прекращаются споры о внутреннемъ и внѣшнемъ, спекуляціи и жизни: все это взаимопроникающіе элементы. Такимъ образомъ критически возстановляется единство міропониманія, которымъ владѣетъ, хотя лишь въ безсознательной и внѣшне несистематической формѣ, наивное сознаніе, къ которому приближается иногда и научное сознаніе (примѣръ — физики 18-го стол.), но которое составляетъ лишь трудно осуществимый идеалъ *современнаго* мышленія, съ его строгими запросами. И именно, съ этой точки зрѣнія, все въ основѣ своей оказывается какимъ-то образомъ объединеннымъ, связаннымъ, такъ что за единичными предметами и существами, открывается, хотя лишь въ неясной дали, окутанный туманомъ, какъ-бы ихъ общій фонъ, — общая основа, обусловливающая родство и солидарность всего сущаго. Теперь должны пасть всѣ отвлеченно-метафизическія спекуляціи о субъективномъ и объ-

ективномъ, духѣ и тѣлѣ и т. д.: если мы ограничимъ и поставимъ точнѣе вопросы, по методу критической философіи на волюнтаристической или жизненно-практической (физіо-психологической) почвѣ, то откроется возможность ихъ удовлетворительно разрѣшить.

Таково предложенное проф. Дильтеемъ [1]) рѣшеніе вопроса о реальности внѣшняго міра. Не трудно замѣтить, что оно связано многими нитями съ новѣйшими движеніями въ области философской мысли: одни изъ этихъ нитей онъ и самъ указалъ, другія не трудно было-бы указать[2]). Конечно, это нѣсколько уменьшаетъ заслугу *автора* (такъ какъ лишаетъ отчасти его построеніе оригинальности), но едвали лишаетъ значенія самую *теорію*. Совершенно напротивъ, именно то обстоятельство, что теорія опирается на работы и научные

---

[1]) Проф. *Гижицкій* въ общемъ, при рѣшеніи этой, какъ и другихъ проблемъ, примыкаетъ къ Дильтею; но высказываетъ и нѣкоторыя собственныя соображенія. Вотъ сущность его доводовъ въ пользу реальности внѣшн. міра: 1) Міръ заявляетъ о себѣ *принудительно* (въ осязательныхъ и зрительныхъ ощущеніяхъ): предметъ—то, что намъ *противостоитъ* (Gegen-*stand* отъ stehen) и противодѣйствуетъ, вслѣдствіе чего въ реальность предмета *вѣрить нельзя*,—рано или поздно онъ долженъ быть опознанъ чувствами. 2) Въ первые годы жизни, равно какъ и въ нѣкоторыхъ особенныхъ настроеніяхъ человѣкъ какъ бы *сливается съ внѣшнимъ міромъ* (можно, наприм., *потеряться* въ эстет. созерцаніи объекта), теряетъ свое самочувствіе и самосознаніе; отсюда слѣдуетъ, что *не—я* есть для него *первое данное*, предположеніе *я*, нѣчто *самоизвѣстное* (различеніе *я* и *не—я*, *ты*, *оно* совершенно относительно—подобно различенію *здѣсь* и *тамъ*, *прежде* и *послѣ*). 3) *Реализмъ* есть необходимое предположеніе науки и жизни (жизнь, сознаніе есть *пребываніе или стояніе въ отношеніи къ чему-то другому*—das Inbeziehungstehen)· *солипсизмъ* есть отрицаніе мысли и жизни—смерть. 4) Подъ реальностью Гижицкій разумѣетъ *не воспринимаемость нами* (*esse-percipi* идеалистовъ), но · *взаимодѣйствіе и соотношеніе предмета все равно съ нами-ми, или съ другими предметами и существами.*

[2]) Зерно развитой проф. Дильтеемъ теоріи съ совершенною ясностію было высказано еще французскимъ идеологомъ *де Траси* († 1836 г.) въ его сочиненіи: *Memoire sur la faculté de penser* (см. Memoires de la classe des sciences morales et politiques de l'Institut national, t. I, p 302 и слѣд.) и съ тѣхъ поръ эта теорія не исчезала изъ французской философіи (съ особенною доказательностію развита у *Мэнъ де Бирана*), изъ которой перешла и въ англійскую (см. у *Г. Спенсера*: Психологія т. IV, ч. 7-я, стр. 187—201—„преобразованный реализмъ“). Но для *нѣмцевъ* она новà и заслуга Дильтея состоитъ между прочимъ въ томъ, что онъ ввелъ ее въ ихъ философское сознаніе.

выводы представителей различныхъ отраслей знанія и въ философіи—представителей различныхъ школъ, показываетъ, что она занимаетъ въ отношеніи къ вопросу солидную позицію и рѣшается правильнымъ методомъ. Теорія не исключаетъ, конечно, и даже прямо требуетъ нѣкоторыхъ измѣненій и поправокъ (наприм., выводнымъ процессамъ и въ частности выводамъ по закону причинности должно быть, по нашему мнѣнію, усвоено гораздо бо́льшее значеніе въ выработкѣ нашей увѣренности въ существованіи внѣшняго міра; опредѣленіе значенія и роли внѣшнихъ воспріятій и ощущеній т. е. элементовъ внѣшняго опыта такъ-же требуетъ бо́льшей тщательности и болѣе серьезнаго отношенія и пр.); но *въ общемъ, со стороны принципіальной,* едвали есть достаточныя побужденія желать перестановки проблемы. Согласіе въ отношеніи къ данному вопросу мыслителей, которые шли, повидимому, независимо другъ отъ друга и однако пришли къ тѣмъ-же результатамъ доказываетъ, что теорія Дильтея отвѣчаетъ современнымъ запросамъ и методамъ,—по крайней мѣрѣ въ существенномъ.

2. Что познаваемо во внѣшнемъ мірѣ?

Признавать существованіе объективной дѣйствительности или „вещи въ себѣ“, по терминологіи Канта, и въ тоже время считать эту „вещь въ себѣ“, какъ дѣлалъ названный мыслитель, непознаваемою—это очевидное противорѣчіе. Вѣдь признавая „вещь въ себѣ“, объективную, внѣшнюю по отношенію къ намъ, дѣйствительность, мы, конечно опираемся на какія нибудь ея свойства, проявленія; слѣдовательно, хотя *что-нибудь* о ней уже знаемъ и такимъ образомъ говорить объ ея непознаваемости, очевидно, не имѣемъ никакихъ поводовъ и права. Но совсѣмъ другой вопросъ: *насколько* познаваема внѣшняя дѣйствительность—вполнѣ или только отчасти? Этотъ послѣдній вопросъ, — вопросъ о степени познаваемости внѣшняго міра распадается на два частныхъ: 1) на вопросъ объ объективномъ значеніи ощущеній и 2) о значеніи ихъ пространственнаго размѣщенія, пространственной схемы міра.

Итакъ, объективны-ли наши ощущенія т. е. неразложи-

мые, качественно и количественно (по степени интенсивности) различные элементы воспріятій? Извѣстно, что современная физіологія, вслѣдъ за знаменитымъ физіологомъ Іоанномъ Мюллеромъ, отвѣчаетъ на этотъ вопросъ отрицательно. Внѣ насъ нѣтъ ни цвѣтовъ ни звуковъ, а есть только движеніе или колебаніе эѳира или воздуха. Уже мы сами, по законамъ своей психо-физической организаціи, преобразуемъ эти движенія въ различныя ощущенія, такъ что одинъ и тотъ-же агентъ (наприм., электрическое раздраженіе или механическое давленіе) производитъ въ глазу ощущеніе свѣта, въ ухѣ („ударъ по уху“)—ощущеніе звука и т. д. Даже болѣе: иногда безъ всякихъ объективныхъ возбужденій, подъ вліяніемъ чисто субъективныхъ измѣненій въ нашей нервной системѣ, въ крови, настроеніи и т. д. у насъ возникаютъ различные тоны. цвѣта и при томъ не только въ патологическомъ состояніи (у алкоголиковъ, галлюцинаторовъ и пр.), но—и въ совершенно нормальномъ (свидѣтельство о себѣ Гёте). Такимъ образомъ все дѣло въ субъектѣ: не міръ насъ восторгаетъ звуками и озаряетъ свѣтомъ и цвѣтами, но мы сами оживляемъ и освѣщаемъ его своимъ творчествомъ. Таково современное рѣшеніе вопроса объ объективности нашихъ ощущеній (такъ называемая „теорія специфическихъ энергій органовъ чувствъ“). Съ нимъ, однако-же, по Дильтею, нельзя согласиться вполнѣ. Правда, специфическая энергія внѣшнихъ чувствъ опредѣляетъ характеръ нашего чувственнаго воспріятія; но съ другой стороны, какъ показываетъ его методическое изученіе, оно стоитъ въ постоянной причинной связи и соотношеніи съ своимъ объективнымъ коррелатомъ (такъ, для глаза специфическій раздражитель — колебаніе эѳира, для слуха—колебаніе воздуха, для вкуса — химическія свойства тѣлъ и т. д.). Слѣдовательно, ощущенія свѣта, звука, хотя и суть нами самими, по законамъ нашей собственной организаціи, творимые знаки объективныхъ коррелатовъ (движеній и др. процессовъ), но—знаки не условные, а совершенно необходимые (наприм., на вокзалѣ фонари и свистки — знаки условные, произвольные, которые можно измѣнить какъ угодно, но наши ощущенія, какъ всякому извѣстно суть знаки совершенно иного характера, — не обходимые и принудительные). Вотъ почему, по измѣне-

ніямъ въ системѣ нашихъ субъективныхъ ощущеній всегда можно заключать объ измѣненіяхъ въ системѣ ихъ объективныхъ коррелатовъ. Вотъ почему, далѣе, хотя и можно сказать, что мы сами одѣваемъ міръ цвѣтами и красками и наполняемъ звуками, но—съ необходимымъ дополненіемъ: одѣваемъ лишь по поводу и при постоянномъ содѣйствіи очень сложныхъ и разнообразныхъ объективныхъ причинъ, въ отношеніи къ которымъ наши субъективныя ощущенія являются правильными и постоянными символами, ихъ закономѣрнымъ, хотя и обусловленнымъ субъективно, слѣдствіемъ. Но конечно, при этомъ необходимо признать, что самая природа или сущность объективныхъ причинъ или коррелатовъ нашихъ субъективныхъ воспріятій намъ неизвѣстна и навсегда должна остаться неизвѣстною. Допускать противное значило-бы признавать возможнымъ познаніе предметовъ помимо тѣхъ средствъ, которыми ихъ единственно только и можно (?) познавать; но это былъ-бы спиритизмъ съ его ученіемъ о возможности какого-то непосредственнаго мистическаго отношенія къ предметамъ. Да намъ и не нужно это невозможное познаніе какихъ-то мистическихъ сущностей: для нашихъ практическихъ цѣлей, для направленія нашей дѣятельности намъ совершенно достаточно знанія закономѣрной связи явленій,—*символическаго* познанія дѣйствительности, опредѣляемаго строгимъ закономъ относительности знанія. Таково рѣшеніе вопроса о степени позваваемости внѣшней дѣйствительности: такъ какъ наше познаніе есть произведеніе двухъ производителей, которые взаимно опредѣляютъ и обусловливаютъ другъ друга, то все въ немъ относительно и условно, абсолютнаго-же, адэкватно и вполнѣ исчерпывающаго предметы, познанія нѣтъ. Нашъ образъ внѣшняго міра есть, слѣдовательно, система знаковъ, выражающихъ отношеніе нашей психо-физической организаціи къ нѣкоторому X—у, къ нѣкоторой, совершенно намъ неизвѣстной, величинѣ и природѣ.

Если наше представленіе внѣшняго міра есть не что иное, какъ система элементовъ воспріятія, точно соотвѣтствующихъ системѣ своихъ, хотя и не извѣстныхъ намъ въ своей внутренней природѣ, объективныхъ коррелатовъ: то, очевидно, эти послѣдніе, такъ какъ они образуютъ *систему*, находятся между собою въ правильномъ простран-

ственномъ распорядкѣ и взаимоотношеніи. Значитъ, существуетъ объективное пространство. Но здѣсь мы переходимъ уже къ дальнѣйшей теоретико-познавательной проблемѣ.

3. О пространствѣ и времени.

Философія релятивизма понимаетъ пространство реалистически т. е. усвояетъ ему объективное значеніе, хотя, слѣдуя своему основному пріему, и отказывается отъ опредѣленія его сущности и свойствъ: это—*ens sui generis*. Идея пространства *образуется нами самими* изъ объективныхъ воспріятій (осязательныхъ и зрительныхъ), но по апріорному закону или схемѣ. Этимъ пониманіемъ генезиса идеи пространства избѣгаются разомъ крайности односторонняго эмпиризма (школы ассоціаціонистовъ), Кантовскаго формальнаго апріоризма и идеалистической теоріи проэкціонистовъ (Шопенгауеръ и Лотце—въ раннѣйшій періодъ своего философскаго развитія, отчасти Гельмгольцъ и др.). Въ ближайшемъ пониманіи процесса выработки идеи пространства философія релятивизма примыкаетъ къ Вундту—къ его извѣстной теоріи „психической химіи“ (преобразующей какимъ-то непостижимымъ образомъ воззрительныя представленія въ инородную форму абстрактной идеи пространства). Тенденцію къ такому образованію идеи пространства мы приносимъ съ собою: она намъ врождена и не только намъ, но и всѣмъ вообще живымъ существамъ (у новорожденныхъ въ ихъ первыхъ движеніяхъ уже дано нѣкоторое скрытое зерно представленія объ объективномъ пространствѣ, *какъ возможности движенія*). Важное вспомогательное средство при выработкѣ понятія о пространствѣ есть *число:* пространство не дано намъ въ готовой формѣ, но есть понятіе, постепенно построеваемое посредствомъ сложенія, умноженія, дѣленія и т. д. (съ тѣмъ лишь отличіемъ отъ отчетныхъ математическихъ операцій и вычисленій, что здѣсь, при выработкѣ идеи пространства, эти операціи совершаются такъ-то таинственно). Каждое зрительное и осязательное воспріятіе есть величина, выражающая нѣкоторое протяженіе. Послѣдовательныя частныя протяженія, о которыхъ намъ даютъ показанія наши отдѣльныя чувства (A+B+C+D+E...), даютъ цѣлое пространство. Такъ какъ къ каждому

данному пространству мы можемъ мысленно присоединять новыя протяженія, то мы образуемъ идею такъ называемаго безконечнаго пространства. Эта идея, какъ и идея „пустаго“ пространства, есть идея не положительная, но отрицательная: мы не можемъ реализовать ее въ своемъ воображеніи въ отчетливой положительной формѣ, представляемъ ее смутно, въ неясныхъ очертаніяхъ — символически, посредствомъ условныхъ формулъ, знаковъ, числовыхъ отношеній, сравненій и т. д. Отсюда ясно, что идея безконечнаго пустаго пространства вовсе не есть, какъ думалъ Кантъ, необходимая и наглядная интуиція, чистая форма воззрѣнія или созерцанія, но — образованное совершенно обыкновеннымъ способомъ абстрактное понятіе. Пространственность есть абстракція (*возможность* движеній, данныхъ въ воззрѣніи протяженій и т. д.). Безконечное пространство есть комбинація абстракцій (возможность послѣдовательныхъ и совмѣстныхъ протяженій). Всякая иная точка зрѣнія на вопросъ, по мнѣнію представителей философіи релятивизма, ведетъ къ образованію мистико-миѳологическихъ теорій, въ родѣ пресловутой теоріи Канта, о которой справедливо можно сказать: „коротко и неясно“. Наконецъ, какъ образуемое изъ протяженій, данныхъ въ воззрѣніи, пространство необходимо трехмѣрно: концепціи пространства n—ыхъ измѣреній, какъ слишкомъ искусственныя, не останавливаютъ на себѣ вниманія представителей университетскихъ философскихъ каѳедръ, не смотря на пробужденный ими въ недавнее время почти всеобщій интересъ. Въ концѣ концовъ *идея пространства*, точно такъ-же какъ и представленіе внѣшняго міра, *есть знакъ или символъ неизвѣстныхъ намъ въ своемъ существѣ отношеній элементовъ дѣйствительности*, — однако, символъ, возбуждаемый самыми своими объективными коррелатами, точно имъ соотвѣтствующій и потому *необходимый*.

Идея времени представляетъ полный пареллелизмъ идеѣ пространства какъ по своему генезису, такъ по содержанію, такъ, наконецъ, и по значенію. — Генезисъ идеи времени объясняется съ соблюденіемъ средины между формалистическимъ апріоризмомъ Канта и Локковскимъ эмпиризмомъ: она образуется опять таки изъ эмпирическихъ данныхъ, но по апріорному закону, хотя матеріалъ здѣсь берется уже

изъ внутренняго воспріятія, а не изъ внѣшняго. По своему содержанію идея времени есть идея непрерывнаго теченія преемственныхъ моментовъ, точно такъ-же какъ идея пространства есть идея ихъ непрерывнаго подлѣположенія или совмѣстности. Омологичность содержанія идеи времени съ идеею пространства проявляется въ возможности различенія трехъ направленій времени, подобно тому какъ въ пространствѣ мы различаемъ три измѣренія. *Время есть отношеніе живаго, полнаго движенія, желаній, мыслей, и страстей настоящаго къ бывшему, хранящемуся лишь въ воспоминаніи, хотя и воздѣйствующему на настоящее, продолжающему въ немъ свое идеальное существованіе, прошедшему и проэктируемому въ воображеніи, предваряемому желаніемъ и ожиданіемъ будущему.* Такимъ образомъ, время есть прежде всего реальная форма осуществленія нашей внутренней жизни, условіе ея возможности. Отъ времени такъ сказать *субъективнаго,* какъ формы нашихъ психическихъ процессовъ нужно отличать время *объективное,* какъ форму объективныхъ реальныхъ или міровыхъ процессовъ, которое измѣряется и нормируется неизмѣннымъ и вѣчнымъ движеніемъ свѣтилъ небесныхъ. Эта объективная мѣра и норма прилагается и къ измѣренію субъективнаго времени, которое въ себѣ самомъ, вслѣдствіе измѣнчивости психическаго ритма (т. е. то большей, то меньшей его скорости, въ зависимости отъ различныхъ физіо - психологическихъ измѣненій), необладаетъ постоянною единицею мѣры (иной, какъ извѣстно, за минуту переживаетъ цѣлые годы, — въ патологическихъ состояніяхъ или вслѣдствіе сильныхъ душевныхъ потрясеній). Въ качествѣ косвеннаго подтвержденія реалистическаго пониманія времени выставляется то соображеніе, что, если-бы время не существовало реально, то не возможна была-бы система реальныхъ, преемственныхъ и взаимнообусловливающихъ другъ друга міровыхъ процессовъ. Говоря иначе, время реально потому, что оно есть prius или необходимое условіе реальныхъ процессовъ, ихъ взаимоотношенія и взаимозависимости. Исторія философіи знаетъ, и кромѣ Кантовской, много попытокъ истолковать время идеалистически („время, —говорятъ,—коренится въ вѣчности, а вѣчность какъ идею безконечной продолжаемости души, мы носимъ-де въ своей вѣчно тожественной себѣ самости или

сущности, погружаясь въ которую сливаемся съ самимъ Божествомъ“ и т. д.). Но мѣсто всѣхъ подобныхъ попытокъ идеалистическаго истолкованія времени въ системахъ „теологизирующей метафизики“ (мистика есть дочь метафизики), а ни какъ не въ курсахъ критической, основанной на положительныхъ (?) научныхъ выводахъ, Теорія познанія

Таково отношеніе господствующей современной Теоріи познанія къ глубочайшимъ вопросамъ метафизики. Мы видимъ, что, при рѣшеніи ихъ, нѣкоторые существенные пункты (напр., отношеніе времени къ вѣчности, идея безконечнаго пространства и пр.) обойдены и объявлены дѣломъ исключительной настроенности (чуть-ли даже не патологической) и личнаго вкуса: о вкусахъ, конечно, не спорятъ!

4. О категоріяхъ, категоріальныхъ понятіяхъ и руководящихъ идеяхъ.

Тогда какъ представители раціоналистическаго реализма, различаясь между собою въ опредѣленіи числа категорій, всѣ согласны въ признаніи за ними значенія какъ субъективно необходимыхъ и универсальныхъ понятій, такъ и объективно-реальныхъ міровыхъ связей, — представители релятивизма обнаруживаютъ неменьшее единомысліе въ отрицаніи за ними и того и другаго значенія. Въ ихъ ученіи о категоріяхъ довольно ясно и недвусмысленно выступаетъ скептико-позитивистическая тенденція, подъ вліяніемъ которой они хотятъ приравнять категоріальныя понятія къ обыкновеннымъ, образуемымъ нами по общелогическимъ началамъ и нормамъ, понятіямъ. Мы познакомимся здѣсь съ ученіемъ релятивистовъ лишь о нѣкоторыхъ важнѣйшихъ понятіяхъ.

а. Вещь и субстанція.

Понятіе о субстанціи возникло изъ понятія о вещи или предметѣ вообще, — точнѣе, изъ критики этого послѣдняго понятія. Наивное сознаніе находитъ понятіе о предметѣ совершенно яснымъ и удовлетворительнымъ: вещь для него есть всякое пространственно *ограниченное цѣлое*, синтетическое единство свойствъ, *опредѣляемое цѣлью*, которой эти свойства въ своемъ соединеніи предназначены удовлетворять. Однако, метафизическое мышленіе этимъ

понятіемъ не удовлетворяется. Оно предъявляетъ къ нему рядъ вопросовъ, предъ которыми понятіе вещи или предмета остается такъ сказать безотвѣтнымъ. Какъ, — спрашиваетъ метафизикъ,—мыслить единство вещи, при многоразличіи ея свойствъ, состояній, дѣйствій, страданій? Тожество предмета съ собою какъ мыслимо при его измѣненіяхъ? Какъ отдѣлить въ предметѣ то, что въ немъ остается неизмѣннымъ отъ элементовъ подвижныхъ, измѣняющихся? Если я уничтожу всѣ части предмета или ихъ внѣшнюю сопринадлежность, исчезнетъ и самый предметъ и однако останется нѣчто такое, что выражаетъ внутреннюю сопринадлежность его частей,—его цѣль, идею: что-же это такое? На этотъ вопросъ, предъ которымъ простой человѣкъ съ понятіемъ о вещи или предметѣ остается безотвѣтнымъ, метафизикъ отвѣчаетъ указаніемъ на субстанцію. Такимъ образомъ понятіе субстанціи является, повидимому, совершенно законнымъ результатомъ критики нераціональнаго будто-бы понятія наивнаго сознанія о вещи или предметѣ. Оно возникаетъ, повидимому, изъ потребности мыслить безъ затрудненій и очевидныхъ несообразностей тотъ твердый и пребывающій элементъ въ предметѣ, который сдерживаетъ многообразную множественность его свойствъ. Однако, такъ-ли это? Въ самомъ-ли дѣлѣ понятіе субстанціи въ логическомъ отношеніи состоятельнѣе понятія вещи или предмета, которое хочетъ замѣнить?

Въ этомъ позволительно усумниться уже апріори. Въ самомъ дѣлѣ, если понятіе о субстанціи есть не что иное, какъ критическая обработка представленія о вещи или предметѣ, то оно должно повторить, и даже въ болѣе прозрачной формѣ, всѣ тѣ трудности, съ которыми связано это послѣднее. И дѣйствительно, изслѣдуя понятіе субстанціи, мы находимъ, что оно совершенно непроницаемо для нашего ума и нисколько не содѣйствуетъ рѣшенію тѣхъ вопросовъ, по поводу которыхъ изобрѣтено. Съ другой стороны, изучая подлинный историческій или,—точнѣе,—этнографическій генезисъ этого понятія, мы находимъ, что оно есть не что иное, какъ атавистическій остатокъ первобытнаго оживленія и олицетворенія всей природы,—по аналогіи съ нами самими. Все это изобличаетъ во лжи догматическую метафизику, которая такъ долго и совершенно

некритически спекулировала съ этимъ понятіемъ, находя его не только вполнѣ удовлетворительнымъ, но пытаясь расширить его до невозможныхъ размѣровъ какой-то міровой субстанціи. Но если трудно отчетливо мыслить уже и ограниченныя субстанціи, то еще труднѣе образовать концепцію субстанціи абсолютной. Всѣ подобныя концепціи должны быть относимы къ области ненаучныхъ метафизическихъ химеръ. Вотъ почему современная наука, а вслѣдъ за нею и философскій релятивизмъ поступаютъ вполнѣ основательно и разсчетливо, когда, отбросивъ ирраціональное понятіе субстанціи, а съ другой стороны, понимая и признавая необходимость въ универсѣ нѣкотораго неизмѣнно пребывающаго въ основѣ міровыхъ явленій элемента, считаютъ такимъ устойчивымъ элементомъ нѣкоторый опредѣленный и неизмѣнный quantum физической силы и, какъ ея субстратъ,—атомы. Такимъ образомъ, хотя понятіе субстанціи и можетъ быть употребляемо въ качествѣ вспомогательнаго или предварительнаго понятія для обозначенія того, неизвѣстнаго намъ въ своемъ существѣ, принципа, который служитъ въ вещахъ объединяющею и сдерживающею многообразную множественность ихъ элементовъ, связью, однако въ смыслѣ онтологическомъ или метафизическомъ, т. е. для обозначенія мнимо извѣстной метафизикѣ сущности вещей, оно можетъ быть примѣняемо только вслѣдствіе намѣренной или ненамѣренной замѣны дѣйствительныхъ понятій словами [1]).

Кто знакомъ съ тѣми трудностями, съ которыми связана теорія атомизма, тотъ, конечно, согласится, что понятіе атома нисколько не болѣе понятно и „проницаемо для мысли“, чѣмъ понятіе субстанціи. А въ такомъ случаѣ только по крайнему недоразумѣнію можно, отбрасывая понятіе субстанціи въ онтологическомъ смыслѣ слова, удерживать въ таковомъ же значеніи и смыслѣ, какъ это дѣлаютъ релятивисты, понятіе атома. Это изобличаетъ док-

---

[1]) Въ релятивистическомъ смыслѣ рѣшаетъ вопросъ о субстанціи и *проф. Паульсенъ* (см. его статью въ Vierteljahrschrift für wiss. Phil.—*Ueber den Begriff der Substantialität*, 1887. IV, 488 и слѣд.), который указываетъ намъ и тѣ вліянія, подъ которыми въ данномъ случаѣ стоитъ нѣмецкій релятивизмъ: это - англійскій эмпиризмъ (Локкъ, Юмъ, Милль и др.).

трину релятивизма, по отношенію къ вопросу о субстанціи, въ очевидной непослѣдовательности.

в. Категоріи дѣйствія и страданія въ связи съ понятіемъ о законѣ причинности.

Гдѣ мы замѣчаемъ дѣйствіе и страданіе, измѣненіе, тамъ всегда спрашиваемъ о причинѣ (въ силу логическаго постулата: ex nihilo nihil fit nihilque fit ad nihilum). Причинность, въ самомъ общемъ и элементарномъ смыслѣ, есть слѣдовательно отношеніе вещей, производимое присущею имъ силою (principium). Съ логической стороны это есть перенесеніе на реальность закона достаточнаго основанія.— Противъ понятія причинности релятивизмъ выставляетъ тѣже самыя обвиненія, на основаніи которыхъ онъ осудилъ и понятія субстанціи. Во-первыхъ,—говорятъ релятивисты,— это понятіе такъ-же есть атавизмъ до научной мысли, оживленія первобытнымъ человѣкомъ всей природы, истолкованія отношеній между ея предметами по аналогіи съ дѣйствіями людей, вслѣдствіе чего-де въ ходячемъ понятіи (простаго человѣка и „некритической метафизики“) мы и находимъ представленіе о причинѣ, какъ о дѣятелѣ или производителѣ дѣйствія. Во-вторыхъ,—говорятъ,—и понятіе причины точно такъ-же „не ясно и не проницаемо для мысли“, какъ и понятіе субстанціи, что-де служитъ яснымъ доказательствомъ того, что аналистически оно не можетъ быть разложено и сведено къ элементарнымъ разсудочнымъ и чувственнымъ даннымъ. Два биллiардныхъ шара столкнулись: какъ тутъ совершается „причиненіе“,—какъ дѣйствіе одного шара передается другому? Это совершенно непонятно. Здѣсь какой-то мистическій актъ. Вотъ почему еще мыслители 17-го вѣка, замѣтивъ эту связанную съ понятіемъ причинности трудность, искали объясненія взаимодѣйствія вещей непосредственно въ Богѣ, въ Которомъ всѣ вещи—едино, и Который поэтому можетъ вслѣдъ и по поводу измѣненія одной производить соотвѣтствующія измѣненія въ другой. Вотъ почему и проницательный Паскаль назвалъ понятіе причинности *алогичнымъ* и отбросилъ его. Послѣдующая метафизика, не желавшая отказаться отъ понятія причинности, но съ другой стороны не хотѣвшая прибѣгать для ея объясненія къ понятію Боже-

ства, пользовалась, для ея объясненія, понятіями міровой силы, воли, одушевленнаго атома и т. д. Но, очевидно, во всѣхъ подобныхъ случаяхъ на поддержку одному спорному понятію давалось другое столь-же ирраціональное и спорное. Этимъ причинность спасена быть не могла.—Такимъ образомъ оказывается, что и понятіе причинности не можетъ быть удержано въ своемъ метафизическомъ или онтологическомъ значеніи т. е. въ качествѣ понятія, выражающаго объективную міровую связь вещей. Остается слѣдовательно и его, какъ понятіе субстанціи, удержать лишь въ смыслѣ вспомогательнаго или методическаго пріема мысли для установки отношеній между вещами, каковыя отношенія въ своемъ существѣ суть для насъ совершенные х-ы. Что-же касается этого послѣдняго, спеціально теоретико-познавательнаго смысла, то въ этомъ смыслѣ законъ причинности не только вообще можетъ быть принятъ, но долженъ быть безспорно признанъ, какъ подлинное основаніе и стимулъ развитія и совершенствованія не только науки, но и нравственности и религіи и всей вообще жизни. Для науки только благодаря этому закону міръ является не безсмысленнымъ хаосомъ, а стройнымъ, упорядоченнымъ космосомъ. Въ нравственности онъ обусловливаетъ воспитаніе, какъ возможность дѣйствія, причиннаго вліянія однихъ поколѣній на другія. Въ религіи онъ изгоняетъ суевѣрія и т. д. Вообще онъ является подлиннымъ и единственнымъ въ сущности источникомъ нашей власти надъ природою, безъ чего невозможна была-бы и самая жизнь. При томъ,—и это особенно важно для утвержденія за закономъ причинности его условныхъ, только-что указанныхъ правъ въ наукѣ,—онъ въ своемъ теоретико-познавательномъ смыслѣ достаточно твердо обоснованъ. И именно во 1-хъ, онъ основывается на наблюденіи порядка и закономѣрности въ жизни природы (есть „абстракція“ изъ наблюденія природы—sachlicher Grund); и во-2-хъ) служитъ кореннымъ постулатомъ нашего мышленія (logischer Grund). Это послѣднее апріористическое обоснованіе закона причинности, очевидно, важнѣе перваго, такъ какъ оно условливаетъ и самое наблюденіе порядка и закономѣрности въ процессахъ природы и такъ какъ, далѣе, лишь оно позволяетъ расширять значеніе закона

причинности за предѣлы наблюденія и опыта. Но изъ безотчетной формы постулата въ хорошо мотивированную и индуктивно обоснованную форму научнаго закона понятіе причинности всеже преобразуется лишь путемъ апостеріорнымъ и особенно—путемъ элиминаціи (выдѣленія) элементовъ осложняющихъ этотъ законъ и такимъ образомъ препятствующихъ видѣть его въ чистомъ и ясномъ обнаруженіи.—Итакъ, мы можемъ удержать законъ причинности; но должны усвоять ему лишь относительное значеніе закона теоретико-познавательнаго, т. е. основанія и руководящаго принципа изученія неизвѣстныхъ намъ въ своей внутренней природѣ отношеній между вещами. Вслѣдствіе этого, дѣлать изъ него онтологическое употребленіе мы рѣшительно не имѣемъ права. Наприм., мы не имѣемъ права, опираясь на этотъ законъ, сводить космическій порядокъ и закономѣрность, какъ къ его верховной Причинѣ, къ высшему Существу: „мы не имѣемъ побужденій думать, что строй природы не отъ самой природы“ (?!—Гижицкій).

c. Законъ сохраненія силы.

Законъ сохраненія силы образованъ по апріорнымъ требованіямъ (постулатамъ), но ни на какое апріористическое положеніе или другой, болѣе простой и общій, апріорный законъ сведенъ быть не можетъ. Такъ, пытались его свести на законъ тожества. Но законъ тожества говоритъ только: „что есть, то есть“; формула-же закона сохраненія силы шире: „что есть, то и *было* и впредь *останется* (сохранится)“. Отсюда слѣдуетъ, что къ закону тожества нужно добавленіе, которое повидимому и даетъ законъ основанія (въ формѣ *ratio essendi*). Но что законъ сохраненія силы не можетъ быть построенъ апріори изъ сочетанія двухъ указанныхъ законовъ (тожества и основанія), не можетъ быть къ нимъ сведенъ,—это доказывается всего очевиднѣе тѣмъ, что онъ возникъ сравнительно поздно, а окончательной формулировки и доселѣ еще не нашелъ. Это значитъ, что въ образованіи и установкѣ его имѣетъ бо́льшое значеніе апостеріорное изслѣдованіе,—основанія опытныя. Но если такъ, онъ не можетъ уже быть возвышаемъ, въ качествѣ онтологическаго закона, въ законъ универ-

сальный, откуда далѣе слѣдуетъ, что онъ не исключаетъ нашей свободы. По крайней мѣрѣ такъ въ мірѣ феноменовъ. Законъ сохраненія силы и наша свобода имѣютъ лишь условное значеніе и въ этомъ дано начало ихъ примиренія (Гижицкій).

d. Категорія сущности.

Спиноза, Вольфъ и другіе представители догматической метафизики постоянно говорятъ о сущности, какъ основѣ явленій. Что это значитъ? Какъ понимаютъ они сущность? Если привести въ ясную и краткую форму ихъ отвѣтъ на этотъ вопросъ, то окажется, что подъ сущностью они разумѣютъ то, что выражается въ понятіи. Но что такое,— спрашивается далѣе, — самое понятіе? Какъ извѣстно изъ формальной логики, понятіе есть указаніе существенныхъ признаковъ предмета (въ отличіе отъ представленія, которое включаетъ въ себѣ и признаки случайные). Итакъ, мы получаемъ очевидный кругъ: сущность опредѣляется чрезъ понятіе, а понятіе—чрезъ сущность. И нельзя относить этотъ кругъ въ опредѣленіи на счетъ недостатка логики у тѣхъ метафизиковъ, которые въ него впадаютъ: они, какъ извѣстно, обыкновенно отличаются именно крѣпкой формальной логикой. Нѣтъ, дѣло не въ ихъ личныхъ недостаткахъ, а въ коренной невозможности дать опредѣленіе сущности предмета, такъ какъ она есть нѣчто подвижное и относительное. Въ самомъ дѣлѣ, сущность внѣшнихъ намъ предметовъ мы опредѣляемъ всегда по аналогіи съ собою, а въ себѣ самихъ существеннымъ считаемъ то, что имѣетъ для насъ значеніе средствъ для удовлетворенія кореннымъ потребностямъ нашей природы. Очевидно, что съ измѣненіемъ понятія о цѣляхъ и назначеніи какъ нашей собственной природы, такъ и другихъ предметовъ должны измѣняться и понятія объ ихъ сущности. Слѣдовательно, различеніе существеннаго и несущественнаго въ вещахъ совершенно относительно. По мѣрѣ развитія нашего знанія и движенія науки, сущность предметовъ все болѣе и болѣе выступаетъ изъ своей мистической глубины въ связь явленій, становясь такимъ образомъ предметомъ методическаго знанія. Конечно, для насъ на всегда тѣмъ не менѣе

останется въ вещахъ нѣчто непознаваемое и такимъ образомъ тезисъ релятивизма всеже остается во всей силѣ. Но послѣ только что сдѣланныхъ разъясненій опъ долженъ быть переставленъ: изъ *условій* познанія мы не должны дѣлать его *границъ* и изъ границъ *настоящихъ* не должны дѣлать границъ *вѣчныхъ*. Такимъ образомъ, открывается мѣсто для вѣры въ научный прогрессъ и въ постоянное расширеніе законныхъ владѣній науки.

е. Понятіе цѣли.

Какъ видно изъ предыдущаго, релятивизмъ часто такъ сказать невольно наталкивается на понятіе цѣли. И тѣмъ не менѣе его изслѣдованіе этого понятія отличается такимъ характеромъ, который далеко не соотвѣтствуетъ обнаруженной въ этомъ понятіи потребности: и при изслѣдованіи этого понятія сказывается общая, скептико-позитивистическая тенденція всей релятивистической Теоріи знанія.

Что такое цѣль? Цѣль есть *„желаемое и антиципируемое воображеніемъ будущее дѣйствіе, событіе и т. д., наличную причину котораго мы называемъ средствомъ“*. Какъ видно уже изъ этого опредѣленія, понятіе цѣли происхожденія субъективнаго: цѣли ставятъ лишь желающія и способныя воображать проэктируемое и ожидаемое будущее существа. Слѣдовательно, финальность есть причинность для размышляющихъ и волящихъ существъ (причинность въ сферѣ духа). Изъ себя мы переносимъ понятіе цѣли уже и на внѣшнюю природу,—и прежде всего на природу органическую, а потомъ съ нѣкоторымъ правомъ и на природу неорганическую. Въ самомъ дѣлѣ, міръ долженъ быть мыслимъ не только какъ производящая сознаніе система атомовъ, но и на оборотъ—какъ производящее и упорядочивающее систему атомовъ сознаніе: принимать одинъ изъ этихъ соотносительныхъ членовъ, отбрасывая другой, есть очевидная односторонность, которая, будучи доведена до крайности, приводитъ къ нелѣпостямъ матеріализма или имматеріалистическаго идеализма. Допущеніе цѣлей въ природѣ заставляетъ признавать въ ней безсознательные разумъ и волю т. е. истолковывать ее волюнтаристически. Такое истолкованіе въ свою очередь отсылаетъ для его

завершенія къ теологіи: телео- и теологія тѣсно связаны. Этотъ путь отъ телеологическаго къ теологическому міропониманію, конечно, совершенно естественъ: онъ такъ сказать заложенъ въ самой структурѣ нашего мышленія и всей вообще духовной нашей жизни (вопросъ: „почему?“ въ устахъ простаго человѣка, какъ и дитяти, означаетъ: „для какой цѣли, для чего?“, а этотъ вопросъ, когда онъ ставится о цѣломъ мірѣ, означаетъ: „кто *создалъ* міръ и для какой цѣли“). Но критическому философу нѣтъ надобности становиться на эту невѣрную и колеблющуюся почву. Онъ, какъ и естествоиспытатель, можетъ обойтись и безъ изслѣдованія цѣлей.

Критикой телеологическаго міропониманія релятивизмъ занимается охотно,—для оправданія своего сдержаннаго отношенія къ ученію о цѣли: но, какъ мы уже видѣли при изложеніи курса проф. Паульсена, который даетъ намъ типичный обращикъ подобной критики, ни въ общихъ пріемахъ ни въ частныхъ доводахъ онъ не обнаруживаетъ ничего оригинальнаго. Поэтому мы проходимъ ее здѣсь молчаніемъ.

5. *Законы мышленія* [1]).

Прослѣживая предлагаемое релятивизмомъ рѣшеніе отдѣльныхъ теоретико-познавательныхъ проблемъ, не трудно замѣтить ту черту, которая сближаетъ его съ раціонализмомъ, не смотря на глубокое отличіе отъ него, и въ тоже время отличаетъ его самымъ существеннымъ образомъ отъ позитивизма, къ которому, какъ мы не разъ замѣчали, въ общемъ онъ обнаруживаетъ тяготѣніе. Это — *признаніе синтетической или организаторской функціи сознанія* для объясненія выработки какъ руководящихъ идей, такъ и всего вообще знанія изъ опытно даннаго матеріала. Природа этой функціи выражается въ такъ называемыхъ законахъ мышленія. Наша характеристика современной нѣмецкой релятивистической теоріи познанія была-бы незакончена, если бы мы не коснулись здѣсь этого важнаго пункта. Итакъ, минуя другіе вопросы Теоріи познанія, остано-

[1]) По *Дильтею*.

вимся на только-что указанномъ. Мы предложимъ здѣсь вниманію читателя представляющую нѣчто своеобразное теорію проф. Дильтея.

Мышленіе въ человѣчествѣ,—такова суть теоріи,—постепенно развивается, на каждой новой ступени оно устанавливаетъ новыя связи и систематизируетъ снова? съ другой точки зрѣнія, факты расширеннаго и улучшеннаго, приведеннаго къ бо́льшей точности, опыта. Но эта переработка опыта осуществляется въ однихъ и тѣхъ-же общеобязательныхъ формахъ мышленія, по однимъ общеобязательнымъ нормамъ, обусловливающимъ универсальное значеніе мышленія. Эти нормы и суть то, что въ логикахъ называется „законами мышленія". Теорія познанія устанавливаетъ ихъ, отправляясь отъ факта знанія и аналистически восходя къ его основаніямъ. Къ обычнымъ *формальнымъ* законамъ Дильтей присоединяетъ еще законъ *матеріальный* и полагаетъ, что вводя это дополненіе, онъ отвѣчаетъ исконному постулату Теоріи познанія и „осуществляетъ ея идеалъ". Итакъ, по Дильтею нужно признавать пять законовъ мышленія: а) *Законъ матеріальной истинности мышленія* и—формальные законы—в) *Тожества*, с) *Противорѣчія*, d) *Исключеннаго третьяго* и, наконецъ, е) *Законъ достаточнаго основанія*.

г. Законъ матеріальной истинности мышленія.

Мы различаемъ обыкновенно въ знаніи матерію и форму. Это различеніе, извѣстное въ философіи уже издавна, проведено въ трудахъ психо-физіологовъ послѣдняго времени настолько далеко, что даже въ самомъ простомъ познавательномъ актѣ (воспріятіи, ощущеніи) открываются интеллектуалистическіе элементы,—безсознательные эквиваленты сознательныхъ логическихъ процессовъ (безсознательныя сужденія, умозаключенія,—вообще безсознательное мышленіе). Матеріальный законъ истинности мышленія требуетъ, *чтобы всякая идея* (сужденіе или система идей), по выдѣленіи изъ нея всѣхъ, иногда очень осложненныхъ, сознательныхъ и безсознательныхъ интеллектуалистическихъ элементовъ *съ матеріальной стороны допускала приведеніе къ какимъ нибудь элементарнымъ опытнымъ даннымъ*,—

чтобы съ матеріальной стороны была всецѣло утверждена въ опытѣ. Говоря иначе, каждое сужденіе (идея, система идей и т. д.) должно содержать въ себѣ элементы опыта, связанные, систематизированные, вообще обработанные по законамъ нашего мышленія. Вся матеріальная истинность знанія покоится на исполненіи этого требованія или закона.

в. Законъ тожества.

Своеобразность теоріи Дильтея въ ученіи о законѣ тожества заключается лишь въ его взглядѣ на основаніе этого закона: онъ коренится, по Дильтею, не въ какомъ нибудь прирожденномъ теоретическомъ требованіи (постулатѣ) или положеніи, но—въ постоянно испытываемомъ нами, эмпирическомъ (т. е. сознаваемомъ, а не какомъ-то до-сознательномъ, или трансцендентальномъ, какъ учатъ представители идеалистической философіи, начиная съ Канта) тожествѣ съ собою. Въ силу этой, постоянно и непосредственно сознаваемой нами эмпирической тожественности (Dieselbigkeit) съ собою, мы въ своемъ мышленіи, такъ сказать, возвышаемся надъ условіями мѣста и времени, равно какъ и вообще надъ всѣми временными измѣненіями. Отсюда—характеръ необходимости и всеобщности закона, проявляющійся въ признаніи тожественности одной и той-же мысли на всемъ протяженіи историческаго развитія человѣчества, не смотря на многократныя преобразованія ея формы.

с. Законъ противорѣчія.

Законъ противорѣчія есть законъ производный, не сознаваемый нами непосредственно. И именно, онъ есть расширеніе и осложненіе закона тожества: „разъ положена въ сознаніи мысль, которая при всѣхъ формальныхъ перемѣнахъ всегда сознается себѣ равною, ея отрицаніе должно быть отрицаемо“ — таково требованіе этого закона противорѣчія. Говоря иначе, „утвержденіе и отрицаніе по требованію этого закона, себя взаимно исключаютъ“, „изъ двухъ противорѣчивыхъ сужденій только одно

истинно“ и т. д. Такимъ образомъ законъ противорѣчія есть лишь вспомогательный пріемъ при законѣ тожества: утвержденіе должно быть сохранено всегда, чѣмъ уже косвенно отрицается его отрицаніе.—Законъ противорѣчія приложимъ только къ сферѣ мышленія, но не къ дѣйствительности, гдѣ мы наблюдаемъ постоянную смѣсь частичнаго утвержденія съ частичнымъ-же отрицаніемъ реальности.

d. Законъ исключеннаго третьяго

„Между постановкою и упраздненіемъ одного и того-же положенія нѣтъ средины“—такова формула, данная закону еще Аристотелемъ и потомъ нисколько не улучшенная, не смотря на многочисленныя попытки внести такое улучшеніе (Платонъ поставилъ вещи нашего міра въ срединѣ между *дѣйствительностію* идей и *небытіемъ* матеріи, а Аристотель объявилъ такой міръ невозможнымъ, *во имя закона исключеннаго третьяго:* таковъ историческій поводъ для разработки ученія о законѣ).—Законъ тожества говоритъ, что мысль независима отъ пространственныхъ и временныхъ условій; законъ противорѣчія запрещаетъ отрицать разъ поставленную и признанную въ своемъ тожествѣ себѣ мысль; законъ же исключеннаго третьяго идетъ чрезъ законъ противорѣчія къ сильнѣющему утвержденію тезиса: положеніе и отрицаніе,—говоритъ онъ,—не только исключаютъ другъ друга, но, если одно истинно, другое необходимо ложно и наоборотъ. Отъ состоятельности утвержденія можно заключать къ несостоятельности отрицанія—къ утвержденію, по формулѣ: duplex negatio affirmat.

e. Законъ достаточнаго основанія.

Законъ основанія инаго происхожденія и иной природы сравнительно съ закономъ тожества и производными отъ него законами противорѣчія и исключеннаго третьяго. Онъ выражаетъ зависимость одной мысли отъ другой и предъявляетъ требованіе для каждаго утвержденія достаточной мотивировки. Его историческое происхожденіе можно возводить къ Сократу. Новая философія измѣнила его *логическій* смыслъ въ *онтологическій* или: точнѣе, смѣшала оба эти смысла: Галилей и Декартъ примѣнили его къ міру

внѣшнему (поняли его механически), а Спиноза, затѣмъ съ нѣкоторыми измѣненіями Лейбницъ и Вольфъ, распространили его и на міръ духовный. Такимъ образомъ заложено было основаніе универсальнаго детерминизма и провозглашена (устами Гегеля) возможность построить, руководствуясь закономъ основанія, систему міра дедуктивно. Здѣсь цѣлый рядъ ошибокъ въ основѣ которыхъ лежитъ одна главная—*смѣшеніе логическаго и онтологическаго (реальнаго) смысловъ закона основанія*. „Великій принципъ“ основанія, въ смыслѣ догматической метафизики, т. е. въ смыслѣ требованія необходимой реальной связи въ универсѣ, не есть законъ и поэтому не имѣетъ мѣста въ критической Теоріи познанія. Его постановка (у Лейбница и Вольфа) на ряду съ закономъ противорѣчія лишена всякаго основанія. Въ самомъ дѣлѣ, законъ противорѣчія навсегда сохраняетъ свое значеніе для мышленія и, разъ противорѣчіе усмотрѣно, можетъ быть удержанъ лишь одинъ изъ взаимно противорѣчащихъ членовъ. Не такъ обстоитъ дѣло съ закономъ основанія. Человѣкъ въ эпоху миѳическаго міропониманія признавалъ въ природѣ какихъ-то одушевленныхъ дѣятелей (духовъ), которые будто-бы управляютъ природой по собственному произволу. Было-бы совершенно безполезно доказывать такому человѣку, что его наивное вѣрованіе не мирится съ требуемою закономъ основанія закономѣрною связностью и постояннымъ порядкомъ въ смѣнѣ міровыхъ явленій: отъ своей вѣры онъ не отказался-бы. Грекъ въ періодъ расцвѣта метафизики считалъ свою волю свободною и не чувствовалъ ни малѣйшихъ побужденій поступаться этимъ своимъ убѣжденіемъ ради мнимаго закона необходимой міровой связи основаній и слѣдствій и даже едва-ли можно-бы было его убѣдить въ правильности и обязательности для мышленія такого именно міропониманія. Далѣе, опыты ежедневной жизни показываютъ тоже самое, что обнаруживаетъ и исторія: для нашего ума нѣтъ ничего несовмѣстимаго въ томъ, что, съ одной стороны, онъ ищетъ повсюду основаній, а съ другой признаетъ въ проявленіяхъ свободной воли нѣчто какъ-бы лишенное всякаго достаточнаго основанія. Отсюда слѣдуетъ, что законъ основанія *въ онтологическомъ смыслѣ* есть законъ мнимый: его присутствіе, въ самомъ дѣлѣ, не исклю-

чаетъ того, что его нарушаетъ. Этимъ точно опредѣляется сфера приложимости закона основанія: онъ можетъ имѣть значеніе только логическое, но не реальное т. е. примѣнимъ лишь при установкѣ логической связи между элементами нашего мышленія, какъ она осуществляется всего яснѣе въ силлогизмѣ. Его формула въ этомъ смыслѣ такова: „вмѣстѣ съ постановкою логическаго основанія ставится и его логическое слѣдствіе и наоборотъ — съ устраненіемъ слѣдствія устраняется и основаніе". Что-же касается реальной связи и соотношенія между явленіями, то она устанавливается по указанному выше матеріальному закону истинности мышленія и при томъ всегда лишь относительно. Этимъ отстраняются притязанія догматической метафизики на пониманіе *необходимыхъ универсальныхъ связей сущаго* и вмѣстѣ намѣчаются задачи и границы философіи релятивизма.

Такова, въ общихъ чертахъ и основныхъ моментахъ, нѣмецкая теорія познанія въ ея современной постановкѣ. Не трудно разглядѣть на ней печать какъ-бы нѣкоторой разочарованности и какого-то утомленія мысли, которой наскучили безплодные поиски абсолютовъ и которая поэтому теперь тѣмъ рѣшительнѣе обращается къ изученію относительнаго и условнаго. Конечно, эта измѣна нѣмецкой философіи своимъ идеалистическимъ традиціямъ фактъ знаменательный и очень характерный: онъ показываетъ, что современная нѣмецкая мысль дѣйствительно переживаетъ „кризисъ". Но съ другой стороны, въ самомъ-же этомъ кризисѣ, въ нѣкоторыхъ характерныхъ его особенностяхъ мы можемъ найти и признаки его благопріятнаго исхода. Не говоря уже объ отмѣченной нами выше волюнтаристической тенденціи теоріи знанія, которая, не смотря на всѣ протесты ея представителей противъ метафизики и спекуляціи, выдаетъ въ нихъ самихъ глубокій, хотя и подавленный, спекулятивный интересъ, — мы замѣчаемъ этотъ послѣдній и въ самой начальной точкѣ отправленія современнаго релятивизма.

Въ самомъ дѣлѣ, что служитъ для него такою точкою отправленія? Отъ чего собственно онъ хочетъ уйти, на-

правляясь въ сторону позитивизма? Едвали мы ошиблись, указавъ въ отвѣтъ на этотъ вопросъ (въ началѣ настоящаго этюда), какъ на главный стимулъ къ разработкѣ въ настоящее время въ Германіи исключительно этой философской дисциплины, на пробудившееся сознаніе безплодности постановки метафизической проблемы. Метафизика хочетъ объяснить *объективную* дѣйствительность, но вмѣсто такого объясненія просто переноситъ на нее черты изъ *субъективной* жизни человѣческаго духа т. е. въ самой постановкѣ дѣла отрицаетъ ту задачу, за которую берется,—задачу объяснить дѣйствительность какъ именно объективную, отличную отъ нашего духа, внѣшнюю ему: вотъ ея историческій грѣхъ, по истолкованію представителей современнаго философскаго релятивизма, и вотъ что именно заставляетъ ихъ чуждаться метафизики, какъ совершенно безплоднаго qui pro quo. По нашему мнѣнію, этотъ діагнозъ поставленъ съ вѣрностію и глубиною, достойными прославленнаго своею проницательностію нѣмецкаго ума; но за то, съ другой стороны, и въ выводѣ изъ показаній этого діагноза сказалась не менѣе характеристичная для нѣмецкаго мышленія черта—*его абстрактная прямолинейность*. Метафизика объясняетъ объективную дѣйствительность путемъ перенесенія на нее субъективныхъ свойствъ нашего духа; слѣдовательно, — таковъ выводъ, — она дѣлаетъ, какъ и всегда дѣлала, намѣренную или ненамѣренную подтасовку, почему,—дальнѣйшій выводъ,—какъ не способная выполнить свои задачи, она должна быть признана наукою мнимою. Такъ разсуждаютъ. Но вотъ важный вопросъ: не имѣетъ ли Метафизика какого-нибудь права дѣлать такую подстановку субъективной дѣйствительности въ объективную т. е. истолковывать эту послѣднюю аналогически и не вынуждена ли она проходить именно этимъ путемъ? Вѣдь, если она предъявитъ свои права на это и съ другой стороны докажетъ, что у ней нѣтъ никакихъ другихъ путей къ истолкованію дѣйствительности, а отказаться отъ такого истолкованія она не можетъ,—тогда то, что теперь ставится ей въ вину, будетъ признано съ ея стороны заслугою. Говоря иначе, вмѣсто того, чтобы отрицать у Метафизики право на истолкованіе внѣшней дѣйствительности по аналогіи съ нами самими, релятивизмъ долженъ бы былъ предварительно изслѣдовать

вопросъ о правѣ такого истолкованія. Конечно, онъ можетъ сказать, что Метафизика доселѣ не доказала этого своего права. Но можетъ быть она докажетъ? Или здѣсь принципиальная невозможность?! Но этого самъ релятивизмъ не обнаружилъ и не можетъ, при современномъ отношеніи его къ дѣлу, обнаружить, такъ какъ всѣ подобные вопросы, какъ мы отчасти отмѣчали, онъ отъ себя отклоняетъ, объявляя ихъ нерѣдко просто дѣломъ вкуса.

Не будемъ доискиваться, кто въ занимающемъ насъ теперь спорѣ правѣе,—поборники прежней метафизики или ихъ противники. Для насъ важнѣе всего отмѣтить, что споръ сосредоточенъ около самаго значительнаго, въ полномъ смыслѣ центральнаго пункта и что, если судить по обнаруженному со стороны самого релятивизма наклону къ философіи волюнтаризма, есть основанія ожидать, что усилія философской мысли въ ближайшее будущее снова будутъ направлены къ обоснованію его положительнаго рѣшенія, т. е. къ доказательству правъ Метафизики истолковывать объективное бытіе по аналогіи съ нашимъ духомъ. Какъ будутъ введены эти доказательства,—это, конечно, должно показать будущее. Но каково бы ни было рѣшеніе этой проблемы, во всякомъ случаѣ въ постановкѣ ея релятивизмомъ для нея, по нашему мнѣнію, найдена не только точная, но и плодотворная форма, за которою виднѣется новый расцвѣтъ метафизической спекуляціи.

IV.

Философія религіи [1]).

По мѣрѣ того, какъ Метафизику оттѣсняли изъ ряда философскихъ дисциплинъ, ея содержаніе разбиралось другими науками: такъ, гносеологическій и онтологическій эле-

---

[1]) Въ Берлинскомъ университетѣ въ составъ философскихъ курсовъ зимняго семестра 189$^1/_2$ уч. года, кромѣ *Введенія въ философію*, *Исторіи философіи*, *Теоріи познанія* и *Философіи религіи*, входили еще чтенія по *Психологіи* (*Дильтей*: „Психологія какъ опытная наука“; *Ляцарусъ*: „Психологія“; *Эббингаузъ*. „Психологія, по преимуществу экспериментальная и физіологическая“; *Дильтей*: „Примѣненіе психологіи къ педагогикѣ“; *Эб-*

ментъ отошелъ въ область логики, а отчасти, какъ мы видѣли, образовалъ самостоятельную философскую дисциплину—Теорію познанія; космологическую проблему стали разбирать по частямъ различныя области естествознанія; раціональная психологія вошла въ составъ общей психологіи; ученіе о цѣнности жизни, пессимизмѣ и оптимизмѣ отошло къ этикѣ и т. д. Подобнымъ же образомъ, и раціональная теологія обогатила и усилила своимъ содержаніемъ самостоятельную философскую науку — Философію религіи, къ которой и было, вслѣдствіе этого, привлечено особенное вниманіе. Этому послѣднему обстоятельству содѣйствовала, впрочемъ, и еще одна перемѣна въ направленіи умственной жизни послѣдняго времени. Какъ извѣстно, наше время, какъ никакое другое, обратилось къ усиленному собиранію и комментированію памятниковъ прошлой религіозной жизни человѣчества, какъ исторической, такъ и внѣисторической, какъ культурной, такъ и внѣкультурной. Но одно накопленіе фактовъ, безъ философскаго освѣщенія ихъ, какъ вообще, такъ особенно въ данномъ случаѣ, еще не образуетъ науки: расширяющемуся знанію фактовъ изъ области религіозной жизни должно соотвѣтствовать и болѣе глубокое пониманіе психологическихъ основъ религіи и ея метафизическаго содержанія. Такимъ образомъ, накопленіе фактовъ изъ области религіозной жизни, въ свою очередь, повело къ усиленной разработкѣ принципіальныхъ религіозно-философскихъ проблемъ. Вслѣдствіе этого двойного совпаденія обстоятельствъ, Философія религія,—эта, доселѣ лишь прикладная философская наука,—заняла теперь одно изъ видныхъ мѣстъ въ ряду философскихъ дисциплинъ: подъ этимъ именно или подъ другими названіями („Всеобщая философская теологія“, „Религіозная философія“ — Religionsphilosophie и проч.), она всегда вводится теперь въ составъ университетскихъ фило-

---

бингаузъ: „Упражненія къ экспериментальной психологіи“); *Этикъ (Гижицкій:* „Исторія этики“; *Рунце:* „Основныя проблемы этики“; *Зиммель*: „Проблемы соціальной этики“), *Философіи права (Лассонъ*: „Философія права и основныя черты ученія о государствѣ“; *Колеръ*: „Философія права и сравнительная наука о правѣ“) и *Эстетикъ (Дёрингъ:* „Курсъ эстетики). Но, къ сожалѣнію, вслѣдствіе совпаденія часовъ, мы не могли посѣщать этихъ чтеній.

софскихъ курсовъ,—какъ бы въ замѣнъ вытѣсненной Метафизики.

Что касается границъ и содержанія Философіи религіи, то они устанавливаются различно, смотря по тому, какъ понимается взаимоотношеніе обоихъ необходимыхъ элементовъ этой науки—философскаго и религіознаго. И именно здѣсь возможны три различныхъ точки зрѣнія: или религія (особенно въ своей совершеннѣйшей формѣ,—въ формѣ религіи христіанской) возвышается на счетъ философіи, такъ что эта послѣдняя превращается въ простой формально-логическій комментарій первой (согласно со средневѣковою формулою: philosophia quaerit, religio possidet veritatem,—постановка апологетическая); или, наоборотъ, философія возвышается на счетъ религіи, такъ-что эта послѣдняя перетолковывается, „очищается (!) отъ шлаковъ суевѣрія“, на основаніи положеній и выводовъ первой (постановка „критическая“ или раціоналистическая); или, наконецъ, между философіею и религіею пытаются соблюсти равновѣсіе, такъ-чтобы философія служила научно-теоретическою субструкціею религіи и вмѣстѣ средствомъ возвыситься во взглядѣ на религію надъ личною и вѣроисповѣдною точкою зрѣнія и подняться къ пониманію общихъ и вѣчныхъ религіозныхъ истинъ, непреходящихъ основъ религіозной жизни. Послѣдняя точка зрѣнія, хотя она еще и не опредѣлилась пока во всѣхъ подробностяхъ, можетъ быть признана господствующею. Сообразно съ этимъ все содержаніе философіи религіи распадается на двѣ главныхъ части: *часть общую* или общее философское подготовленіе къ философіи религіи собственно (основныя гносеологическія и онтологическія понятія, обработанныя примѣнительно къ задачамъ теологіи: о познаніи, объ основахъ достовѣрности, о категоріяхъ, о пространствѣ и времени и т д.) и *часть спеціально богословскую* или теологію собственно (о психологическихъ основаніяхъ и происхожденіи религіи, объ основныхъ религіозныхъ истинахъ, о формахъ религіознаго сознанія, о культѣ и т. д.; здѣсь же обыкновенно излагается и философская исторія религій какъ культурныхъ, такъ и некультурныхъ народовъ [1]). Такимъ образомъ, Философія

[1]) Самымъ вѣрнымъ выраженіемъ типа системъ этого рода служитъ Система философіи религіи *Ватке* (*Vatke*: Religionsphilosophie oder allge-

религіи въ ея современной постановкѣ стремится пройти между двумя крайностями,—между апологетической и раціоналистической постановкой науки, вслѣдствіе чего она довольно успѣшно отстаиваетъ свою самостоятельность въ ряду спеціально-богословскихъ дисциплинъ, съ одной стороны, и—философскихъ съ другой.

Въ зимній семестръ $189^1/_2$ учебн. года въ Берлинскомъ университетѣ читались два курса Философіи религіи: одинъ спеціальный „о доказательствахъ бытія Божія“, другой общій — цѣлый систематическій курсъ Философіи религіи. Первый читалъ извѣстный уже намъ проф. *Лассонъ*, послѣдній проф. *Рунце*. Первый, довольно своеобразный, мы изложимъ здѣсь весь (конечно, лишь въ общихъ чертахъ); изъ второго же познакомимся лишь съ однимъ вопросомъ,— съ вопросомъ о происхожденіи религіи, частнѣе, съ его образцово ясною классификаціонною схемою различныхъ рѣшеній этого вопроса, такъ какъ въ общемъ курсъ проф. Рунце довольно элементаренъ.

1. О доказательствахъ бытія Божія, по лекціямъ проф. Лассона.

Проф. Лассонъ началъ свой курсъ выясненіемъ смысла вопроса. Что значитъ доказать бытіе Божіе? Что такое *бытіе?* Что такое *доказательство?*

Что такое бытіе? Чему мы усвояемъ предикатъ: „есть“, „существуетъ“? На какомъ основаніи? Прежде всего никакъ не на основаніи показанія нашихъ внѣшнихъ чувствъ только.

---

meine philosophische Theologie, Bonn 1888), въ которой спеціально богословская часть именно предварена частью общею, посвященною выясненію необходимыхъ для изложенія первой гносеологическихъ и онтологическихъ понятій (о познаніи, о категоріяхъ, о пространствѣ и времени, о сущемъ, о сущемъ условно и безусловно и т. д., - Ss. 1 122) —Большинство же курсовъ (см., напр., извѣстные курсы *Пфлейдерера*, *Тейхмюллера* и др). ограничивается одною спеціально богословскою частью (у Пфлейдерера: происхожденіе и развитіе религіознаго сознанія т. е. философское изложеніе исторіи религій; содержаніе религ. сознанія—вѣра въ Бога, въ ангеловъ и демоновъ; ученіе о міротвореніи, теодицея, вѣра въ откровеніе и чудеса, въ искупленіе; назначеніе человѣка; практич. обнаруженіе рел сознанія - культъ и церковь, религія и нравственность, религія и наука).

Существую-ли, напр., я? Конечно. Но моего существованія нельзя доказать посредствомъ осязанія или другого какого-нибудь чувства. На меня нельзя указать такъ сказать пальцемъ: я не тѣло, а нѣкоторое, внѣшнимъ чувствомъ неуловимое, внутреннее начало, — духовный, обладающій тѣломъ, принципъ, безъ котораго и самое тѣло теряетъ все свое значеніе. Отечество, Церковь, сонаты Бетховена, сочиненія Шиллера, діалоги Платона, системы Аристотеля, Спинозы, Мадонна Сикстинская и пр. подобное,—въ существованіи всего этого такъ-же никакъ нельзя удостовѣриться чувственно: нужно духовно дорости до пониманія всего этого, развиться, воспитаться, чтобы признать эти реальности въ ихъ подлинной сущности,—признать нѣкоторымъ внутреннимъ актовъ. Кто не понимаетъ Спинозы или Аристотеля, для того ихъ системы собственно не существуютъ, а существуютъ нѣкоторыя, связываемыя съ ихъ именами, но ничего общаго въ сущности съ ними не имѣющія, вещи (книги). Подобнымъ же образомъ отечество, наприм., является реальностію лишь для его гражданъ, Церковь—для вѣрующихъ, музыка Бетховена—для артиста и т. д. Еще примѣръ: что такое прусская армія? Не солдаты, не офицеры, не оружіе само по себѣ, конечно, а та неуловимая, лишь понимаемая и внутренно ощущаемая или чувствуемая, система отношеній, которая связываетъ отдѣльныхъ членовъ арміи въ одно плотное единство, являясь въ нихъ такимъ образомъ могучею реальною силою, сказываясь въ каждомъ, даже и самомъ незначительномъ, членѣ арміи. По аналогіи мы должны разсуждать и о бытіи Божіемъ: и Онъ есть не чувственно воспринимаемая, но внутренно ощущаемая и постигаемая, внутренно сказывающаяся въ каждомъ изъ насъ, составляющая наше подлинное основаніе, связующая насъ связью солидарности во едино,— словомъ, дѣлающая насъ—людей людьми, реальность, Сила. Какъ основаніе нашей духовной жизни, эта Сила такъ-же должна быть духовною, личною Силою, абсолютнымъ Субъектомъ, т. е. самымъ совершеннымъ типомъ единства во множествѣ,—какъ бы нѣкоторымъ надмірнымъ живымъ центромъ, изъ котораго исходитъ вся совокупность живыхъ мировыхъ силъ и актовъ.

Итакъ, говоря о бытіи Божіемъ, мы не должны брать понятіе бытія въ грубо эмпирическомъ смыслѣ, потому что

мы не беремъ его въ этомъ смыслѣ и въ другихъ аналогичныхъ случаяхъ. Но этимъ опредѣляется уже и то, въ какомъ смыслѣ мы можемъ говорить о *доказательствахъ* бытія Божія. Здѣсь, очевидно, не пригодны пріемы наукъ такъ называемыхъ точныхъ или положительныхъ, изслѣдующихъ сферу бытія временно-пространственнаго, внѣшняго, потому что Божество—реальность совершенно иного порядка. Здѣсь не пригодны и доказательства такъ называемыя ad hominem, которыя допустимы въ какихъ-нибудь собраніяхъ, когда хотятъ убѣдить, воспользовавшись настроеніемъ слушателей, или въ церкви, когда проповѣдникъ обращается съ рѣчью къ слушателямъ, уже заранѣе признающимъ посылки того, о чемъ онъ имъ говоритъ. Нѣтъ, здѣсь, при установкѣ основной религіозной истины, эти посылки нужно еще выяснить путемъ анализа и діалектическаго раскрытія относящихся сюда основныхъ понятій нашего сознанія. Говоря иначе, доказательства бытія Божія должны, на *объективно-логическихъ* основаніяхъ, заставить насъ признать бытіе Божіе, въ качествѣ безспорной теоретической истины.—Но обосновывать истину бытія Божія раціонально не значитъ-ли обусловливать Божество, ставить Его существованіе въ зависимость отъ нашего мышленія о Немъ? Это возраженіе, какъ извѣстно, повторялось нерѣдко со временъ Якоби. Но,—энергично замѣтилъ проф. Лассонъ,—это нелѣпое возраженіе! Думать такъ все равно, что думать, наприм., будто холодъ обусловленъ поднятіемъ ртути въ термометрѣ. Связь между явленіями есть и по положенію ртути въ термометрѣ я дѣйствительно безошибочно и точно опредѣляю состояніе температуры. Но изъ того, что термометръ обусловливаетъ *мое* опредѣленіе температуры, слѣдуетъ-ли, что и *объективно* температура опредѣляется показаніями термометра,—имъ обусловлена? Совершенно тоже самое приложимо и къ доказательствамъ бытія Божія: изъ того, что извѣстные доводы вынуждаютъ *меня* къ признанію Бога, слѣдуетъ-ли, что и объективно бытіе Божіе зависитъ именно отъ этихъ доводовъ,—ими обусловлено? Конечно, нѣтъ. Но именно это самое и утверждаетъ возраженіе. Въ немъ, такимъ образомъ, оказывается грубое смѣшеніе самаго предмета съ нашимъ понятіемъ о немъ.

Выраженіе: „доказательств*а* бытія Божія“ проф. Лассонъ справедливо находитъ не вполнѣ удовлетворительнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, если каждое доказательство дѣйствительно есть доказательство, т. е., если оно дѣйствительно доказываетъ бытіе Божіе и само по себѣ достаточно, тогда для чего ихъ наслоять? А если отдѣльныя доказательства сами по себѣ, въ изолированности, не достаточны и могутъ достигать своей цѣли только въ совокупности, путемъ взаимнаго дополненія и поддержки, тогда нельзя уже говорить о доказательств*ахъ*, а нужно говорить о доказательств*ѣ*, разумѣя подъ нимъ ту систему или тотъ организмъ идей и доводовъ, который въ цѣломъ заставляетъ насъ признать истину бытія Божія. Итакъ, говоря строго, существуетъ лишь *одно доказательство* бытія Божія, которое, впрочемъ, въ цѣляхъ методологическихъ (т. е. ради удобства въ обработкѣ и изложеніи) можетъ быть разложено на три момента, на три относительно самостоятельныхъ доказательства,— смотря по точкѣ зрѣнія на вопросъ. И именно, мы можемъ исходить, при обоснованіи и раскрытіи истины бытія Божія, или отъ субъекта, или отъ объекта, или отъ ихъ общаго онтологическаго основанія. Въ первомъ случаѣ, точкою отправленія для насъ будетъ служить жизнь и въ частности религіозная жизнь человѣка и человѣчества; во второмъ— строй внѣшней природы; въ третьемъ—безусловныя идеальныя основанія бытія (его формы и нормы), какъ они отображаются въ нашихъ необходимыхъ онтологическихъ идеяхъ. Такимъ образомъ у насъ получаются три частныхъ формы или, точнѣе, три момента, единаго въ своей основѣ доказательства бытія Божія: a) *доказательство отъ субъекта* (или историко-психологическое); b) *доказательство отъ объекта* (или физико-теологическое) и c) *онтологическое*.

a. Доказательство отъ субъекта.

Для громаднаго большинства людей ultima ratio ихъ религіозной вѣры есть ссылка на общее согласіе: „всѣ такъ думаютъ, слѣдовательно это (въ данномъ случаѣ бытіе Божіе)--истина“. Вотъ почему историческое доказательство или доказательство ex consensu gentium нужно поставить, при изложеніи доказательствъ, на первомъ мѣстѣ. При изслѣ-

дованіи этого доказательства необходимо обратить вниманіе на два главныхъ пункта: на посылку и на тотъ пріемъ, съ помощію котораго мы переходимъ отъ посылки къ заключенію.

Итакъ, прежде всего, состоятельна-ли посылка историческаго доказательства бытія Божія? Строгое фактическое испытаніе ея заставляетъ насъ ее ограничить. Сказать, что „всѣ *люди* имѣютъ религію", много; но что „всѣ *народы* ее имѣютъ", —противъ этого не только доселѣ не выставлено серьезныхъ отрицательныхъ инстанцій, но, судя по всѣмъ историческимъ даннымъ и косвеннымъ аналогіямъ, и не будетъ выставлено.

Что касается теперь перехода отъ посылки къ заключенію, то въ концѣ концовъ онъ, очевидно, покоится на вѣрѣ въ авторитетъ. Это обстоятельство часто служило мотивомъ для отрицанія за историческимъ доказательствомъ значенія солиднаго, объективно-научнаго аргумента; но безъ достаточныхъ основаній. Въ самомъ дѣлѣ, возмущаются противъ ссылки на авторитетъ, хотятъ быть самостоятельными: но когда и гдѣ человѣкъ въ собственномъ смыслѣ вполнѣ самостоятеленъ? Съ первыхъ дней своей жизни онъ вступаетъ въ ту или иную среду, которая налагаетъ на него свою опредѣленную печать и подчиняетъ невольно своему вліянію. Правда, до извѣстной степени мы ограничиваемъ и даже парализуемъ это вліяніе среды, но именно лишь *до извѣстной степени* и никогда вполнѣ. И если-бы мы поставили себѣ нелѣпую и невозможную задачу постоянно изолировать себя отъ вліяній среды, жить лишь въ самихъ себѣ, закрывъ доступъ въ свою душу вліянію переживаемыхъ другими людьми настроеній, тогда это было-бы признакомъ болѣзненности. Такой человѣкъ не былъ-бы полнымъ человѣкомъ, былъ-бы аномаліей. Чтобы быть сыномъ своего вѣка, націи, человѣчества, — словомъ, чтобы быть человѣкомъ вполнѣ, необходимо воспринять и усвоить все, нажитое лучшими представителями человѣчества. Стремленіе къ свободѣ и самостоятельности, конечно, есть законное стремленіе нашей природы; но свобода и самостоятельность достигаются не путемъ болѣзненнаго заключенія въ себя и изолированія отъ всякихъ внѣшнихъ вліяній, а путемъ самодѣятельной переработки всего отвнѣ воспринятаго

таго,—не путемъ отрицанія авторитета другихъ (и тѣмъ болѣе лучшихъ, наиболѣе свѣтлыхъ умовъ человѣчества), а путемъ собственнаго, достигаемаго усиліями своей свободной воли и работою надъ собою, возвышенія въ глазахъ другихъ, путемъ пріобрѣтенія въ ихъ мнѣніи законнаго авторитета. И вотъ почему, если безбожнику сказать: „стыдно, вѣдь всѣ лучшіе люди вѣровали и вѣруютъ", то онъ, если только онъ относится къ вопросу серьезно, едвали будетъ въ состояніи скоро забыть этотъ доводъ, не смотря на то, что онъ выраженъ въ такой не строгой формѣ...

Такимъ образомъ, то обстоятельство, что историческое доказательство бытія Божія въ сущности покоится на вѣрѣ въ авторитетъ нисколько не отнимаетъ у него доказательной силы. Но не трудно замѣтить, что само по себѣ это доказательство и недостаточно отчетливо и недостаточно глубоко. Въ самомъ дѣлѣ, если основываться только на одномъ этомъ доказательствѣ, тогда придется признавать одинаково законными всѣ исторически извѣстныя формы религіознаго сознанія (слѣдовательно, историческое доказательство обосновываетъ собственно религію политеистическую, политеизмъ), такъ какъ каждая форма имѣетъ своихъ многочисленныхъ приверженцевъ, а универсальной религіи нѣтъ. Съ другой стороны, принимая за точку отправленія внѣшній фактъ (универсальность вѣры), доказательство не вскрываетъ намъ его внутреннихъ, скрытыхъ основаній и поэтому не объясняетъ его. Вотъ почему оно должно быть дополнено и именно—доказательствомъ отъ личной или субъективной религіозной жизни, доказательствомъ психологическимъ, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова.

Точкой отправленія для психологическаго доказательства служитъ глубоко присущее нашей душѣ и непосредственно намъ извѣстное томленіе (Sehnsucht) по Божествѣ, жажда Его („возжада къ Тебѣ душа моя"...). Это доказательство проф. Ласснонъ развилъ въ формѣ приблизительно такаго, такъ сказать, увѣщанія со стороны вѣрующаго къ атеисту: „Я аппеллирую къ лучшей, благороднѣйшей части твоего существа, отъ которой ты не можешь отказаться, не отказываясь отъ самаго себя. Вникни въ себя! Прислушайся къ голосу, который раздается изъ глубины твоей души! Что ты такое? Ты рабъ и, однако, чувствуешь, что призванъ

быть господиномъ. Ты отверженецъ и, однако, чувствуешь, что долженъ-бы быть сыномъ въ дому своего Отца. Этотъ міръ, слѣдовательно, не твое отечество. Трансцендируй-же пространство и время, переступай усиліемъ воли и мысли за предѣлы своего грубаго эмпирическаго существованія, побѣди мимолетныя чувственныя искушенія и обольщенія и—ты выступишь въ область бытія высшаго, будешь въ состояніи вознестись и приблизиться къ Богу-Духу, Источнику жизни и радостей духовныхъ. Чрезъ via negationis (посредствомъ отрѣшенія отъ страстей, грубыхъ чувственныхъ навыковъ и привязанностей) и via eminentiae (т. е. посредствомъ возвышенія до maximum'a и просвѣтленія лучшихъ началъ нашего существа) ты возвысишься до познанія Бога: подобное познается подобнымъ. И,—замѣть,—всѣ живутъ этимъ стремленіемъ! Безъ него жизнь была-бы не въ жизнь. Даже наиболѣе глубоко погрузившіеся въ чувственную жизнь люди испытываютъ иногда состояніе религіознаго просвѣтленія и обращаются къ Богу, вспоминаютъ о Немъ. Это значитъ, что Онъ не только существуетъ, но и близокъ къ нашей душѣ,—ближе, чѣмъ мы сами къ ней. Онъ любитъ насъ, не смотря на всю нашу испорченность, не допускаетъ забыть Себя, потомучто въ этомъ забвеніи наша гибель, потеря нашего существа и т. д. Итакъ, есть Богъ, Богъ живой, дѣятельный, любящій насъ, къ намъ близкій"...

Первъ изложеннаго доказательства, очевидно, образуетъ *основанная на опытѣ* идея имманетности Божества человѣческому духу,—мысль, что въ человѣкѣ заложено зерно жизни Божественной, что онъ есть скрытое Божество, kleine Majestät. Но это,—говорятъ,—антропоцентризмъ, признающій человѣка центромъ міросданія, тогда какъ онъ, быть можетъ, самое незначительное изъ существъ міра. Пусть незначительное,—отвѣчаетъ на это возраженіе проф.,—но незначительное лишь по явленію, въ количественномъ или пространственномъ отношеніи. Измѣрять-же цѣнность существъ этимъ масштабомъ, очевидно, нелѣпость. Не антропоцентризмъ заслуживаетъ осужденія, но эта входящая теперь все болѣе и болѣе въ моду такъ сказать „фетишизація" пространства, преклоненіе предъ нимъ, какъ проявленіемъ абсолютнаго. Но если гдѣ, такъ уже именно здѣсь, слѣдуетъ помнить, что „дѣло не въ количествѣ".—Говорятъ, далѣе, что идея им-

манентности Божества есть мистика. Конечно, современный культурный человѣкъ, освѣщающій свои комнаты электричествомъ, пользующійся телефономъ и т. д., не можетъ помириться съ мистикою и съ его стороны совершенно послѣдовательно, когда разсужденіе о мистико-психологическихъ основаніяхъ вѣры онъ считаетъ атавизмомъ. Посмотрите, однако, внимательнѣе вокругъ себя: гдѣ нѣтъ мистики т. е. тайны? Понимаемъ-ли мы хоть что нибудь вполнѣ,—съ полною разсудочною ясностью? Какъ-же можно изгонять мистику изъ отношеній человѣка къ Существу абсолютному, непостижимому? Если ужъ чего и слѣдуетъ бояться, то не мистики, конечно, а мистицизма, который ведетъ къ пантеизму и вотъ съ этой стороны психологическое доказательство дѣйствительно должно быть обставлено нѣкоторыми ограниченіями и разъясненіями.

Именно, чтобы избѣжать крайностей мистицизма и связаннаго съ нимъ пантеизма необходимо свободными усиліями собственной воли постараться перевести живущее въ насъ и непосредственно намъ извѣстное, но смутное и безотчетное мистическое чувствованіе нашего единенія съ Божествомъ въ форму живаго, яснаго и опредѣленнаго религіознаго опыта. Возраженіе отчасти право: сознаніе нашего единенія съ Божествомъ есть лишь цѣль, идеалъ, достижимый лишь для весьма немногихъ и далеко не въ одинаковой степени, но—никакъ не наличность, не фактъ данный помимо нашей воли и нашихъ усилій (фактъ состоитъ лишь въ томъ, что у насъ есть смутное и неопредѣленное чувствованіе). Вотъ почему именно психологическое доказательство и должно быть излагаемо не въ формѣ сухой формально-логической схемы умозаключенія, которое отправляется отъ факта и добываетъ изъ него заключенный уже въ немъ выводъ, а, — какъ и сдѣлано выше, — въ формѣ призыва, увѣщанія, убѣжденія создать свободными усиліями воли фактъ, который и долженъ уже затѣмъ послужить посылкой для вывода. „Ты чувствовалъ себя удовлетвореннымъ и счастливымъ тогда-то и тогда-то, наприм., когда въ скорби прибѣгалъ къ молитвѣ, когда побѣждалъ влеченія плоти, когда скорбѣлъ за содѣянный грѣхъ, загорался любовью къ ближнимъ, испытывалъ состоянія религіознаго просвѣтлѣнія и экстаза,—словомъ, когда содѣйствовалъ въ

себѣ преобладанію сверхчувственнаго начала надъ чувственнымъ, нравственнаго надъ грѣховнымъ, Божественнаго надъ природнымъ и ограниченно-человѣческимъ; научись-же отсюда, что, во-первыхъ есть въ тебѣ свобода, что, во-вторыхъ, есть Божество, къ Которому ты можешь свободно и самодѣятельно приближаться, Которое есть условіе твоего истиннаго счастія, Которое отвѣчаетъ твоимъ личнымъ усиліямъ а, слѣдовательно и само есть Личность": вотъ формула или схема, по которой должно быть развиваемо психологическое доказательство, чтобы оно могло возвысить насъ надъ крайностями мистицизма и пантеизма и научить вѣрѣ въ Бога живаго, личнаго, въ Бога теизма, а слѣдовательно и вѣрѣ въ чудо, откровеніе промыслъ и т. д.

И прежде всего, кто на основаніи личнаго внутренняго опыта призналъ, увѣровалъ, что есть личный Богъ, который помогаетъ человѣку превозмогать и побѣждать влеченія природы, тотъ тѣмъ самымъ implicite уже призналъ и возможность чуда.

Понятіе чуда есть понятіе относительное, — одинъ видитъ его тамъ, гдѣ для другаго дѣйствіе необходимыхъ законовъ и наоборотъ. Чудо—дитя вѣры. Логика и доказательство тутъ не при чемъ. Не они рѣшаютъ вопросъ о чудѣ. Возможно все, въ возможность чего вѣруешь.—Но,—скажутъ,—понятіе чуда есть понятіе антинаучное, ведущее къ отрицанію установленныхъ наукою законовъ природы. Конечно, ссылка въ опроверженіе возможности чудесъ на законы природы очень удобный по своей легкости пріемъ. Однако, въ ней много неяснаго. Сказать, что „все идетъ по неизмѣннымъ законамъ" значитъ дать легкое успокоительное средство невѣждамъ, но ничуть не разрѣшить вопросъ и даже больше того,—высказать нѣкоторую логическую несообразность. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь для того, чтобы все дѣйствительно совершалось по законамъ, чтобы т. е. законы дѣйствительно всѣмъ управляли, необходимо, чтобы было нѣчто по природѣ своей „внѣ законное",—нѣкоторое принуждаемое, приводимое въ подчиненіе законамъ, но и сопротивляющееся имъ, иногда отъ нихъ отклоняющееся начало. И точная наука дѣйствительно признаетъ такое начало, когда утверждаетъ, что ниодинъ, даже самый строгій законъ (наприм,, законъ паденія тѣлъ), не

осуществляется со всею идеальною строгостію; что, при реализаціи законовъ, всегда бываютъ отклоненія отъ ихъ идеальныхъ формулъ и нормъ. Мы не говоримъ уже здѣсь о свободныхъ, не подчиняющихся никакимъ неотмѣннымъ законамъ, проявленіяхъ человѣческой воли. Такимъ образомъ, оказывается, что въ мірѣ, въ міровой жизни есть *случай*,—не въ обычномъ, конечно, значеніи этого послѣдняго слова т. е. не въ смыслѣ безпричиннаго, исключающаго всякое разумное объясненіе, событія, а въ нѣкоторомъ высшемъ, болѣе значительномъ смыслѣ,—какъ нѣкоторый „автоматонъ“, какъ проявленіе господства надъ природою чего-то такого, что̀ имѣетъ свои корни въ иномъ, высшемъ мірѣ и что носитъ на себѣ печать именно этого высшаго происхожденія. Такимъ образомъ, міръ, съ этой точки зрѣнія, оказывается уже не механизмомъ, а живою, одушевленною, проникнутою Божественною мыслью, средою для развитія, и возрастанія нашего духа, при чемъ такъ называемые законы природы сами собою ниспадаютъ со степени необходимыхъ (въ онтологическомъ смыслѣ) міровыхъ законовъ на ступень лишь субъективно необходимой гипотезы или эвристическаго принципа. Въ этомъ-же своемъ значеніи они не только не ведутъ къ отрицанію возможности чуда, но напротивъ помогаютъ установить объ немъ правильное научное понятіе. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ a priori, какъ мы видѣли, законы природы не могутъ быть распространяемы на весь универсъ, на всѣ событія въ немъ и такъ какъ, съ другой стороны, на основаніи опыта, вслѣдствіе самой его ограниченности, мы можемъ примѣнять ихъ лишь къ сферѣ намъ извѣстной, къ явленіямъ, служившимъ предметами нашего изученія: то остается полная возможность понять и истолковать чудо не какъ событіе, противорѣчащее и нарушающее законы природы (не какъ contra naturam), но лишь какъ событіе contra *извѣстной намъ* природы, противорѣчащее показаніямъ *нашего* опыта и пониманія, что̀, конечно, еще вовсе не исключаетъ его внутренней законности, хотя законы и мотивы его совершенія вѣдомы только Богу. Но разъ мы признаемъ чудо, мы можемъ признать теофаніи, откровеніе и т. д. — словомъ все, что признаетъ христіанская религія. И какъ вѣра въ Бога, при ея надлежащемъ и правильномъ раскрытіи и

просвѣтленіи, ведетъ къ признанію возможности проявленія живыхъ отношеній Бога къ міру (чуда, откровенія и т. д.); такъ, съ другой стороны, и эти послѣднія проявленія ведутъ къ просвѣтлѣнію и укрѣпленію вѣры,—служатъ causa cognoscendi Бога. Это — элементы соотносительные, одинъ другой дополняющіе и поддержрвающіе.

Итакъ, есть живой и личный Богъ, открывающійся и во внѣшней прнродѣ (въ чудесахъ и т. д.), но прежде всего во внутреннемъ, общечеловѣческомъ и индивидуально-личномъ, религіозномъ опытѣ, который въ своей элементарной и неразвитой формѣ есть не что иное, какъ темное и неопредѣленное чувство единенія съ Божествомъ, ощущеніе присутствія въ насъ высшаго начала, но который, свободными усиліями воли, можетъ быть возвышенъ и просвѣтленъ до живой и отчетливой увѣренности въ истинѣ бытія Божія. Такова сущность изложеннаго проф. Лассономъ доказательства отъ субъекта, въ его обоихъ моментахъ.

b. Доказательство отъ объекта.

Доказательство отъ объекта или отъ объективныхъ свойствъ міра дополняетъ содержаніе уже раньше добытой идеи Божества новыми признаками, — метафизическими. И именно оно опредѣляетъ его, какъ *Causa sui* (доказательство космологическое) и какъ цѣлеполагающій и цѣлеосуществляющій *Разумъ* (док. телеологическое).

Сущность космологическаго доказательства извѣстна: явленія въ мірѣ случайны т. е. не носятъ (не содержатъ) причины своего существованія въ себѣ самихъ; слѣдовательно, должна быть возвышающаяся надъ ними причина существованія какъ ихъ, такъ и самой себя (причина самодостаточная). Явленія въ мірѣ измѣнчивы; слѣдовательно, должна быть причина неизмѣнная, постоянно себѣ равная, пребывающая въ тожествѣ съ собою (т. е. духовная). Извѣстны возраженія противъ этого доказательства, повторяемыя со времени пресловутой критики Канта.—Во первыхъ, говорятъ, изъ того, что наше мышленіе восходитъ отъ обусловленнаго къ условливающему не слѣдуетъ, что и въ дѣйствительномъ или онтологическомъ порядкѣ имѣетъ мѣсто тоже соотношеніе: здѣсь-де смѣшивается отношеніе логиче-

ское, мыслимое, съ онтологическимъ, реальнымъ. Но предположеніе объективности нашихъ необходимо мыслимыхъ (т. е. мыслимыхъ съ дополнительнымъ признакомъ ихъ соотвѣтствія дѣйствительности) понятій есть conditio sine qua non всего нашего мышленія: безъ этого предположенія мы были-бы осуждены на безвыходный и непроглядный скептицизмъ. Итакъ, упрекъ въ „онтологизмѣ“, когда онъ направляется противъ доказательствъ бытія Божія и въ частности противъ космологическаго вовсе не страшенъ, такъ какъ онъ въ сущности клонится къ подрыву всего нашего знанія, а съ этимъ человѣческій разумъ не такъ-то легко можетъ примириться.—Говорятъ, далѣе, что заключеніе отъ случайнаго къ его причинѣ имѣетъ значеніе „только для чувственнаго міра“ (Кантъ). Но гдѣ кончается чувственный міръ и начинается сверхчувственный? Домъ, повидимому, вполнѣ чувственное бытіе; однако и здѣсь есть сверхчувственный (идеальный) элементъ (планъ, назначеніе и т. д.). Чувственное и сверхчувственное различаются не объективно, а лишь субъективно: для животнаго все чувственно; человѣкъ-же повсюду вплетаетъ сверхчувственные элементы (категоріи, идеи), такъ что для человѣка, говоря строго, чисто и вполнѣ, безпримѣсно чувственнаго бытія совсѣмъ нѣтъ. Итакъ, нѣтъ преступленія переступать мыслью отъ чувственнаго къ сверхчувственному. Если-бы считать такой переходъ преступленіемъ и воздерживаться отъ него, какъ этого, повидимому, желаетъ критика Канта, тогда не только о Богѣ, но и вообще о чемъ-бы то ни было нельзябы было ничего мыслить и высказывать.—Наконецъ, получаемое въ выводѣ онтологическаго умозаключенія понятіе о первой причинѣ, какъ о вѣчно тождественной себѣ и слѣдовательно духовной Causa sui, совершенно достаточно для того, чтобы выйти изъ антиноміи, въ которую хотѣла запутать наше мышленіе кантова критика т. е. изъ антиноміи между стремленіемъ разума идти, при установки взаимной зависимости явленій, въ безконечность и объективною невозможностію такаго безконечнаго процесса взаимообусловливающихъ другъ друга явленій: какъ чистая активность, въ которой разумъ не отдѣлимъ отъ воли, какъ неизмѣнная, вѣчно становящая себя жизнь (actus purus), Causa sui есть такое понятіе, на которомъ нашъ разумъ совер-

шенно можетъ успокоиться при своемъ объясненіи міра т. е. при рѣшеніи космологической проблемы.

Итакъ, космологическое доказательство вполнѣ состоятельно; но и оно неполно и одно само по себѣ далеко недостаточно. Абстрактно-монистическія религіи (іудейство, магометанство) любятъ возводить это caput mortuum въ основное понятіе нашего мышленія, вслѣдствіе ихъ наклонности къ деизму, переходящему, въ силу внутренняго сродства, при кажущемся внѣшнемъ различіи, въ пантеизмъ, акосмизмъ и даже матеріализмъ. Но полагать это понятіе въ основу нашего религіознаго сознанія, вслѣдствіе его абстрактности, вслѣдствіе невозможности объяснить изъ него міръ, очевидно нельзя. Вотъ почему, при изложеніи доказательствъ бытія Божія, космологическое доказательство необходимо ставить послѣ историко-психологическаго и дополнять телеологическимъ.

Міръ представляетъ не только элементы случайные и измѣнчивые, но и элементы постоянные, пребывающіе, — роды, виды, формы. Процессы въ немъ тѣмъ именно и обусловлены, что индивидуумы стремятся и не могутъ воплотить въ себѣ вѣчные, идеальные типы сущаго (рожденіе и смерть индивидуумовъ, какъ глубокомысленно замѣтилъ еще Аристотель, есть доказательство вѣчности типа — идоса). Въ самомъ дѣлѣ, почему, наприм., мы — люди умираемъ? Потому, что никто изъ насъ не выражаетъ своего идеальнаго типа, не осуществляетъ идеи человѣка,—потому, что мы всегда и всѣ въ большей или меньшей степени уклоняемся отъ нормы. Если-бы мы не были глупы, болѣзненно самолюбивы, безнравственны и т. д., мы жили-бы вѣчно. Совершенные типы вѣчны. Итакъ, есть во внѣшней природѣ, въ самой ея измѣнчивости и подвижности, отображеніе вѣчнаго и неизмѣннаго бытія. Съ другой стороны, въ мірѣ все служитъ одно другому, все связано гармоническою связью цѣлей и средствъ, такъ-что универсъ въ цѣломъ справедливо называютъ однимъ великимъ организмомъ [1]). Если, теперь, мы сосредоточимъ свое вниманіе на этихъ свой-

---

[1]) Какъ одинъ обширный комментарій къ этому тезису можно разсматривать курсъ проф. *Лассона* по Логикѣ и Теоріи познанія“ (въ сжатомъ изложеніи см. выше, гл. III, стр. 106–8).

ствахъ міра т. е. на его вѣчныхъ и неизмѣнныхъ элементахъ и на воплощенной въ немъ системѣ цѣлей и затѣмъ спросимъ о причинѣ такого устройства міра, то, для отвѣта на этотъ вопросъ, должны будемъ признать, вмѣстѣ со всѣмъ человѣчествомъ, внѣмірный цѣлеполагающій Разумъ. Это и есть, въ самыхъ общихъ чертахъ, содержаніе *телеологическаго* доказательства бытія Божія, которое вмѣстѣ съ космологическимъ составляетъ одно нераздѣльное доказательство,—доказательство отъ объекта.

c. Онтологическое доказательство.

Два порядка опредѣленій Божества, добытыхъ на субъективномъ и объективномъ пути въ предыдущихъ доказательствахъ, сводятся къ единству доказательствомъ *онтологическимъ*. Точкой отправленія для него, какъ извѣстно, служитъ фактъ, открываемый анализомъ нашего сознанія,— именно, что въ числѣ нашихъ понятій есть такое, котораго мы никакими усиліями не можемъ вытѣснить изъ сознанія и объектъ котораго никакъ не можемъ представить не существующимъ: это — идея абсолютнаго, безконечнаго или Божества. Слабая сторона этого доказательства, по Лассону, не въ томъ состоитъ, что оно будто-бы незаконно переходитъ изъ логики въ онтологію, смѣшиваетъ понятіе съ дѣйствительностію, — этотъ коренной *онтологизмъ* нашего мышленія, какъ мы видѣли выше, составляетъ по Лассону, conditio sine qua non всей нашей умственной дѣятельности, такъ-что при отрицаніи его мы необходимо впадаемъ въ скептицизмъ, — а въ томъ, что онтологическое доказательство понимаетъ идею Божества слишкомъ абстрактно и формалистично, какъ какое-то пустое безконечное или абсолютное т. е. свободное отъ ограниченій, отрѣшенное отъ всякихъ условій, бытіе. Нѣтъ. Божество есть не абстрактное понятіе, а идеалъ нашего разума, въ которомъ сливаются въ одно органическое единство, и въ мірѣ совмѣстно и согласно работающія, идеи истины, добра и красоты. Этотъ идеалъ не отдѣлимъ отъ нашего существа: безъ него невозможна работа мысли, подлинно человѣческая жизнь, развитіе, исторія и т. д. Какъ идеалъ необходимый т. е. мыслимый съ дополнительнымъ признакомъ его реализаціи, онъ естественно предносится нашему

сознанію не въ абстрактной формѣ понятія, а въ конкретной формѣ вѣчно живой и дѣятельной безконечно могущественной силы т. е. въ формѣ представленія о личномъ Божествѣ. Если-же, такимъ образомъ, идея Божества объединяетъ въ себѣ въ конкретной формѣ представленія о Божественной Личности всѣ три основныхъ и руководящихъ идеи нашего разума (идеи истины, добра и красоты); то, и при развитіи доказательствъ бытія Божія, необходимо не только пользоваться логикою, не только діалектически раскрывать понятія нашего разума, но и аппеллировать къ нашему нравственному и эстетическому чувству. Безъ этого доказательства бытія Божія едва ли возвратятъ къ себѣ снова то вниманіе и то довѣріе, которыми они когда-то пользовались, но которыя уже давно и не безъ вины съ своей стороны они утратили....

Только что изложенный нами курсъ проф. Лассона, не лишенный, по нашему мнѣнію, интереса и самъ по себѣ, какъ довольно своеобразное явленіе на общемъ фонѣ однообразныхъ и монотонныхъ повтореній доказательствъ бытія Божія, особенно важенъ въ качествѣ дополненія къ характеристикѣ современнаго состоянія основаннаго Гегелемъ панлогизма. Изъ этого курса мы видимъ ясно, что и „послѣдній магиканъ“ панлогизма (проф. Лассонъ самъ часто называетъ себя послѣднимъ и единственнымъ современнымъ защитникомъ гегельянства), уступая общему философскому движенію эпохи, начинаетъ сильно проникаться тенденціями философіи волюнтаризма. Это — новое подтвержденіе высказаннаго нами въ началѣ нашихъ настоящихъ очерковъ взгляда, по которому господствующимъ философскимъ направленіемъ въ современной Германіи долженъ быть признанъ именно волюнтаризмъ.

2. *Вопросъ о происхожденіи религіи по лекціямъ проф. Рунце.*

Рунце — теологъ по спеціальности. Его своеобразность состоитъ въ томъ, что, слѣдуя современному увлеченію сравнительно-филологическими пріемами изученія религіи (М. Мюллеръ), онъ примѣняетъ эти пріемы не только къ изслѣдованію общихъ философско-богословскихъ проблемъ,

но и проблемъ спеціально богословскихъ [1]). Конечно, ему не всегда удается достигать этимъ путемъ твердыхъ положительныхъ результатовъ; но за то внимательное, постоянно скрѣпляемое точными историческими справками и данными сравнительнаго языкознанія, изученіе религіозныхъ идей въ ихъ генезисѣ обыкновенно приводитъ его къ установкѣ отчетливой и исчерпывающей схемы возможныхъ рѣшеній того или другаго вопроса, каковыя схемы, въ изложеніи Рунце, въ большинствѣ случаевъ хорошо служатъ эвристическимъ цѣлямъ т. е. помогаютъ ориентироваться и разобраться въ вопросѣ. Предложенная Рунце схема возможныхъ рѣшеній вопроса о происхожденіи религіи т. е. одного изъ самыхъ сложныхъ и запутанныхъ вопросовъ философіи религіи, можетъ послужить хорошей иллюстраціей только что высказаннаго нами сужденія.

Проф. Рунце исходитъ изъ того простаго и вѣрнаго взгляда, что каждая теорія происхожденія религіи непремѣнно сводитъ ее или A) *къ авторитету* (θέσει)—понимаетъ какъ нѣчто отвнѣ внушенное человѣку, какъ-бы насильно на него наложенное или B) къ природѣ (φύσει) — разсматриваетъ какъ продуктъ нашихъ силъ и способностей, нашей жизни и собственной мысли.

A. Авторитетъ въ религіи можетъ быть двоякій — человѣческій и Божественный; отсюда и происхожденіе религіи можно объяснить или a) авторитетомъ *человѣческимъ* или b) авторитетомъ *самаго Бога*.

a. Извѣстны двѣ теоріи, возводящія происхожденіе религіи къ авторитету *человѣческому*:

α. *Эвгемеризмъ*, который объясняетъ религію посредствомъ отчасти сознательнаго, отчасти безсознательнаго возвышенія обыкновенныхъ историческихъ дѣятелей и героевъ на степень благодѣтелей и охранителей той или другой націи, страны и т. д.,—словомъ, на степень племенныхъ божествъ, изъ которыхъ, по теоріи, затѣмъ образуются всѣ остальныя генераціи божествъ и, наконецъ, Богъ единый.

β. *Соціальный прагматизмъ*, который разсматри-

---

[1]) См. его спеціальное изслѣдованіе по этому вопросу: *Sprache und Religion* (Berlin, 1889).

ваетъ отдѣльныя религіи, какъ продуктъ политическаго разсчета, соглашенія или какъ вымыслъ тирановъ-эгоистовъ (жрецовъ, правителей и т. д.).

b. Извѣстны такъ-же двѣ теоріи, возводящія происхожденіе религіи къ авторитету *Божественному:*

α. Такъ называемая теорія *механическаго первооткровенія,* объясняющая генезисъ религіи безъ всякаго участія со стороны человѣка, въ которомъ, такимъ образомъ, не предполагается никакихъ психологическихъ задатковъ, никакой изначальной и природной способности къ религіи.

β. Теорія *первооткровенія* такъ сказать *органическая* т. е. допускающая самодѣятельное участіе въ выработкѣ религіозныхъ идей со стороны самаго человѣка.

B. *Естественное* (по природѣ — φύσει) восхожденіе къ религіи опять можно понимать двояко, смотря потому, разсматриваемъ-ли мы человѣка въ религіозномъ отношеніи, какъ tabula rasa т. е. эмпирически или сенсуалистически или, наоборотъ, усвояемъ ему нѣкоторое апріорное религіозное содержаніе. Отсюда, и на этой почвѣ двѣ группы теорій происхожденія религіи: a) *эмпиризмъ* и b) *нативизмъ.*

a. *Эмпиризмъ* въ объясненіи происхожденія религіи можетъ имѣть или *натуралистическій* характеръ или *антропологическій.*

α. *Натурализмъ* хочетъ вывести религію изъ наблюденія предметовъ и явленій природы, съ помощію фантазіи и олицетворенія (апоѳеоза природы: сабеизмъ, зоолатрія, фетишизмъ и пр.).

β. *Антропологизмъ* выводитъ ее изъ наблюденія человѣка надъ самимъ собою, преимущественно надъ мистическими проявленіями своей природы (шаманство, спенсеровская теорія происхожденія религіи изъ сновидѣній, изъ наблюденія во снѣ надъ своимъ двойникомъ, къ каковой теоріи, въ свою очередь, примыкаетъ анимизмъ, имѣющій, впрочемъ, собственно натуралистическіе корни и т. д.).

b. *Нативизмъ* въ объясненіи происхожденія религіи можетъ принимать и принималъ столь разнообразныя формы, что ихъ нѣтъ возможности исчерпать. Можно,

впрочемъ, и въ немъ различить двѣ общихъ группы: нативизмъ *индивидуально-психологическій* и *коллективно или народно-психологическій*.

α. *Нативизмъ индивидуально-психологическій* можетъ принимать различные оттѣнки, смотря потому, въ какой силѣ нашего духа ищется психологическій корень религіи,—въ интеллектѣ (интеллектуализмъ — Гегель), волѣ (моралізмъ—Кантъ), или чувствѣ (эстетицизмъ — Шлейермахеръ), или-же всѣ эти функціи сводятся къ нѣкоторому внутреннему средоточію и единству (въ *Gemüth*'ѣ—тенденція курса самаго Рунце).

β. *Нативизмъ коллективно-психологическій* истолковываетъ религію какъ продуктъ совокупной дѣятельности народнаго творческаго духа, посредствуемой главнымъ образомъ языкомъ (М. Мюллеръ, Евг. Шмидтъ и др.).

Всѣ перечисленныя нами теоріи или точнѣе точки зрѣнія на вопросъ о происхожденіи религіи наглядно можно представить въ формѣ слѣдующей простой таблицы:

θέσει (авторитетъ)	*φύσει* (природа)
Религія есть *человѣческое измышленіе* (Эвгемеризмъ, соціальный прагматизмъ),—совершенно *произвольное*.	Религія есть *человѣческое примышленіе* къ явленіямъ природы (натурализмъ) или нашей человѣческой жизни (антропологизмъ), — вынуждаемое этими явленіями и поэтому съ объективной стороны какъ-бы *невольное*, но съ субъективной случайное, не необходимое.
Религія есть установленіе *Божественное* (теорія первооткровенія въ двухъ вышеуказанныхъ формахъ),—объясненіе положительнаго (христіанскаго) богословія.	Религія есть *необходимый* продуктъ заложенныхъ въ насъ свыше стремленій и способностей т. е. происходитъ въ сущности отъ самаго Бога но не чрезъ *внѣшнее* первооткровеніе, а чрезъ откровеніе *внутреннее*,—объясненіе раціоналистическое (защитниковъ „естественной религіи“)

Что касается теперь положительнаго взгляда проф. Рунце на занимающій насъ вопросъ, то онъ не такъ отчетливъ,

какъ его только-что предложенная классификаціонная схема. Стремленіе примирить противоположности, какъ бываетъ и всегда въ подобныхъ случаяхъ, повело его къ нерѣшительности въ сужденіи и иногда вынуждало поступаться строгостью откровенной христіанской догмы (это, впрочемъ, почти общая черта у современныхъ протестанскихъ теологовъ). Такъ мы замѣчаемъ эту неопредѣленность и колебаніе уже въ самомъ опредѣленіи понятія о религіи. Рунце не довольствуется общепринятымъ простымъ опредѣленіемъ религіи, какъ „связи человѣка съ Богомъ“ или „отношенія къ Богу“, но пытается установить свое, которое и формулируетъ въ слѣдующей, сложной и запутанной, формѣ: „религія,—говоритъ онъ, — есть естественный образъ обнаруженія или проявленія духовной жизни, иначе собранность духа и именно — отчасти какъ способность или стремленіе выступить изъ даннаго общаго состоянія чувственной разъединенности и разсудочной раздробленности; отчасти какъ безсознательно сопровождающая нашу дѣятельность реакція противъ изолированной (замкнутой въ себѣ) мысли и направленной лишь на себя дѣятельности; отчасти, наконецъ, какъ сознательное и успокоительное погруженіе всего нашего волящаго и представляющаго существа въ нѣкоторую объемлющую насъ, положительно цѣнную реальность“ [1]). Короче и проще это свое опредѣленіе Рунце формулируетъ такъ: „религія есть отношеніе человѣка въ Gemüth'ѣ (т. е. въ средоточіи его жизни, въ которомъ сходятся и наша мысль, и воля, и чувство) къ тѣмъ представленіямъ или, точнѣе, къ тѣмъ волненіямъ (чувствованіямъ), которыя сопровождаютъ наши представленія о сверхчеловѣческомъ,

[1]) Вотъ невозможно варварскій подлинникъ этого темнаго и запутаннаго опредѣленія религіи: Religion ist eine naturgemässe Weise der deistigen Lebensbethatigung, nämlich die Sammlung des Gemüthes und zwar theils als Anlage oder Grundtrieb, dem gegebenen Gesammtzustande sinnlicher Vereinzelung und verstandesmässiger Zersplitterung zu entgehen, theils als unbewusst und zuständlich begleitende Reaction gegen das thätige Heraustreten im einzelnen Denken und Handeln, theils endlich als bewusst Koncentrirende Versenkung alles wollenden und vorstellenden Bewusstseins in das ausruhende Sichfinden in einer umfassenden positiven Werthrealität (см *Grundriss* der ev. Glaubens- und Sittenlehre von *Runze*, Berl. 1883. S. 24). Нашъ переводъ, конечно, не буквальнъ: иначе въ немъ не было-бы никакого смысла...

сверхчувственномъ, сверхмірномъ, трансцендентномъ, трансмундномъ или, на религіозномъ языкѣ, Божественномъ“ [1]). Не смотря на постоянныя оговорки Рунце, что его опредѣленіе религіи нисколько де не заключаетъ въ себѣ пантеистическаго элемента, ясно, что оно выражено очень колебательно и даетъ поводъ ко многимъ перетолкованіямъ. Подобное-же колебаніе между христіанскою догматикою и новыми вѣяніями замѣчается у Рунце, наприм., и по вопросу о первоначальной формѣ религіи (онъ склоняется къ признанію за такую форму такъ называемаго „энотеизма“ или „катенотеизма“,— терминъ и понятіе введены Максомъ Мюллеромъ).

Впрочемъ, въ своемъ краткомъ курсѣ Философіи религіи проф. Рунце стремился не столько къ установкѣ положительнаго рѣшенія тѣхъ или другихъ религіозно-философскихъ проблемъ, сколько къ оріентировкѣ своихъ слушателей въ различныхъ направленіяхъ ихъ современнаго рѣшенія. Съ этой-же стороны, какъ видно уже и изъ предложенной выше его классификаціонной схемы теорій по вопросу о происхожденіи религіи, курсъ почтеннаго ученаго, обильный, какъ и его печатныя сочиненія [2]), свѣдѣніями и справками, представлялъ незамѣнимыя услуги. Нѣмецкая Gelehrsamkeit проявилась въ курсѣ во всемъ своемъ блескѣ и при томъ безъ сопровождающихъ ее нерѣдко комичныхъ особенностей...

Конечно, Философіи религіи, хотя она, какъ мы сказали выше, и стремится въ настоящее время пройти срединою между двумя крайностями, — между апологетическою и раціоналистическою постановкою своихъ задачъ, — по самому существа дѣла не легко соблюсти эту средину. Къ тѣмъ вопросамъ, которые она изслѣдуетъ, нельзя относиться ни холодно ни горяче и вотъ почему она неизбѣжно стано-

---

[1]) Изъ лекцій — позднѣйшее опредѣленіе, упрощенное и выраженное, очевидно, болѣе опредѣленно.

[2]) Кромѣ двухъ, указанныхъ выше, трудовъ проф. Рунце, здѣсь слѣдуетъ еще назвать его содержательный курсъ этики: *Ethik*—encyklopädische Skizzen und Litteraturangaben zur Sittenlehre. I. Practische Ethik (Berlin, 1891, VIII+274). См. рецензію этого послѣдняго сочиненія въ журналѣ: *Вопросы философіи и психологіи* (кн. 12) г. *Бао* (рецензія, не смотря на различіе точекъ зрѣнія у автора и рецензента, довольно объективна).

вится подъ то или другое знамя. При такомъ условіи, она не можетъ, конечно, служить, при характеристикѣ современнаго состоянія германской философіи, источникомъ *перваго* порядка. Но такъ какъ, съ другой стороны, и она отражаетъ на себѣ, какъ мы это видѣли особенно ясно на курсѣ проф. Лассона, вѣянія времени, то нѣкоторую долю значенія, при указанной характеристикѣ, можетъ выполнять и она. Въ виду этого мы и сочли неизлишнимъ внести краткую характеристику выслушанныхъ нами въ Берлинѣ курсовъ Лассона и Рунце въ нашъ настоящій очеркъ философіи въ современной Германіи.

V.

Философія будущаго въ Германіи.

(Parerga и paralipomena).

Крайность всегда порождаетъ другую крайность. Въ свободной жизни человѣческаго духа этотъ афоризмъ нигдѣ, кажется, не оправдался съ такою ясностью, какъ въ исторіи нѣмецкой философіи текущаго столѣтія. Гегель и Фейербахъ: какая противоположность! И, однако, въ настоящее время всѣми признано, что философія Фейербаха развилась послѣдовательно изъ гегельянства. Сначала этой связи вовсе не предполагали, потомъ ее почуяли и много ей удивлялись и, наконецъ, признали ее совершенно естественною.

Обособившись во второй четверти настоящаго столѣтія и ставъ другъ противъ друга, въ качествѣ двухъ непримиримыхъ противоположностей, „*конструктивный идеализмъ*“ (гегельянство, шеллингіанство и т. д.) и *матеріализмъ* дѣлали много усилій, чтобы освободиться отъ своей исключительности: идеализмъ стремился обогатиться реалистическими элементами; матеріализмъ мало по малу переходилъ отъ догматическаго отрицанія на болѣе умѣренную точку зрѣнія скептической воздержности отъ рѣшенія „послѣднихъ вопросовъ“. Тѣмъ не менѣе эта противоположность двухъ, враждующихъ и взаимно исключающихъ другъ друга, теченій мысли характеризуетъ нѣмецкую философію и доселѣ. Рядомъ съ остатками полуразрушенныхъ системъ „конструктивнаго идеализма“, который въ самыхъ своихъ руинахъ все еще поражаетъ своимъ великолѣпіемъ, возвышенностію и изяществомъ своего стиля, — рядомъ съ этими прекрасными

остатками великаго прошлаго, застраиваются новыя зданія, которыя не претендуютъ ни на красоту, ни на изящество, ни на грандіозность, но которыя за то хвалятся своею основательностію и обѣщаютъ быть безопаснымъ пріютомъ человѣческой мысли на вѣчные вѣки. *Чистому мышленію* идеализма противопоставляется теперь *чистый опытъ* [1]), и, тогда какъ „послѣдніе магиканы“ идеализма, упосясь своимъ воспоминаніемъ въ блестящее прошлое, свысока третируютъ „узкую эмпирію“, сторонники философіи „чистаго опыта“ развязно приравниваютъ идеалистовъ къ трехлѣтнимъ младенцамъ и даже, —horribile dictu!—даже младенствующимъ народамъ т. е. просто къ дикимъ [2]): до того „непаучными“ представляются имъ ихъ философскіе пріемы! И вотъ стороннему наблюдателю кажется, что современное мыслящее сознаніе Германіи поражено какимъ-то глубокимъ и неисцѣльнымъ разрывомъ,—осуждено на вѣчное колебаніе между этими противоборствующими и непримиримыми крайними теченіями мысли...

Но крайности, къ счастію, всегда сходятся. Человѣческая мысль непрестанно работаетъ и ея усиліе всегда направлено къ тому, чтобы заполнить образовавшуюся пустоту, уничтожить обнаружившійся въ ней разладъ и разрывъ ея элементовъ. Эта работа совершается сначала неприметно, въ глубинѣ человѣческаго духа; но затѣмъ пробивается на поверхность и сказывается опредѣленными и осязательными плодами. Внимательное изученіе современной германской философіи показываетъ, что уже давно и систематически подготовляется почва, на которой вышеуказанныя крайности мысли могутъ сойтись и примириться. Эта примирительная тенденція современной германской философіи обнаруживается въ двухъ направленіяхъ,—въ направленіи *критическомъ* и *догматическомъ*.

Современная примирительно-критическая мысль Германіи занята преимущественно однимъ вопросомъ существенной важности: желая показать относительное достоинство какъ

[1]) *Richard Avenarius*: Kritik der reinen Erfahrung. 1-ter B.—1888, 2-ter B.—1890.

[2]) *Avenarius*, B. 2, § 267, Ss. 279 281.—Здѣсь, впрочемъ, къ дикарямъ и дѣтямъ со стороны пріемовъ мышленія, приравниваются не только *Гегель* и *Шеллингъ*, но - *Сократъ*, *Платонъ*, *Аристотель* и даже *Ньютонъ* (!!). .

эмпиризма такъ и раціонализма, она, путемъ тщательнаго и тонкаго анализа, обособляетъ въ составѣ нашего знанія апостеріорные элементы отъ апріорныхъ и съ очевидностію обнаруживаетъ, что если *чистое мышленіе* неспособно дать намъ реальнаго знанія, то и *чистый опытъ*, въ свою очередь, такъ же неспособенъ быть органомъ научнаго и тѣмъ болѣе философскаго знанія, такъ какъ элементы опыта, не будучи связаны никакими твердыми и устойчивыми апріорными связями, распадались-бы, не успѣвъ образовать ничего связнаго и цѣльнаго, — подобно тому, напримѣръ, какъ сознаніе горячечнаго или психически больнаго человѣка распадается на безсвязные фрагменты, какъ бы куски. *Либманъ*[1]), *Риль*[2]), *Шубертъ-Зольдернъ*[3]), *Шуппе*[4]), *Ремке*[5]), *Леклеръ*[6]), отчасти *Виндельбандъ*[7]), *Фолькельтъ*[8]) и многіе др. установили этотъ результатъ съ непререкаемою твердостью и, хотя это не мѣшаетъ имъ относиться сдержанно и даже прямо враждебно къ универсалистическимъ притязаніямъ метафизиковъ стараго типа, тѣмъ не менѣе въ принципѣ они всеже далеко не всѣ и не всѣ одинаково рѣшительно отрицаютъ возможность Метафизики, какъ самостоятельной науки.

Совершенно очевидно, что уже и на этой, *критической* почвѣ сторонники чистаго мышленія и чистаго опыта, идеалисты и матеріалисты или, какъ они предпочитаютъ называть себя, позитивисты (Лаасъ) могутъ сойтись и вступить въ нѣкоторое, такъ сказать, предварительное соглашеніе. Но отсюда современная примирительная мысль въ Германіи дѣлаетъ шагъ дальше,—въ направленіи отъ критицизма къ догматизму. Однако, этотъ шагъ дѣлается не рѣшительно и не твердо: мысль извѣдала много неудавшихся опытовъ, исходила много сбивчивыхъ путей, прежде чѣмъ нашла въ данномъ направленіи путь правильный и прямой, на который она вступила лишь въ наши дни. Эта неудача въ по-

[1]) *Otto Liebmann.* Zur Analysis der Wirklichkeit (1876 г., 2-е изд. 1880).
[2]) *Riehl:* Der phil Kriticismus.
[3]) *Schubert-Soldern.* Grundl. einer Erkenntistheorie, 1884.
[4]) *Schuppe.* Erkenntnistheoretische Logik, 1878
[5]) *Rehmke.* Die Welt als Wahrnehmung und Begriff, 1880.
[6]) *Leclair:* Beitrage zu einer monistischen Erkenntnistheorie, 1882.
[7]) *Windelband.* Praludien, 1884.
[8]) *Volkelt:* Erfahrung und Denken, 1886 и др.

искахъ новыхъ и лучшихъ путей къ истинѣ главнымъ образомъ зависѣла отъ того, что выбирали невѣрныя и ненадежныя точки отправленія для поисковъ. Пересмотримъ бѣгло, въ чемъ ихъ искали и находили.

Прежде все заявило свой энергичный и горячій протестъ противъ крайностей какъ чистой эмпиріи („чистаго опыта"), такъ и безжизненной спекуляціи („чистаго мышленія") *чувство*. Оно вспыхнуло яркимъ и свѣтлымъ лучемъ, пронизало и освѣтило какъ груды фактовъ, вѣками накопленныхъ въ эмпирическихъ наукахъ, такъ и мертвыя, какъ бы застывшія, схемы вѣковыхъ спекулятивныхъ построеній; дало, если не отчетливо и ясно понять, то живо почувствовать, что факты, сами по себѣ, безъ ихъ логическаго истолкованія и идеальнаго освѣщенія лишены истинной цѣны, которая опредѣляется лишь ихъ отношеніемъ къ высшимъ потребностямъ человѣческой души, выражающимся въ чувствѣ, а отвлеченныя логическія схемы лишены жизни, такъ сказать плоти и крови. Но дальше этого протестъ чувства не пошелъ: лучъ свѣта, родившійся въ сердцѣ съ его идеальными требованіями, отчасти разбился и разсыпался свѣтлыми искрами, опоэтизировавъ въ твореніяхъ представителей этого направленія нашу прозаичную дѣйствительность, отчасти-же какъ-бы оторвавшись отъ земли и жизни, всталъ предъ сознаніемъ эпохи, правда безсильною, но всеже свѣтлою тѣнью, сладкою грезою, которая помогаетъ забывать прозу и горечь дѣйствительности,—таинственнымъ видѣніемъ, которое зоветъ и манитъ въ иной міръ, въ міръ дѣйствительности идеальной. Въ этомъ смыслѣ *современнаго новокантіанства:* его представители остановились въ скептическомъ раздумьи, часто подаютъ руку критицистамъ, почти какъ единомышленникамъ; но про себя таятъ мысль, что все это „что-то не то", что долженъ, наконецъ, быть найденъ прямой и надежный путь къ той высшей дѣйствительности, которая открывается въ грезахъ нашего сердца и, вѣроятно, составляетъ подлинную основу нашего столь несовершеннаго и прозаичнаго міра...

Казалось, болѣе удалось пройти новымъ путемъ къ истинѣ *пантеленьму* или *волюнтаризму*, какъ онъ опредѣлился прежде всего въ философіи Шопенгауера. Внѣшняя эмпирія,— разсуждалъ Шопенгауеръ, — открываетъ намъ лишь

вещество, косное, непроницаемое для нашей мысли, подвластное лишь своимъ механическимъ законамъ; спекуляція или чистое мышленіе открываетъ намъ лишь пустыя формы: не ясно-ли, что только *воля*. — воля, составляющая непосредственно извѣстное намъ наше существо, — способна открыть намъ зерно истинной дѣйствительности, скрытое подъ покровомъ внѣшняго механизма и наполняющее пустыя формы? Итакъ, воля—вотъ путь къ постиженію подлинной дѣйствительности. Это „открытіе“ было свѣтлымъ праздникомъ философіи, такъ какъ, казалось, распутывало всѣ узлы. Однако, исторія и критика скоро обнаружили смертную сторону *этой формы* волюнтаризма. Вѣдь воля Шопенгауера „слѣпа“ т. е. лишена всякихъ этическихъ, эстетическихъ, и даже логическихъ опредѣленій. Но, положивъ въ основу міра слѣпую „мировую“ волю и провозгласивъ высшимъ органомъ познанія нашу индивидуальную волю, въ ея чисто психологическихъ опредѣленіяхъ т. е. лишивъ ее высшаго направляющаго вліянія со стороны другихъ, болѣе благородныхъ функцій (эстетическихъ, нравственныхъ и др.) нашей природы и, такъ сказать, оставивъ на произволъ слѣпымъ инстинктамъ, — какую, при такомъ условіи, можно образовать концепцію міра и міровой жизни? Философія Шопенгауера съ ея утопіями служитъ краснорѣчивымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ. И, когда Гартманъ, не покидая основнаго догмата Шопенгауеровой философіи (ученія о „слѣпой“ волѣ), захотѣлъ дополнить и исправить ее ссылкою на мистическое чувство и озареніе свыше, со стороны абсолютнаго-безсознательнаго, то стало для всѣхъ очевиднымъ, что *на этомъ пути и въ этой формѣ* волюнтаризмъ заходитъ въ такія области, въ которыя умы, хорошо дисциплинированные и сообразующіеся въ своихъ изысканіяхъ со внушеніями здраваго смысла и жизненно-практическихъ постулатовъ, вступаютъ не охотно

Всѣ эти неудачи ясно показали, что ни одна эмпирія, ни одинъ спекулятивный („чистый“ теоретико-созерцательный и конструирующій) разумъ, ни одно чувство, ни одна „слѣпая“ воля, взятыя въ своей исключительности и обособленности, не могутъ привести къ постиженію полносмысленной истины. Не ясно-ли, въ виду этого, что только синтезъ, взаимопополненіе и взаимоуравновѣшеніе всѣхъ этихъ

сторонъ, силъ или „функцій“ нашего духа можетъ привести насъ къ истинѣ? Но въ какомъ направленіи долженъ быть выполненъ этотъ синтезъ, — какой изъ вышеуказанныхъ моментовъ долженъ быть признанъ высшимъ и руководящимъ? Мысль осмотрѣлась и нашла, что, при чрезвычайной современной перепутанности точекъ зрѣнія и хаотическомъ смѣшеніи „направленій“ мысли, ничего другаго не остается, какъ возвратиться къ общепризнанному учителю,— Канту, и „вникнуть въ зерно его философіи“. Но въ чемъ заключается это зерно? Не привыкли-ли всѣ и издавна считать Канта, съ одной стороны, скептикомъ, съ другой— скрытымъ раціоналистомъ и формалистомъ? Итакъ что-же можно найти у Канта такого, что̀-бы могло спасти современную философскую мысль отъ ея, исторически нажитыхъ, неурядицъ?

Въ философіи Канта какъ-бы двѣ души. Это есть такъ сказать двуликій Янусъ, одно лице котораго обращено къ прошлому и произноситъ отрицательный приговоръ надъ догматическою философіею (моментъ критическій), а другое обращено къ будущему и намѣчаетъ тотъ путь, въ которомъ должна развиваться философія, если хочетъ быть не школьною мудростію, „софистикою“, но живою и плодотворною мудростію,—философіею жизни (моментъ положительный). Нашъ духъ есть „законодатель и разгадка природы, а разгадка и существо духа — нравственная воля; слѣдовательно, изученіе законовъ нравственной воли есть ключъ къ постиженію истинной дѣйствительности“: вотъ подлинное и, какъ не трудно видѣть, весьма плодотворное зерно положительной Кантовской философіи. Это — тоже волюнтаризмъ, но волюнтаризмъ не Шопенгауеровскій, а другой, лучшій, *преобразованный:* здѣсь также воля признается главнымъ факторомъ нашего истолкованія дѣйствительности, но воля насыщенная чувствомъ (въ его различныхъ формахъ и оттѣнкахъ) и просвѣтленная органически связаннымъ съ нимъ пониманіемъ. Въ этомъ указаніи на существенно этическую задачу философіи будущаго, въ этомъ *преобразованномъ волюнтаризмѣ* Кантъ являлся какъ-бы пророкомъ философіи будущаго въ Германіи и это пророчество его отчасти уже сбывается на нашихъ глазахъ, такъ какъ не только философы по профессіи и спеціаль-

ности, но и естествовѣды начинаютъ теперь все болѣе и болѣе сознавать, что точная наука не можетъ быть сама себѣ цѣлью, но что у ней должна быть высшая цѣль — служеніе высшимъ этическимъ задачамъ человѣчества и высшей мудрости, „философіи жизни и идеала“.

Мыслитель, который, кажется, яснѣе, чѣмъ кто-либо другой, понималъ всю неизмѣримую важность слѣдствій вытекающихъ изъ той мысли, которую мы только-что истолковали, какъ подлинное зерно положительной философіи Канта, *Германъ Лотце*, пытался переставить центръ тяжести въ философіи именно въ этомъ направленіи. Онъ пытался объединить апостеріорные, открываемые точнымъ знаніемъ, и апріорные, открываемые чистымъ мышленіемъ, элементы знанія, подъ угломъ зрѣнія, который опредѣляется ихъ относительною цѣнностью, ихъ отношеніемъ къ единому мірозиждительному началу—Любви или Благости и хотѣлъ вывести изъ этого начала все необходимо мыслимое („не могущее быть иначе“, какъ-то: законы тожества, причинности, основныя понятія математики — понятія величины, единства, слагаемости, дѣлимости и т. д.), но и — весь міровой механизмъ и самую форму этого механизма. Въ процессѣ такого истолкованія міра,—разсуждалъ Лотце,— должны принимать участіе всѣ силы нашего духа, каждая внося свой вкладъ, по руководству живущаго въ нашей душѣ этико-эстетическаго и религіознаго смысла: „сущность вещей, — не разъ повторялъ Лотце въ своихъ трудахъ, — состоитъ не въ мысляхъ и мышленіе безсильно постичь ее; но *цѣлый духъ* всетаки переживаетъ существенный смыслъ всякаго бытія и дѣйствія“ [1]).

Лотце не успѣлъ побѣдить всѣхъ трудностей [2]), которыя связаны съ выполненіемъ поставленной имъ себѣ задачи и, кончая свои поиски за ея рѣшеніемъ, съ благородствомъ и прямотою истиннаго ученаго заявилъ, что онъ не уноситъ съ собою никакой тайны относительно тѣхъ важныхъ воп-

---

[1]) *Микрокозмъ*, русск пер., т. 3, стр. 289 290 и др.

[2]) Эта несогласованность воззрѣній Лотце лучше всего выяснена *Гартманомъ* въ его сочиненіи *Lotze's Philosophie* (1888), хотя изъ-за чисто объективной полемики здѣсь нерѣдко выступаетъ совсѣмъ недвусмысленное *oratio pro domo*, какъ, впрочемъ, и во всѣхъ вообще полемическихъ работахъ Гартмана

росовъ, которые онъ затрогивалъ [1]). Это, однако, нисколько не охладило мыслителей, раздѣлявшихъ въ общемъ точку зрѣнія Лотце и, отчасти подъ его вліяніемъ, они продолжали и продолжаютъ идти въ томъ-же направленіи къ установкѣ и обоснованію системы *преобразованнаго волюнтаризма*, или какъ стали называть позднѣе это направленіе мысли,—къ установкѣ и обоснованію *тимологической* (аксіологической) точки зрѣнія на философскіе вопросы. Даже мыслители, которые начинали свою философскую дѣятельность вѣрою въ примѣнимость, къ рѣшенію вопросовъ о духѣ и вообще вопросовъ философскихъ, точныхъ методовъ, мало по малу покидаютъ эту точку зрѣнія, ради точки зрѣнія тимологической съ ея возвышеніемъ въ философіи жизненно-практическихъ задачъ [2]). Въ этомъ-же направленіи дѣлаютъ уступки требованіямъ времени и представители отживающей теперь философіи „конструктивнаго идеализма“ [3]), критицисты [4]) и, наконецъ, такіе мыслители, которые, не становясь подъ знамя какой-либо опредѣленной школы, изслѣдуютъ тѣ или другіе спеціальные философскіе или частнѣе метафизическіе вопросы: повсюду подчеркиваются теперь *воля къ знанію*, его свобода, цѣнность идей и т. д.

Самымъ чуткимъ и вѣрнымъ выразителемъ этого новаго движенія мысли въ Германіи служитъ, по нашему мнѣнію, выдающійся современный мыслитель, *Августъ Дёрингъ*. Дёрингъ не принадлежитъ къ философскимъ величинамъ перваго порядка. Но исторіи нужны не только геніи мысли, иниціаторы и „пролагатели новыхъ путей“, которые вносятъ въ истолкованіе истины *различія* и, со свойственною имъ рѣзкостью (обыкновенно переходящею въ односторонности и крайности), намѣчаютъ ея *различныя стороны*, показываютъ, чѣмъ одна сторона *отличается* отъ другой, но также—и такіе мыслители, которые подмѣчаютъ, что́, при этихъ различіяхъ, остается въ человѣческихъ концепціяхъ сходнаго, которые одарены даромъ подмѣчать и истолковывать иногда, глубоко сокрытыя и не всякому замѣт-

---

[1]) *Микрокозмъ*, т. 3, конецъ.

[2]) Особенно это слѣдуетъ сказать о *Вундтѣ*, отчасти о *Паульсенѣ* и др.

[3]) *Лассонъ*,—проф. гегельянецъ.

[4]) *Риль*, *Фолькельтъ* (см. особенно его *Ueber d. Moglichkeit der Metaphysik*, 1884).

ныя, но тѣмъ не менѣе глубокія тенденціи, проникающія и оживляющія мысль эпохи и сообщающія направленіе всему умственному труду. Дерингъ принадлежитъ именно къ числу такихъ умовъ, которые соединяютъ въ себѣ даръ чуткой и отзывчивой воспріимчивости съ критическою проницательностію и осторожнымъ, объективнымъ и вѣрнымъ, истолкованіемъ руководящихъ идей нашей эпохи.

Мы намѣтимъ здѣсь, по Дерингу, современное направленіе германской мысли въ рѣшеніи нѣкоторыхъ основныхъ вопросовъ философіи: этимъ путемъ мы всего вѣрнѣе можемъ освоиться съ тѣмъ новымъ и свѣжимъ росткомъ, изъ котораго, по нашему мнѣнію, должна развиться въ Германіи „философія будущаго".

Что такое мышленіе? [1])

Что такое мышленіе?—вотъ вопросъ, которымъ можно, пожалуй, оскорбить современнаго мыслителя. Какъ,—человѣчество считаетъ тысячелѣтіями исторію своего методическаго и систематическаго т. е. научнаго мышленія и вдругъ: „что такое мышленіе"?! И однако Дерингъ показываетъ, что этотъ основной вопросъ болѣе предполагался рѣшеннымъ, чѣмъ рѣшался на самомъ дѣлѣ и былъ рѣшенъ. Долго,— начиная съ Аристотеля и кончая представителями лейбницe-вольфіанской философіи (Вольфъ, Реймарусъ), — господствовалъ взглядъ, по которому мышленіе разсматривалось какъ что-то, совершающееся какъ-бы само собою,— помимовольное, пассивное: совершенно естественно и вполнѣ понятно, что съ этой точки зрѣнія исчерпывающимъ понятіе мышленія признакомъ считался чисто отрицательный признакъ *свободы отъ противорѣчій* („мышленіе есть свободное отъ противорѣчій соединеніе представленій, мыслей и т. д."—вотъ обычная формула опредѣленія понятія о мышленіи въ докантовской и даже отчасти послѣкантовской философіи). Путемъ тонкаго критическаго анализа Дёрингъ обнаруживаетъ, что здѣсь, въ этомъ опредѣленіи, даже и не затронуто истинное существо мышленія. Затѣмъ, опираясь отчасти на труды Зигварта, Лотце и Вундта,—особенно

[1]) *A. Doring*: Was ist Denken (Vierteljahrschrift für wiss. Philosopie, B XIV, 2. Ss. 121—166).

на тѣ ихъ труды, въ которыхъ уже сказалась новая, характеризованная нами выше, тимологическая или эстетико-волюнтаристическая тенденція современной мысли. — Дерингъ опредѣляетъ мышленіе, какъ *специфическую форму нашей самопроизвольной активности*, какъ *актъ*. Но въ чемъ характерные признаки этой формы активности? — Она характеризуется, по Дёрингу, тремя слѣдующими признаками.

Во-первыхъ, связь элементовъ мысли непремѣнно должна имѣть какую-либо *цѣль*, а эта цѣль всегда и прежде всего опредѣляется значеніемъ и цѣнностію именно такаго, а не инаго ихъ сочетанія для нашей душевной *жизни*, вообще для нашего *существованія* и *благополучія:* мы всегда предпочитаемъ такую связь идей, которая телеологически служитъ нашему верховному благу. Значитъ мышленіе есть цѣлесообразно сочетавающая данные элементы дѣятельность,—необходимость которой не механическая и не слѣпая, ничѣмъ не опредѣляемая, но *тимологическая* т. е. опредѣляемая цѣнною цѣлью, вытекающею при томъ,—и это особенно важно,—изъ существа человѣческой организаціи, а не изъ измѣнчивыхъ личныхъ желаній. Итакъ, *тимологическая* (опредѣляемая пригодностью идеи, ея связью съ нашимъ истиннымъ благомъ) *необходимость и общеобязательность*, — вотъ первая черта мышленія.

Во-вторыхъ, цѣлесообразная дѣятельность, очевидно, должна быть осуществляема *цѣлесообразными средствами*. Напримѣръ, фантастическое, или чисто ассоціативное сцѣпленіе представленій, не управляемое нашею волею, конечно, не можетъ быть признано цѣлесообразнымъ средствомъ для осуществленія задачъ мышленія и, слѣдовательно, эти формы связи элементовъ мысли не могутъ быть подводимы подъ родовое понятіе мышленія. Отсюда второй его признакъ: оно должно обладать *телеологическою или практическою необходимостію и общеобязательностію.*

Въ-третьихъ, наконецъ, стремясь къ достиженію опредѣленныхъ цѣлей пригодными средствами, дѣятельность мышленія, очевидно, должна сообразоваться съ *объективною природою и свойствами* соединяемыхъ элементовъ мысли: иначе ихъ соединеніе было-бы произвольно и не достигало-бы своей цѣли. Отсюда новый и послѣдній признакъ мышленія: оно должно обладать *теоретическою необходи-*

мостію и общеобязательностію т. е. предметною правильностію.

Объединяя вмѣстѣ всѣ добытые признаки мышленія, Дерингъ даетъ такое опредѣленіе его: „мышленіе есть самопроизвольная (активная, свободная), вполнѣ соотвѣтствующая внутренно цѣнной или достойной цѣли (цѣлесообразная) дѣятельность сочетанія представленій, каковое сочетаніе предметно *можетъ быть* правильнымъ и неправильнымъ, но *должно быть* правильнымъ". Оно характеризуется, слѣдовательно. троякою аподиктичностію, *телеологическою* или практическою и *теоретическою*.

Пересматривая съ этой точки зрѣнія возможныя формы соединенія представленій, Деринъ исключаетъ, какъ не подходящія подъ установленное понятіе мышленія, формы соединенія: 1) случайно-психологическое [1]); 2) соединеніе по равенству въ степени интенсивности [2]); 3) по пространству и времени и, наконецъ, 4) по контрасту. Мышленіе, по его анализу, исчерпывается лишь четырьмя основными формами: установкою 1) *предметнаго* сходства между представленіями, 2) *причинной* связи, 3) *значенія* того или другаго представленія для нашего существованія и благополучія (оцѣнивающее мышленіе) и, наконецъ,—4) связи, опредѣляемой практическими нашими потребностями и условіями нашей жизни (система практически пригодныхъ цѣлей и средствъ для поддержанія нашего существованія—матеріальнаго и духовнаго). Анализируя эти формы дѣятельности мышленія, Деринъ повсюду выставляетъ на первый планъ и выясняетъ коренное значеніе въ этой дѣятельности *„инстинкта цѣлесообразности"*, который, коренясь, въ свою очередь, въ практическихъ нашихъ потребностяхъ, является подлиннымъ стимуломъ и организаторомъ нашей мысли на всѣхъ ступеняхъ развитія, начиная съ низшей (донаучной) и кончая самыми тонкими и сложными построеніями научно-дисциплинированной мысли. Такимъ образомъ,

---

[1]) Въ единствѣ сознанія,—то, что Кантъ называлъ трансцендентальной апперцепціей.

[2]) Наприм., представленіе сильнаго пожара, морской бури и сраженія могутъ обнаруживать на насъ одинаковое по степени интенсивности вліяніе и въ этомъ отношеніи они согласны, принадлежатъ къ одной группѣ, но это соединеніе, очевидно, вовсе не есть логическое мышленіе.

мышленіе съ этой точки зрѣнія можетъ быть разсматриваемо, какъ система или іерархія функцій одной и той-же сочетающей дѣятельности: функція теоретическая подчинена телеологической, телеологическая — тимологической. Все, слѣдовательно, здѣсь въ концѣ концовъ опредѣляется тимологическою точкою зрѣнія мыслящаго субъекта.

Что такое философія? [1])

Двѣ черты характеризуютъ новѣйшее пониманіе философіи: взглядъ на нее, во-первыхъ, какъ на науку чисто *теоретическую*, во-вторыхъ, какъ—на науку *универсальную*. Въ повѣйшихъ работахъ о предметѣ и задачахъ философіи,--въ монографіяхъ Юбервега [2]), Геблера [3]), Целлера [4]), Баумана [5]), Штейнталя [6]), Вундта [7]), Горвица [8]), Ляцаруса [9]), Авенаріуса [10]), Паульсена [11]), Риля [12]), Виндельбанда [13]) и др., — мы встрѣчаемъ, съ бо́льшими или меньшими оттѣнками, варіацію одной и той-же, только-что выставленной нами, темы. „Философія есть универсальная наука, систематическій сводъ всѣхъ человѣческихъ знаній, всѣхъ наукъ, съ цѣлію противодѣйствовать центробѣжному и атомизирующему вліянію на современную умственную

---

[1]) A. *Doring* Ueber den Begriff der Philosophie (1878) и -Philosophische Guterlehre (1880).

[2]) *Ueberweg*: Ueber den Begriff der Philosophie (*Z*eitschrift der Phil. und phil. Kritik, B. 42, 1863).

[3]) *Hebler*· Die Philosophie gegenuber dem Leben und den Einzelwissenschaften (Virchow- Holtzendorff'sche Sammlung, Heft. 44, 1887. 2-е изд. 1874).

[4]) *Zeller*: Ueber die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaffen, 1868 (Abhandlungen—II, 1877)

[5]) *Baumann*. Philosophie als Orientirung über die Welt, 1872–1 Kapitel.

[6]) *Steinthal* Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. 1871, 5. 22.

[7]) *Wundt*: Ueber die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart 1874 (въ своей *System der Philosophie* Вундтъ измѣнилъ опредѣленіе — ввелъ въ него указаніе на практическое значеніе и назначеніе философіи,—удовлетворять потребностямъ сердца).

[8]) *Horwicz*: Wesen und Aufgabe der Philos., 1876

[9]) *Lazarus*: Leben der Seele (1876).

[10]) [11]) Vierteljahrschriff für wiss Phil (1-er Jahrg.).

[12]) *Riehl*. Ueber wissenschaftliche und unwissenschaftliche Philosophie, 1883, Der phil. Kriticismus. II, 2.

[13]) *Windelband*· Präludien, 1884.

жизнь принципа раздѣленія труда“: вотъ господствующая современная формула пониманія и опредѣленія философіи, если мы отбросимъ изъ него все случайное и индивидуальное. Дёрингъ возстаетъ разомъ противъ обоихъ конститутивныхъ элементовъ этого опредѣленія философіи: и противъ ея пониманія какъ науки чисто теоретической и противъ ея универсальности.

Современное пониманіе философіи, — разсуждаетъ Дёрингъ,—исходитъ изъ того предположенія, что наука (а, слѣдовательно, и философія) есть сама себѣ цѣль, такъ что, со стороны цѣли, есть будто-бы лишь *одинъ родъ* науки. Но, при такой постановкѣ дѣла, genus proximum науки и философіи (родовой признакъ въ ихъ опредѣленіи) оказывается слишкомъ широкимъ. Правда, труженикъ науки можетъ находить иногда удовлетвореніе въ самомъ своемъ теоретическомъ трудѣ и искренно радуется, когда напримѣръ, ему удается подмѣтить „новую форму дождеваго червяка“. Правда такъ-же, что философы какъ древняго, такъ и новаго времени ставили иногда задачею философіи чисто теоретическій интересъ созерцательной жизни (Анаксагоръ, особенно Аристотель и др.). Правда, наконецъ, и то, что не задаваться никакою заранѣе поставленною практическою цѣлью, при научно-теоретическомъ изысканіи, не только полезно, но и необходимо въ интересахъ методологическихъ.—для достиженія возможной объективности. Но все это еще не доказываетъ, будто теоретическая и въ частности философская жизнь духа есть сама себѣ цѣль,—вполнѣ цѣнная сама по себѣ, безъ отношенія къ другимъ высшимъ цѣлямъ, и сама себѣ довлѣющая. Начнемъ съ того, что постановка для науки высшей, практической задачи вполнѣ примирима съ объективностью изслѣдованія. Далѣе, что собственно разумѣютъ когда говорятъ, что наука есть сама себѣ цѣль? Если разумѣютъ самый *процессъ* работы, доставляющій удовлетворенность, то вѣдь это индивидуализмъ,—тонкая форма эпикурейства, при томъ сообщающая всей нашей жизни форму односторонюю и сухую. Если-же имѣютъ въ виду достигаемый научнымъ трудомъ *результатъ*, „торжество духа надъ природою“, тогда, очевидно, наука *или* понижается на степень средства для другихъ, болѣе возвышенныхъ, удовольствій и для удовлетворенія

болѣе насущныхъ практическихъ потребностей, *или* накопленные результаты науки, если они не будутъ выполнять никакой другой цѣли (если т. е. мы не захотимъ смотрѣть на нихъ, какъ на средства), будутъ имѣть значеніе просто памятника о силѣ и виртуозности человѣческаго ума: но для кого и *для чего* человѣчество воздвигаетъ этотъ памятникъ?

Столь-же несостоятеленъ, по Дёрингу, и взглядъ на философію, какъ на науку *универсальную*. Во-первыхъ, этотъ взглядъ, хотя онъ проходитъ почти чрезъ всю новую философію (исключеніе представляетъ, какъ увидимъ, Кантъ), нельзя, однако, признать единственнымъ: въ поздней древности, равно какъ и въ патристической философіи, господствовалъ другой взглядъ, по которому философія должна служить практическимъ задачамъ, и если вникнуть въ историческое положеніе вопроса, то окажется, что этотъ послѣдній взглядъ и есть собственно вполнѣ правильный, вполнѣ „историческій“,— согласный съ намѣреніями и стремленіями всѣхъ *истинныхъ* философовъ, а философія нашего времени должна, конечно, сообразоваться съ своимъ прошлымъ. Во-вторыхъ, универсалистическія притязанія современныхъ философовъ быть знатоками во всѣхъ сферахъ спеціально научнаго знанія, чтобы объединять всѣ элементы современной научной мысли,—эти притязанія, какъ показываетъ дѣйствительность, оказываются въ большинствѣ случаевъ лишь мечтою или просто словами, какъ это впрочемъ и быть должно: въ самомъ дѣлѣ, вѣдь нельзя-же человѣку быть обладателемъ всѣхъ и всяческихъ знаній,— въ древности это было еще мыслимо, но теперь, при чрезвычайномъ расширеніи науки, это рѣшительно не по силамъ одному человѣку. Наконецъ, въ третьихъ, при указанномъ (разбираемомъ) взглядѣ на философію, какъ универсальную науку, рѣшительно невозможно, хоть сколько нибудь точно, отграничить ея сферу отъ сферы всѣхъ другихъ наукъ. Философія, съ этой точки зрѣнія, является какимъ-то неопредѣленнымъ и при томъ излишнимъ „удвоеніемъ наукъ“, незаконнымъ „государствомъ въ государствѣ“. Но если она хочетъ быть самостоятельною наукою, „равноправною сестрою“ въ ряду другихъ наукъ, „государствомъ съ собственною территоріею“, она должна утвердить свою

точку опоры въ чемъ-либо внѣ чистой и однородной сферы знанія,—въ томъ, что само по себѣ значительно и цѣнно. Этимъ именно,—справедливо отмѣчаетъ Дёринтъ, — озабочены нынѣ не только философы по профессіи, но и представители такихъ теченій мысли, которыя, примыкая къ самымъ блестящимъ результатамъ современнаго точнаго знанія (естествознанію и филологіи), не хотѣли прежде имѣть съ философіею ничего общаго (психофизика и исторія философіи): и они озабочены теперь отграниченіемъ своихъ спеціальныхъ сферъ, а этой цѣли они могутъ достигнуть не иначе, какъ поставивъ ихъ въ связь съ практическими и идеальными задачами человѣческой исторіи.

Но какъ-же, въ такомъ случаѣ, слѣдуетъ опредѣлить философію? Руководящимъ моментомъ опредѣленія должно быть, какъ сказано, понятіе *цѣли философіи*, которое одно даетъ возможность отграничить ея сферу, а цѣль должна быть цѣнная сама по себѣ. Но такою цѣлью можетъ быть лишь высшее благо или счастіе человѣка. Примыкая къ Эпикуру, Цицерону и Канту, съ одной стороны, и — неокантіанцамъ (Файгингеру) и Лотце, съ другой, Дёринтъ возвышаетъ въ опредѣленіи философіи понятіе *оцѣнки дѣйствительности съ точки зрѣнія высшаго блага*. Именно, онъ формулируетъ это опредѣленіе такимъ образомъ: „философія есть наука о необходимыхъ для человѣческой дѣятельности условіяхъ и границахъ человѣческаго счастія“. Задача философіи съ этой точки зрѣнія совершенно реальна и въ высшей степени важна. Наше счастіе зависитъ не только отъ переживаемыхъ и пережитыхъ опытовъ счастливаго состоянія (все равно въ какой формѣ), но и отъ знанія о томъ, въ какой мѣрѣ, при какихъ условіяхъ и какими, зависящими отъ насъ средствами, мы можемъ его достигнуть. А выяснить все это и есть задача философіи. Она должна установить такую точку зрѣнія на все существующее, такъ группировать относящіяся сюда объективно научныя свѣдѣнія о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, чтобы отвѣты на только что указанные тимологическіе вопросы были ясны. Твердая установка цѣли философіи даетъ, далѣе, возможность точно отграничить сферу ея отъ сферы другихъ наукъ и придаетъ всѣмъ ея частямъ характеръ строгаго органическаго единства: она можетъ брать отовсюду и усвоять

себѣ всѣ элементы, но—не какъ сырой матеріалъ, изъ котораго она должна, хотя-бы то и по „собственному плану", возводить своеобразную постройку, а какъ минеральную смѣсь, изъ которой переплавъ выдѣляетъ лишь пригодныя для разработки философской „теоріи счастія" матеріалы. Съ этой точки зрѣнія, далѣе, открывается полная возможность твердо намѣтить составъ философіи и установить частныя философскія дисциплины: основная дисциплина есть *„теорія счастія"* (тимологія или ученіе о высшемъ благѣ, о цѣнности жизни и т. д.); теорія счастія содержитъ уже въ себѣ постулатъ опредѣленной *теоріи знанія*, опредѣляющей необходимую для реализаціи и достиженія счастія мѣру нашей способности къ знанію; далѣе, слѣдуетъ рядъ наукъ о необходимой, для осуществленія счастія, *культурѣ человѣческаго духа (этика, педагогика, эстетика)*. Всѣ эти вѣтви научнаго знанія должны образовать іерархію философскихъ дисциплинъ съ тимологической точки зрѣнія [1]).

Общій взглядъ на исторію философіи съ тимологической точки зрѣнія [2])

Что правильное понятіе о философіи и ея задачахъ можетъ быть установлено лишь съ тимологической точки зрѣнія, такъ что основною философскою дисциплиною дѣйствительно должна быть признана теорія счастія или ученіе о высшемъ благѣ,—это, по Дёрингу, косвенно доказывается и тѣмъ, что только съ этой точки зрѣнія намъ можетъ уясниться смыслъ исторіи философіи. Въ самомъ дѣлѣ, изучая исторію философіи, мы ясно видимъ, что именно тимологическій интересъ является движущей силой поступательнаго развитія философіи. Тимологическая точка зрѣнія всегда дастъ ключъ какъ для пониманія каждой отдѣльной философской системы въ ея цѣломъ и въ ея отличительномъ характерѣ, такъ и для опредѣленія ея мѣста и значенія въ историческомъ процессѣ развитія философіи.

---

[1]) Къ сожалѣнію, *Дёрингъ* коснулся этого вопроса *о составѣ и организаціи* философскихъ дисциплинъ лишь мимоходомъ (*Ueber den Begriff der Philos.* Ss. 43—50) и,—что еще болѣе достойно сожалѣнія,—какъ истинный адептъ новой идеи, обнаружилъ *отрицательную тенденцію* въ отношеніи къ чисто теоретическимъ философскимъ дисциплинамъ (метафизика, философія природы и др.).

[2]) *Philos. Guterlehre, Ss.* 29–52.

Лишь съ этой точки зрѣнія намъ уясняется тайна образованія своеобразныхъ продуктовъ философской мысли и законъ смѣны философскихъ построеній. Именно, мы всегда находимъ, что каково для того или другаго философа его высшее благо, каковы его сужденія о цѣнности и смыслѣ какъ собственнаго индивидуальнаго такъ и міроваго существованія, такова и вся его философія: философскіе вопросы рѣшаются всегда подъ угломъ, который устанавливается телеологическою точкою зрѣнія. Изучая съ этой точки зрѣнія историческій процессъ философіи ближе, Дерингъ различаетъ въ немъ *два* главныхъ періода, изъ которыхъ каждый оканчивается „*телеологическимъ скептицизмомъ*“ (отрицаніемъ возможности достиженія счастія): періодъ *античной философіи* (обнимаетъ шесть вѣковъ до Р. Хр. и свыше пяти по Р. Хр.) и періодъ *философіи христіанской*. Каждый изъ этихъ періодовъ въ свою очередь распадается на меньшіе періоды или моменты.

Античная философія, начавшись подготовительною эпохою (600 — 400 гг. до Р. Хр.) и переживъ блестящій періодъ своего расцвѣта (съ 400 г. до половины 2-го ст. до Р. Хр.), быстро прошла затѣмъ чрезъ періодъ разложенія и упадка (до 200 г. по Р. Хр.) и закончилась въ неоплатонизмѣ отказомъ отъ счастія, какъ призрака и невозможности. Основная тенденція античной *догматической* философіи состояла въ томъ, чтобы выяснить возможность и условія *посюсторонняго*, земнаго счастія и, хотя у нѣкоторыхъ мыслителей (особенно, конечно, у Платона) мы находимъ порываніе въ міръ потусторонній и стремленіе перенести, по крайней мѣрѣ, часть надеждъ на счастіе въ жизнь будущую, однако общее и господствовавшее стремленіе все же сводилось къ тому, чтобы создать метафизическую субструкцію земнаго счастія,—истолковать міръ такъ, чтобы человѣкъ надѣялся и видѣлъ возможность извлечь изъ него для себя достаточную сумму радостей и удовольствій: добродѣтель, наука, искусство, наконецъ, сама религія—все это источники земныхъ благъ, дѣлающіе настроеніе жизнерадостнымъ. Только неоплатонизмъ, подготовленный переходными формами философіи (эпикуреизмъ, пирронизмъ и отчасти стоицизмъ), положилъ конецъ этимъ надеждамъ, объявивъ ихъ иллюзіями: нѣтъ въ мірѣ ничего, что бы имѣло

цѣну само по себѣ,—наслажденіе прекраснымъ, нравственность, аскеза, познаніе, — все это имѣетъ лишь производную и условную цѣнность, поскольку подготовляетъ возвратъ человѣка въ лоно того первоначала, изъ котораго онъ произошелъ путемъ эманаціи, и въ которомъ онъ перестанетъ существовать, какъ именно человѣкъ т. е. какъ субъектъ возможнаго удовлетворенія, какъ чувствующее и себя сознающее существо. Такимъ образомъ, *ложная метафизика* разрушила конкретное жизнерадостное античное міросозерцаніе: тимологическій догматизмъ былъ смѣненъ тимологическимъ скептицизмомъ.

Христіанская философія переставляетъ тимологическую точку зрѣнія античной философіи, постановка которой оказалась, какъ обнаружила исторія, несостоятельною: существуетъ счастіе, но не *здѣсь*, а *„тамъ“* — въ царствѣ Божіемъ, въ потустороннемъ состояніи, при измѣненныхъ условіяхъ существованія, каковое будущее блаженство, впрочемъ, вѣрующій можетъ предвкушать уже и здѣсь — надеждою. Теперь метафизическія предпосылки объективной возможности счастія (субстанціальность души, личность Божества и т. д.), которыя въ античной философіи являлись лишь спорадически (у Платона, отчасти у стоиковъ), выступаютъ на первый планъ и занимаютъ въ философіи центральное значеніе: христіанская философія, въ своей сущности, можно сказать есть не что иное, какъ *ученіе объ объективной возможности и достижимости блаженства*. Все въ ней направлено къ этой цѣли. Въ ея развитіи можно различать три періода: 1) періодъ образованія догматовъ, въ который были формулированы основныя метафизическія предпосылки ученія о спасеніи; 2) періодъ схоластики, когда эти предпосылки или догматы сближались и оправдывались положеніями античной философіи и, наконецъ, 3) періодъ новой философіи (съ Декарта), когда догматическія предпосылки ученія о спасеніи и о достижимости вѣчнаго блаженства стали оправдываться, со стороны своего согласія съ естественнымъ разумомъ, уже не ссылками на античную философію, но результатами новой науки. Этотъ процессъ гармонизаціи христіанской догматики съ естественнымъ (научнымъ) познаніемъ проходитъ *шесть* различныхъ фазисовъ. Послѣ краткаго подготовительнаго

періода, философія котораго носитъ на себѣ характеръ какой-то хаотической неопредѣленности (17 ст.), примирительная тенденція эпохи находитъ свое классическое выраженіе въ *Декартѣ*, который путемъ научно-раціональныхъ доказательствъ выясняетъ согласіе христіанской догматики съ наукою. Далѣе (третій фазисъ), *философія просвѣщенія* (деизмъ, эпциклопедисты, лейбнице-вольфіанская философія и философія популярная)развиваетъ, какъ естественную субструкцію христіанской догматики, идею натуральной религіи или религіи разума, которая была „достояніемъ всего человѣчества отъ начала міра“ и которая даже, какъ выводили нѣкоторые (здѣсь, — замѣтимъ мимоходомъ, — мысль эпохи уже отклонялась отъ своего прямаго пути), дѣлаетъ излишнимъ самое откровеніе, хотя и при этомъ оставляетъ возможность достиженія блаженства и именно въ будущей жизни (какъ учитъ христіанство). Четвертый фазисъ („*морализмъ*“),—онъ отчасти протекаетъ параллельно съ „философіею просвѣщенія“,—относится и въ грубо-утилитарной своей формѣ (Юмъ, Гельвецій и др,) и въ формѣ болѣе тонкой, углубленной, облагороженной, идеальной (Кантъ, Фридрихъ Великій и позднѣе Фихте) одинаково отрицательно къ натуральной религіи „философовъ просвѣщенія“. Сходясь между собою въ этомъ отношеніи, представители этого фазиса сходились такъ-же и въ томъ, что видѣли высшее благо въ нравственности, а ее считали, при извѣстныхъ условіяхъ, осуществимою и слѣдовательно счастіе достижимымъ, — здѣсь-ли то или въ проблемматичномъ „тамъ“. Основная тенденція этого фазиса состоитъ въ томъ, чтобы дать такую постановку тимологической проблемы, при которой-бы „мораль оказалась способною пережить теологію“ и *сама по себѣ* служить достаточнымъ основаніемъ и выполнимымъ условіемъ счастія, хотя эта тенденція и не проведена послѣдовательно. Пятый фазисъ (философія панлогизма—Шеллингъ и Гегель) возвышаетъ въ ряду объективныхъ условій достижимости счастія *разумность міроваго устройства*, обезпечивающую возможность удовлетворенія всѣхъ нашихъ разумныхъ и истинныхъ потребностей, а чрезъ то и счастія. Наконецъ,—шестой и послѣдній фазисъ,—нѣмецкій матеріализмъ и шопенгауеро-гартмановскій пессимизмъ выступаютъ какъ „констатированіе и декларація“ рѣши-

тельной недѣйствительности всѣхъ указанныхъ исторіею и другихъ возможныхъ условій достижимости счастія,—особенно-же какъ отрицаніе послѣдней позиціи христіанской философіи, ученія о разумности міра и міроваго устройства. Такимъ образомъ, и въ результатѣ развитія христіанской философіи, точно такъ-же какъ въ концѣ философіи античной, получился тимологическій скептицизмъ (пессимизмъ),—отрицаніе возможности счастія.

Вникая въ причины этого явленія, мы можемъ объяснить его не иначе какъ тѣмъ, что тимологическая точка зрѣнія доселѣ не была сознана и признана въ своемъ верховномъ руководящемъ значеніи въ философіи: хотя она повсюду вплетается въ историко-философскій процессъ, какъ одинъ изъ его соопредѣляющихъ факторовъ, однако она часто доселѣ играла значеніе не руководящее и направляющее, но служебное и подчиненное,—сама *опредѣлялась* (и въ большинствѣ случаевъ односторонне и ложно) теоретическими конструкціями, вмѣсто того, чтобы *опредѣлять* ихъ,—ихъ направленіе и характеръ. Выводъ отсюда понятенъ: прежде всего въ философіи необходимо опредѣлить *по указанію фактовъ и потребностей общечеловѣческой природы* высшее благо; затѣмъ съ *этой точки зрѣнія* опрѣдѣлить задачи и направленіе философіи и перестроить прежнюю (ложную) теорію знанія и метафизику въ томъ направленіи, чтобы *міровое цѣлое являлось благопріятною средою для осуществленія нашего истиннаго счастія*, постулатъ котораго мы носимъ въ себѣ,—чтобы, говоря технически, міръ былъ понятъ и истолкованъ, какъ объективная возможность нашего счастія. Конечно, при этой перестройкѣ прежняго зданія, по новому плану и для другихъ цѣлей, безъ ломки и можетъ быть очень значительной дѣло не обойдется. Но что дѣлать? Того требуютъ назрѣвшія новыя потребности и неудовлетворенность прошлыми философскими построеніями...

Когда, на зарѣ Христіанства, къ языческому храму впервые прикоснулся разрушительный молотъ, представителямъ античнаго міра показалось, будто вмѣстѣ съ разрушеніемъ

ихъ храмовъ, отъ жизни отлетаетъ весь идеализмъ, исчезаетъ всякое серьезное содержаніе, весь смыслъ и вся цѣнность. Подобное впечатлѣніе, вѣроятно и повидимому, испытываютъ и нынѣ представители и почитатели философіи „конструктивнаго идеализма“: имъ кажется, будто вмѣстѣ съ ихъ категоріями, формулами и схемами (которыя разрушаются современнымъ *релятивизмомъ*—см. выше гл. Ш) изъ міра исчезаетъ все, что давало ему устойчивость, и міръ разсыпается или свивается въ ничто, о чемъ ничего нельзя и мыслить. Но какъ въ то время, въ замѣнъ вытѣсненныхъ изъ сердца человѣческаго ложныхъ божествъ, въ него вселилось и стало обитать въ немъ Божество истинное, а на мѣстѣ разрушенныхъ языческихъ храмовъ стали воздвигаться храмы для служенія единому Источнику истиннаго разума и чистой радости и довольства: такъ и во всей исторіи человѣчества наступаютъ эпохи, когда, на мѣсто вытѣсняемыхъ изъ сознанія призраковъ истины, вступаютъ болѣе точныя, жизненныя и полномысленныя ея отображенія. Не должны-ли мы думать, на основаніи указанныхъ нами выше и имъ подобныхъ явленій, что современная германская мысль (а можетъ быть и мысль всего человѣчества) стоитъ наканунѣ одной изъ такихъ переходныхъ, обновительныхъ эпохъ? Есть, кажется, много признаковъ грядущаго обновленія германской мысли: философіи указывается высокая жизненно-практическая задача; на мѣсто отринутыхъ вѣковыхъ тирановъ мысли, какихъ-то непонятныхъ, роковыхъ „предположеній разума“, которыя налагали на всю его работу печать мертвенности и механизма [1]), ставится мысль живая и сво-

[1]) Что, отринувъ свои „необходимыя предположенія мысли“, германская философія не только ничего не потеряла-бы, но напротивъ много выиграла-бы, такъ какъ освободилось-бы отъ того, что ее гнететъ и снутываетъ, умерщвляя или парализуя въ ней всѣ живые ростки мысли,—это ясно показано въ сочиненіи проф. *М И. Каринскаго:* „Критическій обзоръ послѣдняго періода германской философіи“. Онъ выясняетъ здѣсь, что, всѣ, развившіяся послѣ Канта, направленія германской философіи грѣшатъ именно тѣмъ, что удерживаютъ ученіе „о непонятныхъ роковыхъ предположеніяхъ разума“, объ этомъ „роковомъ фундаментѣ мысли“, котораго она не можетъ будто-бы понять и осмыслить, но *должна* принять, не понимая. Въ этомъ корень и источникъ всѣхъ ихъ неудачъ: „чтобы придать этому роковому фундаменту мысли предметное значеніе, Гегель возвелъ его въ вѣчное царство творческой мысли, при чемъ рабски послушная ему дѣйствительность низошла на ступень феномена этой мысли; съ этимъ цар-

бодная, руководимая насущными цѣлями; въ сердце природы вносится жизнь; за внѣшнимъ міровымъ механизмомъ и царствомъ формъ прозрѣваютъ свободную творческую мощь верховнаго Блага и Разума и т. д. Не свидѣтельствуетъ-ли все это о томъ, что „философія будущаго“ въ Германіи, оставивъ пустое и безплодное логизированіе, которымъ она такъ часто и такъ много грѣшила доселѣ, пойдетъ, наконецъ, въ томъ плодотворномъ направленіи, въ которомъ она явится, говоря словами Канта, „учителемъ идеала“, источникомъ жизненной мудрости, „законодателемъ человѣческаго разума“, такъ какъ станетъ заботиться лишь о томъ, что „необходимо интересуетъ каждаго“? [1]).

То обстоятельство, что зародыши этой новой философіи, — философіи будущаго,—пока еще не обильны, выступаютъ неопредѣленно и иногда при самомъ своемъ зарожденіи принимаютъ уродливую форму[2]), это обстоятельство показываетъ, что новое вѣяніе, хотя и пробудилось къ жизни, но еще не *сознаетъ* и какъ-бы не *узнаетъ* себя въ своихъ разрозненныхъ частичныхъ обнаруженіяхъ; что представители этого новаго

ствомъ вѣчныхъ понятій вращаются въ противорѣчіи Вейсе и Фихте младшій, такъ какъ они, отдѣливъ его отъ сущности бытія, не могли ни подчинить его послѣдней, ни возвысить надъ нею; его неудачно пытается Тренделенбургъ вывести изъ движенія такъ, чтобы въ тоже время не нарушить его права на безусловную истинность; оно у Лотце противится выводу всего бытія изъ блага, какъ всеединой субстанціи міра“ и т. д. (стр. 328).—Но, конечно, тутъ необходима одна важная оговорка: отбрасывая предположенія мысли *съ готовымъ содержаніемъ и въ готовой формѣ*, необходимо, однако, удержать внутреннюю автономію разума, какъ апріорное условіе самодѣятельной и свободной выработки знанія изъ апостеріорныхъ элементовъ и установки основныхъ точекъ зрѣнія на дѣйствительность.

[1]) Выясненію взглядовъ Канта на философію Деринга посвятилъ особую монографію въ *Preussische Jahrbücher* (LVI B.): Ueber Kants Lehre von Begriff und Aufgabe der Philosophie (Ss. 464—481). Кантъ своимъ *положительнымъ элементомъ* имѣлъ громадное вліяніе на Деринга.

[2]) Напримѣръ, мысль о жизни природы выступаетъ въ формѣ древняго гилозоизма; практическая, этико-эстетическая тенденція современной философіи, какъ мы отмѣтили это выше относительно самого Деринга, относится враждебно и даже иногда прямо отрицательно къ чисто теоретическимъ философскимъ задачамъ и дисциплинамъ,—метафизикѣ, философіи природы,—что, конечно, вовсе не необходимо и совсѣмъ нежелательно и т. д.

движенія мысли еще не прочувствовали потребность во взаимномъ согласіи и въ объединеніи своихъ разрозненныхъ силъ въ виду общей цѣли и общаго дѣла. А при такомъ условіи мы не скоро, конечно, дождемся торжества новаго направленія мысли. Это ясно чувствуютъ и сами его представители: „тѣнь древности, зловредное превознесеніе ею логоса,—говоритъ наиболѣе выдающійся изъ нихъ,—еще широко лежитъ надъ нами и мѣшаетъ намъ замѣтить и въ реальномъ и въ идеальномъ то, чѣмъ оба они больше всякаго разума“ [1]) и, вѣроятно, пройдетъ еще не мало времени, пока „логосу“ будетъ указано лишь *подчиненное* значеніе. Все это такъ. Но когда дѣло идетъ о коренной перемѣнѣ въ направленіи мысли или жизни, тогда вопросъ о томъ, рано или поздно будетъ достигнута намѣчаемая цѣль, много или мало пройдетъ времени до тѣхъ поръ, пока новыя идеи возобладаютъ надъ старымъ сознаніемъ и утвердятся въ немъ,—этотъ вопросъ, конечно, значитъ уже не много.

Впрочемъ, мы можемъ связать свои ожиданія и съ болѣе твердымъ фактомъ: элементы намѣченной нами „философіи будущаго“ уже сведены къ нѣкоторому, такъ сказать, предварительному синтезу, въ „философіи персонализма“ (философіи личности),—*Тейхмюллеромъ* [2]). Указаніемъ на этого мыслителя, какъ на предвѣстника лучшаго будущаго, мы и закончимъ свою характеристику „философіи въ современной Германіи“.

---

[1]) *Микрокозмъ*, т. 3, стр. 290.

[2]) См. изложеніе основныхъ идей *Тейхмюллера* въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ (кн. 9, отд. 2-й, стр. 79—съ статьѣ г. *Боброва*).

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Философія въ современной Франціи.

(Лѣтній семестръ 189$^{1}/_{2}$ учебнаго года въ Сорбоннѣ и на Collège de France).

Не будетъ, кажется, преувеличеніемъ сказать, что мы, русскіе, собственно говоря, не знаемъ философіи французовъ,—не знаемъ ея подлиннаго русла, ея руководящихъ стремленій, проникающаго ее духа. Мы преклонялись предъ Руссо и Вольтеромъ; мы увлекались сенсимонизмомъ и фурьеризмомъ; мы перевели Тэна; мы изучали и опровергали Конта и т п. Но видѣть въ этихъ мыслителяхъ выраженіе особенностей умственнаго склада французовъ было бы такъ же несправедливо, какъ, напримѣръ, характеризовать русскую литературу по Чаадаеву и Герцену, Писареву и Чернышевскому, или считать Демокрита и Эпикура самыми типичными выразителями научно-философскаго генія грековъ. Нѣтъ. Рядомъ съ этими односторонними и даже уродливыми проявленіями французской мысли, течетъ другой потокъ,—чище, шире и глубже, который, поэтому, полнѣе и вѣрнѣе отображаетъ въ себѣ особенности интеллектуальнаго склада націи, стремленія и идеалы, которыми она живетъ и руководится въ жизни. И вотъ этого-то теченія мы не знаемъ,—по крайней мѣрѣ, не знали до самаго послѣдняго времени. Въ самомъ дѣлѣ, многіе ли, даже изъ людей занимаю-

щихся философіей, основательно знакомы у насъ съ такъ называемою французскою спиритуалистическою школою? Мы заклеймили ее съ чужихъ словъ позорнымъ клеймомъ эклектизма и успокоились, полагая, что тѣмъ самымъ выполнили въ отношеніи къ ней свой долгъ. Многіе ли такъ же, хотя бы лишь по имени, знакомы, напр., съ Мэнъ-де-Бираномъ,—этимъ „французскимъ Кантомъ", не говоря уже объ его продолжателяхъ и коммѣнтаторахъ? А между тѣмъ въ этой, незаслуженно покрытой невниманіемъ, школѣ, у этихъ забытыхъ философовъ есть много плодотворныхъ и цѣнныхъ идей. И именно намъ, русскимъ, слѣдовало бы отнестись къ нимъ съ особеннымъ, или, по крайней мѣрѣ, хоть съ должнымъ вниманіемъ. Какъ въ политической жизни французы суть самые естественные наши союзники, всѣхъ болѣе могущіе оказать намъ помощь въ возможной борьбѣ съ нашими западными сосѣдями—нѣмцами: такъ и въ сферѣ научно-философской мысли, только опираясь на идеи французской философіи, мы можемъ выбиться изъ рабства чуждымъ намъ стихіямъ нѣмецкой мысли и достигнуть, хотя бы лишь въ отдаленномъ будущемъ, самостоятельности [1]).

Умственная жизнь націи въ каждую данную эпоху слагается подъ дѣйствіемъ самыхъ разнообразныхъ перекрестныхъ вліяній. Она несетъ въ себѣ завѣты прошлаго; отражаетъ современныя политическія, соціально-бытовыя и религіозныя условія своей жизни; воспринимаетъ косвенныя вліянія со стороны другихъ, стоящихъ на болѣе или менѣе одинаковомъ съ нею уровнѣ, культурныхъ народовъ и т. д. Но всего сильнѣе отражаются на характерѣ философіи природно-психологическія особенности

---

[1]) Спѣшимъ отмѣтить отрадный фактъ. Въ только что вышедшей книгѣ *Л. Е. Астафьева* (*Вѣра и Знаніе*, М. 1893 г.), написанной подъ несомнѣннымъ вліяніемъ идей французской спиритуалистической школы, между прочимъ мы прочли: „ученіе Мэнъ-де-Бирана,—ученіе создавшее во Франціи цѣлую философскую школу, *жизнеспособность которой и задатки широкаго развитія несомнѣнны*,—есть примѣръ, свидѣтельствующій о достаточныхъ основаніяхъ надѣяться на выработку законченнаго ученія философскаго, научнаго спиритуализма" (128). Подъ значительнымъ вліяніемъ идей Мэнъ-де-Бирана написана такъ-же книга другаго нашего мыслителя *Л. М. Лопатина* (*Положительныя задачи философіи*—т. 2-й) Все это показываетъ, что нашъ взглядъ на необходимость для насъ, русскихъ, изученія французской философіи, раздѣляютъ и другіе.

національнаго духа,—особенно когда онѣ выражены съ такою опредѣленностію, какъ, наприм., у нѣмцевъ, или французовъ. Эти особенности сказываются рѣшительно во всемъ—и въ выборѣ вопросовъ, и въ ихъ постановкѣ, и въ пріемахъ ихъ рѣшенія, и въ столь обычномъ пристрастіи къ однѣмъ идеямъ и концепціямъ предпочтительно предъ другими, и въ наклонѣ къ рѣшенію всѣхъ проблемъ въ томъ или другомъ опредѣленномъ направленіи и т д. Особенно живо чувствуешь это различіе, когда, какъ это было съ нами, быстро мѣняешь мѣсто и среду и вдругъ, безъ всякихъ промежутковъ, вступаешь изъ одной умственной атмосферы въ другую,—отъ нѣмцевъ переходишь къ французамъ: другіе люди—другой воздухъ, другіе запросы—другія идеи, а иногда и тѣже тревожные, общечеловѣческіе вопросы, но свои отвѣты...

Нѣмецъ по природѣ аналитикъ, не смотря на то, что создалъ цѣлый рядъ величественныхъ системъ такъ называемаго *конструктивнаго идеализма*. Онъ пишетъ обыкновенно цѣлую систему; но рѣшаетъ въ ней въ сущности лишь одинъ вопросъ,—преслѣдуетъ единственную задачу, безъ вниманія къ другимъ смежнымъ и сроднымъ, проводитъ одну идею, предварительно уединивъ, изолировавъ ее отъ всѣхъ другихъ. И вотъ нѣмецкая философія выставила рядъ принциповъ,—величественныхъ, глубокихъ, хорошо развитыхъ, но взаимно исключающихъ другъ друга, такъ что отъ одного принципа къ другому перехода нѣтъ: они стоятъ другъ подлѣ друга, какъ мертвые, самозамкнутые абстракты. Таковы именно господствующіе въ современной нѣмецкой философіи принципы *панлогизма*, *пантелизма* и *панэстетицизма* „Все есть разумъ“: сказалъ Гегель.—„Нѣтъ не разумъ, а воля“: поправилъ его Шопенгауеръ.—„И не воля, а чувство,—все есть чувство“: поспѣшили заявить представители панэстетицизма (Фехнеръ—Вайсе—Лотце).—Итакъ, что же въ концѣ-концевъ? Какой изъ перечисленныхъ принциповъ мірообъясненія слѣдуетъ удержать, какъ самый истинный? Или, если трудно между ними выбрать, нельзя ли, по крайней мѣрѣ, уладить споръ, объединивъ принципы? Конечно, это было бы самое лучшее; но вотъ затрудненіе: они развиты такъ отвлеченно и исключительно, что на примиреніе, по крайней мѣрѣ, въ

скоромъ будущемъ надежды не предвидится. И вотъ нѣмецкая мысль круто поворачиваетъ: отъ поисковъ за абсолютною, подлинною сущностію обращается прямо къ феноменализму,—объявляетъ, что *вполнѣ* удовольствуется знаніемъ связи явленій и не будетъ искать никакихъ сущностей, никакого—*принципіальнаго* объясненія міра (Новокантіанство и Критицизмъ).

Вотъ результатъ. Вотъ съ чѣмъ остаешься послѣ штудій, посвященныхъ нѣмецкой философіи текущаго столѣтія. Встаютъ предъ мыслью два роковыхъ и тревожныхъ вопроса: нельзя ли пробиться за границы познанія феноменальнаго, на которомъ склонна успокоиться современная нѣмецкая мысль, но которымъ не позволяютъ удовлетвориться метафизическіе запросы нашего ума,—нельзя ли проникнуть къ познанію самой сути и внутренней природы вещей, къ пріобрѣтенію знанія внутренняго, *субстанціональнаго?* нельзя ли, далѣе, объединить разобщенные принципы панлогизма, пантелизма и панэстетицизма? И вотъ, вступая съ этими тревожными вопросами въ атмосферу французской философіи, начавъ дышать ея воздухомъ, сразу чувствуешь, что они утрачиваютъ свою силу, такъ какъ французская мысль никогда не теряла первичнаго, непосредственно даннаго, единства указанныхъ принциповъ и никогда такъ-же не противополагала знанія подлинной дѣйствительности будтобы исключающему его знанію феноменальному. Уравновѣшенная [1]), насыщенная волею и чувствомъ, опирающаяся на здравыя традиціи, мысль французскихъ философовъ, въ фактѣ непосредственной извѣстности намъ нашей собственной внутренней жизни (активности, психическаго усилія), всегда указывала надежный ключъ къ проникновенію въ подлинную дѣйствительность, а въ интуитивномъ, непосредственномъ постиженіи человѣкомъ, въ актѣ *вѣры* существеннаго единства Первоначала міровой жизни, которое есть вмѣстѣ и разумъ, и воля, и чувство, находила для себя надежную точку отправленія при изъясненіи міроваго процесса и вмѣстѣ возвышенную и конкретную задачу.

[1]) Французская мысль, какъ показываетъ и самое слово (*pensée* отъ лат. *pensare, pendere*—взвѣшивать) по самому существу, по самой своей природѣ состоитъ *въ актѣ*, посредствомъ котораго мы взвѣшиваемъ то, что есть, сравнивая это фактически существующее съ тѣмъ, что быть должно. Ср. у *Ricardou*: de l'idéal (Paris, 1890, p 45).

Если бы потребовалось обозначить направленіе современной французской философіи однимъ словомъ, то мы предложили бы назвать ее *фидеизмомъ* (fides), какъ характеръ современной нѣмецкой философіи, по нашему мнѣнію, всего точнѣе выражается понятіемъ *волюнтаризма* (voluntas). Подъ именемъ фидеизма мы разумѣемъ такое направленіе философской мысли, которое признаетъ существенную связь философіи съ вѣрою, съ непосредственнымъ, интуитивнымъ постиженіемъ сущности міроваго бытія, съ непосредственнымъ признаніемъ его верховнаго Первовиновника, творческаго Первоисточника благости и разума, отображенныхъ въ мірѣ. Сущность фидеизма, или, какъ принято говорить во Франціи, *спиритуалистическаго реализма*, состоитъ въ ученіи о томъ, „что матерія,—скажемъ словами Равесона,—есть лишь послѣдняя, крайняя ступень и какъ бы тѣнь бытія; что истинное бытіе, въ отношеніи къ которому всякое другое бытіе служитъ лишь какъ-бы его несовершеннымъ намекомъ (ébauche), есть душа; что *быть* въ сущности значитъ *жить*, а жить—мыслить и желать; что благо и красота суть единственно возможные принципы объясненія универса; что безконечное и абсолютное, которое въ природѣ является намъ какъ бы въ ограниченіи, есть духовная свобода; что такимъ образомъ свобода есть послѣднее объясненіе вещей и что подъ покровомъ безпорядка и антагонизма, который представляетъ намъ міръ феноменовъ, въ ихъ основѣ заложена существенная и вѣчная истина,—благость, любовь и гармонія“ [1]). Мы увидимъ далѣе, что идеи современной французской философіи служатъ какъ бы комментаріемъ къ этому тезису.

Конечно, и федеизмъ, какъ всякое своеобразное и исключительное направленіе философіи, есть своего рода односторонность, которая, въ свою очередь, и прямо и косвенно, по противоположности, какъ оппозицію себѣ, порождаетъ другія, еще болѣе односторонніе теченія мысли. Такъ, не безъ его вліянія, несомнѣнно, развились во Франціи *мистическое* направленіе мысли и *ультрамонтанское*,—по разнымъ мотивамъ, но одинаково пренебрежительно относящіяся къ требованіямъ отвлечен-

[1]) Felix *Ravaisson*: la philosophie en France au XIX siècle (1868)—конецъ.

ной строго логической мысли; *эстетическій скептицизмъ* Ренана и даже самый *позитивизмъ*. Говоря о современномъ состояніи французской философіи, мы не должны, конечно, игнорировать и этихъ теченій мысли; но—повторяемъ—не въ нихъ центръ тяжести и не ихъ прежде всего слѣдуетъ имѣть въ виду.

Въ послѣдующихъ очеркахъ мы предполагаемъ ознакомить читателя съ современнымъ состояніемъ французской философіи, отчасти на основаніи лекцій, которыя намъ пришлось выслушать въ теченіе лѣтняго семестра $189^1/_2$ учебнаго года въ Сорбоннѣ и au Collège de France, отчасти на основаніи современной французской философской литературы, которую мы изучали подъ угломъ зрѣнія, установленнымъ лекціями [1]). И именно: I) сдѣлавъ очеркъ современной *университетской* философіи, мы попытаемся затѣмъ, II) разыскать въ прошломъ ея *иниціаторовъ и возбудителей*, III) намѣтить *основные моменты въ развитіи французской философіи въ текущемъ столѣтіи*, подготовившіе ея современное состояніе и, наконецъ, IV) закончимъ *анализомъ современнаго философскаго сознанія*—перечнемъ занимающихъ его вопросовъ и владѣющихъ имъ, наиболѣе значительныхъ и характеристичныхъ идей.

I.

Университетская философія.

Очень ошибается тотъ, кто представляетъ себѣ организацію такъ называемаго [2]) Парижскаго Университета по типу хорошо

---

[1]) Къ сожалѣнію лѣтній семестръ, вообще въ заграничныхъ университетахъ сравнительно съ зимнимъ, довольно вялый, въ $189^1/_2$ учебномъ году былъ въ Парижѣ особенно вялъ (по общимъ отзывамъ),—вслѣдствіе того напряженнаго и тревожнаго настроенія, которое обусловливалось отчасти извѣстными подвигами Ревашоля и его сообщниковъ, отчасти и нѣкоторыми другими явленіями политической жизни Франціи. Вотъ почему въ послѣдующихъ очеркахъ намъ приходится опираться болѣе на современную философскую литературу, чѣмъ на прослушанныя нами лекціи. За этими послѣдними тѣмъ не менѣе все же остается весьма важное—*руководящее* значеніе: онѣ даютъ возможность легко и скоро оріентироваться въ перепутанныхъ теченіяхъ современной французской мысли и опредѣлить теченіе главное.

[2]) *Парижскій Университетъ* есть имя не собственное, а собирательное, которымъ обозначаются всѣ высшіе учебныя заведенія Парижа (см. объ этомъ наши

извѣстныхъ намъ, русскимъ, университетовъ нѣмецкихъ. Въ одномъ отношеніи первый предоставляетъ гораздо болѣе свободы своимъ слушателямъ, чѣмъ послѣдній, но зато въ другомъ налагаетъ на нихъ несравненно болѣе сложныя требованія. Въ Сорбоннѣ, какъ и въ нѣмецкихъ университетахъ, есть публичныя лекціи, на которыя допускаются всѣ желающіе безъ различія образовательнаго ценза, пола и возраста (въ Германіи дамы не допускаются): естественно, что при такихъ условіяхъ *публичныя* лекціи въ Сорбоннѣ являются чѣмъ то въ родѣ развлеченій или праздниковъ, на которыхъ при томъ, вслѣдствіе разнохарактерности слушателей, дѣло не обходится иногда безъ серьезныхъ затрудненій и прямыхъ „скандаловъ“ [1]). Въ Германіи въ этомъ отношеніи больше строгости и порядка! Но за то, какъ бы въ вознагражденіе за это послабленіе, въ закрытыхъ аудиторіяхъ, въ часы *спеціальныхъ* занятій (такъ называемыя Conférences) студенты (и студентки) обязательно должны выполнять много срочныхъ, серьезныхъ, трудныхъ и скучныхъ работъ: составлять рефераты на заранѣе данныя темы, изучать текстъ (подлинный) рекомендованныхъ классиковъ философіи, дѣлать анализы новыхъ авторовъ и т. д. И все это парижскіе студенты,— къ чести ихъ сказать,— продѣлываютъ покорно, терпѣливо. Есть, правда, нѣчто подобное и въ Германскихъ университетахъ; но тамъ профессору обыкновенно приходится *упрашивать* своевольнаго бурша взять какую-нибудь невинную работу (въ родѣ, напримѣръ, предварительнаго прочтенія главы того или другаго *нѣмецкаго* философа для подготовленія къ пересказу въ аудиторіи), а здѣсь они сами заботятся о своихъ домашнихъ подготовкахъ и относятся къ нимъ

«письма изъ-за границы», которыя печатались въ *Богословскомъ Вѣстникѣ*—письмо 5-е, Сент., 1892 г., стр. 427 и слѣд.). Факультеты *философскій* и *естественно-историческій* обыкновенно называются *Сорбонной* (по мѣсту—они помѣщаются въ одномъ зданіи или, точнѣе, въ цѣлой амфиладѣ зданій).

[1]) Каковъ, напримѣръ, недавно разсказанный газетами скандалъ на публичныхъ лекціяхъ *Ляррумэ*, профессора французской литературы, студенты запротестовали противъ *слушательницъ*, которыя отбиваютъ у нихъ мѣста, устроили манифестацію, огласивъ аудиторію неистовыми криками, направленными какъ противъ слушательницъ, такъ и противъ самаго профессора. Этотъ „скандалъ“ вызвалъ за собою рядъ продолженій такаго-же характера..

вполнѣ серьезно, зная, что они имъ будутъ полезны и нужны. И этимъ практическимъ занятіямъ посвящается, по крайней мѣрѣ, двѣ трети всѣхъ отданныхъ философіи недѣльныхъ часовъ!

По нашему мнѣнію, эта послѣдняя особенность Сорбонны (и другихъ университетовъ Франціи) сравнительно съ нѣмецкими университетами составляетъ ея рѣшительное преимущество предъ этими послѣдними. Самая характерная особенность нѣмецкихъ университетовъ это страсть къ оригинальничанью, которой не поддаются лишь весьма серьезные и сдержанные люди, всегда, какъ извѣстно, представляющіе исключеніе. Оригинальничаетъ профессоръ, за нимъ тянется и студентъ. И вотъ развивается то „пагубное глубокомысліе“, то пристрастіе къ „своей мысли“, на которое все болѣе и болѣе начинаютъ указывать сами нѣмцы, какъ на великое, спеціально нѣмецкое, зло, парализующее умственныя силы націи, дробящее философовъ на безчисленныя, не понимающія и даже не выслушивающія другъ друга, школы. Не то здѣсь, во Франціи. И французскому студенту не запрещено, конечно, высказывать *свое*, оригинальное, но—потомъ, позднѣе. Предварительно же отъ него требуется, чтобы онъ воспиталъ свое мышленіе на изученіи Платона, Аристотеля, Лукреція, Цицерона, Бэкона, Декарта, Лейбница, Мальбранша, Канта, Кузена и т. д.; чтобы онъ терпѣливо прослушалъ и усвоилъ то, что даетъ ему университетъ; чтобы написалъ рядъ письменныхъ приготовительныхъ работъ и защитилъ ихъ въ присутствіи своихъ товарищей и профессора; чтобы, наконецъ, сдалъ экзаменъ—экзаменъ, сказать нужно, серьезный [1]). Вотъ тогда уже и предостав-

[1]) Экзаменъ предваряется двумя письменными работами (темы 1892 г.): 1. Различіе между чувственностію и умомъ есть-ли различіе природы или степени? 2. Отношеніе философіи Мальбранша къ философіи Спинозы). На письм. работу (экспромптъ) дается семь часовъ (съ 7 до 2). Затѣмъ слѣдуютъ устныя испытанія, которыя состоятъ изъ чтенія и объясненія: 1) одного автора греч. (обыкновенно Платонъ или Аристотель); 2) одного латинскаго (Лукрецій, Цицеронъ, Бэконъ), и 3) одного французскаго или въ переводѣ на фр. (Мальбраншъ, Кантъ, Контъ и др.). *И испытаніе изъ каждаго автора длится не менѣе* 3/4 *часа—по билетамъ.* Наконецъ назначаются двѣ *часовыхъ* пробныхъ лекціи (послѣ 24 часоваго приготовленія на избранную профессоромъ тему—одну по философіи, другую по исторіи философіи).—Вотъ нѣкоторыя изъ темъ, которыя давались сту-

ляется говорить—тому, кто можетъ,—свое, несказанное другими! Обогащая свѣдѣніями и воспитывая мышленіе студентовъ, эти практическія занятія, съ другой стороны, косвенно ставятъ въ опредѣленныя границы и отношенія къ университету и его слушателямъ и самихъ профессоровъ и, можетъ быть, умѣлый, опредѣляемый традиціею выборъ авторовъ и тэмъ для классныхъ студенческихъ работъ остается не безъ вліянія на сохраненіе того здороваго, идеалистическаго направленія мысли, которымъ и доселѣ, какъ въ былыя времена, отличается маститая Сорбонна. Намъ думается даже, что философское либеральничаніе въ Сорбоннѣ, если бы и нашелся для этого охотникъ профессоръ (что, впрочемъ, при вниманіи къ направленію профессоровъ едвали возможно), было бы съ его стороны дѣломъ рискованнымъ: его либеральный курсъ шелъ бы противъ традицій Сорбонны и потому едвали удовлетворилъ бы ожиданіямъ слушателей,—по крайней мѣрѣ большинства.

Для своеобразныхъ и „свободныхъ“ лекцій Парижъ услужливо отворяетъ двери другаго учрежденія, расположеннаго тутъ же, подлѣ Сорбонны,—Collège de France. Здѣсь рядомъ съ воспитанными въ строгомъ, идеалистическомъ (едва ли не католическомъ) духѣ *Нуррисономъ* и Шарлемъ *Левекомъ*, излагаетъ философію ихъ, такъ сказать, антиподъ, *Лафитъ*, ученикъ и послѣдователь Конта. Можетъ выбирать кто что хочетъ!

дентамъ въ отчетномъ году для *мѣсячныхъ* работъ: 1) „Понятія *о пространствѣ и времени* суть-ли понятія параллельныя или необходимо думать, что одно изъ нихъ въ какой нибудь степени зависитъ отъ другаго?“ 2) „*Объ идеяхъ-силахъ*. Идея активна-ли сама по себѣ? Показать важность проблемы съ точки зрѣнія вопроса о свободѣ“ 3) „Воспитаніе и наслѣдственность“. 4) „Философія науки и метафизика“ 5) „Чувство усилія и воля“. 6) „О нравственной отвѣтственности“ 7) „Особенности съ соціальной точки зрѣнія“ и др.—Эти работы, какъ сказано, разбираются и обсуждаются въ аудиторіяхъ самими студентами въ присутствіи профессора, который обыкновенно (въ заключеніе) резюмируетъ добытые результаты. Дѣло ведется такъ: студ. прочитываетъ (съ каѳедры) свой рефератъ; по окончаніи чтенія начинаются перекрестные споры у него съ товарищами и ихъ между собою; за проф. остается роль руководителя и вершителя споровъ.—Взаимные поправки и споры допускаются и при классныхъ чтеніяхъ философовъ классиковъ. Здѣсь два пріема: или построчное чтеніе, переводъ и комментарій автора: или—анализъ цѣлой главы, или даже цѣлаго сочиненія, къ которому заранѣе готовится назначенный студентъ, излагающій результаты своего изученія *монологически*, при чемъ дебаты сберегаются на конецъ лекціи.

Мы посѣщали въ Парижѣ, въ Сорбоннѣ и au Collège de France, разнообразные—спеціальные и общіе, открытые и закрытые курсы [1]): но само собою понятно, что не всѣ они могутъ представлять одинаковый интересъ для читателя. Поэтому, говоря объ „университетской философіи", мы ограничимся здѣсь лишь выясненіемъ общаго ея характера. И именно, мы попытаемся: 1) установить *господствующее въ университетахъ пониманіе философіи;* 2) выяснить наиболѣе *характерныя ея идеи* и, наконецъ. 3) очертить *противоположный господствующему полюсъ мысли.*

1. Господствующее пониманіе философіи.

Выраженія господствующаго пониманія философіи во Франціи (т. е. философіи университетской) всего естественнѣе, конечно, искать у профессоровъ философіи, а затѣмъ въ учебникахъ и учебныхъ пособіяхъ. Сюда мы и обратимся. Въ частности, мы изложимъ взгляды: a) маститаго профессора Сорбонны, *Поля Жане*; b) *Олэ-Ляпрюна*, профессора Нормальной Школы (L'école normale—Институтъ для практическаго подготовленія профессоровъ и преподавателей, какъ по философіи, такъ и по другимъ предметамъ университетскаго курса) и, наконецъ, c) взгляды, выраженные въ министерскихъ программахъ и сообразованныхъ съ ними въ большей или меньшей степени, учебныхъ пособіяхъ.

a.

Ничто не подвергается такъ часто спору,—такъ начинаетъ свое разсужденіе о предметѣ и задачахъ философіи *Поль*

[1]) Въ *Сорбоннѣ* мы посѣщали слѣдующіе курсы: 1) *Бутру* (Boutroux)—„Идея естественнаго закона въ новой философіи"; 2) *Сеай* (Séailles)—„Объ умѣ" (de l'intelligence); 3) *Ваддингтонъ* (Waddington)—„Изученіе нравственныхъ и политическихъ доктринъ Аристотеля"; 4) *Гардэръ* (Gardair)—„Философія Ѳомы Аквинскаго", 5) Практическія упражненія для кандидатовъ (подъ руководствомъ *Поля Жане*); 6) *Брошаръ* (Brochard)—„Объясненіе системы Спинозы"; 7) Чтеніе и объясненіе Аристотеля (*Ваддингтонъ*—метаф.), Цицерона (De fato—*Сеай*), *Канта* (Критика Чист. Раз.—Бутру).—*Au Collège de France*: 1) *Нуррисонъ* (Nourrisson)—„Главнѣйшія направленія въ современномъ ученіи *о душѣ*" и „чтеніе и объясненіе сочиненія Спинозы *de Deo et homine*"; 2) Шарль *Левекъ* (Lévèque)—„Изложеніе и критика доктрины Эпикура"; 3) Пьеръ *Лафитъ* (Laffite)—„Общая теорія абстрактныхъ наукъ"; 4) *Рибо* (Ribot)—„О воспріятіи".

Жане [1]),—какъ право философіи называться наукою. Ея существованія обыкновенно не отрицаютъ, но ей не позволяютъ пользоваться этимъ почетнымъ именемъ: она можетъ, говорятъ, именоваться какъ ей угодно, только не наукою. Однако, такъ ли это?

Есть прежде всего въ этомъ посягательствѣ на научность философіи одно недоразумѣніе. Что разумѣютъ подъ „наукою", когда говорятъ, что „философія не наука"? Если принимать это слово въ смыслѣ узкомъ, если разумѣть подъ наукою знаніе, основанное на экспериментѣ и числовыхъ данныхъ, тогда не только философія, но и всѣ вообще науки—историческія, и даже нѣкоторыя изъ наукъ естественныхъ, напр., физіологія, медицина и др.,—должны быть лишены права называться науками. Если, напротивъ, брать слово наука въ смыслѣ болѣе широкомъ, такъ чтобы подъ это понятіе подошли всѣ естественныя науки, тогда почему не расширить значенія слова и еще больше и не ввести въ семью наукъ такъ же и науки гуманитарныя, а вмѣстѣ съ ними и философію? Ясно, что споръ идетъ здѣсь собственно о словахъ. Но слова—много ли они значатъ? Не все-ли равно, назовемъ ли мы философію наукой, дисциплиной, изысканіемъ, упражненіемъ ума или какъ-нибудь иначе? Вѣдь она не станетъ отъ этого инымъ чѣмъ нибудь въ сравненіи съ тѣмъ, что она есть. Называя ее наукою, мы не прибавимъ достовѣрности ея содержанію, равно какъ и наоборотъ,—отнимая у ней это названіе, не уменьшимъ ея дѣйствительнаго значенія, если она таковое имѣетъ. Итакъ отъ вопроса о словахъ нужно перейдти къ вопросу о дѣйствительномъ значеніи философіи: наука она, или не наука,—не по названію, а по существу дѣла?

Первое условіе существованія науки это — существованіе предмета, который она хочетъ изучать. Астрологія не наука,

---

[1]). *Поль Жане*, къ сожалѣнію, по слабости (онъ очень старъ, хотя еще вполнѣ сохранилъ свой ясный умъ) не могъ читать объявленный имъ курсъ („нѣсколько вопросовъ изъ области современной философіи"). Онъ разъяснялъ свои взгляды при практическомъ руководствѣ кандидатовъ. Мы излагаемъ здѣсь его пониманіе философіи отчасти по его *учебнику*, отчасти-же и главнымъ образомъ—по его вступительной лекціи: „*Философія есть-ли наука*"? См. *Revue Philosophique*. 1888, vol. 25, p. 337—353.

потому что связь человѣческой судьбы съ движеніемъ свѣтилъ небесныхъ, которую она хотѣла установить, фиктивна, не есть реальный фактъ. Не въ такомъ положеніи находится философія. Можно говорить о ней, что угодно,—что она темна, гадательна, произвольна, спорна; но нельзя сказать одного,—будто бы у ней нѣтъ реальнаго предмета, нѣтъ реальныхъ преблемъ. Ея гипотезы могутъ быть иногда химеричны, но ея вопросы не химера. Спрашивать о вліяніи той или другой кометы на событія, совершающіяся на нашей землѣ, это, конечно, странно, это химера; но совсѣмъ другое дѣло спросить, напримѣръ, имѣетъ ли міръ начало, или онъ безначаленъ. Можетъ быть, этотъ вопросъ неразрѣшимъ, но это нужно выяснить, а для этого нужно пересмотрѣть его возможныя рѣшенія. И вотъ предъ нами открывается уже совершенно реальный предметъ, совершенно реальная задача,—выяснить,—разрѣшимъ, или нѣтъ вопросъ о началѣ міра. Философія должна, слѣдовательно, существовать по крайней мѣрѣ въ этомъ узкомъ объемѣ, въ этихъ узкихъ рамкахъ, т. е. какъ *наука о проблемахъ*. Способность ставить философскія проблемы есть одна изъ *существенныхъ* особенностей человѣка, отличающихъ его отъ животнаго: человѣкъ есть, такъ сказать, *animal quaestionale*. Размышлять о „началахъ“, устремлять свой взоръ за предѣлы даннаго мѣста и времени—въ безконечность, восходить отъ причины къ причинѣ, изслѣдовать тайну жизни и смерти,—къ этому способенъ одинъ только человѣкъ. Сознательная постановка этихъ вопросовъ есть признакъ умственной зрѣлости человѣка и націи. Выяснить, какіе вопросы неразрѣшимы вполнѣ, какіе разрѣшимы только отчасти, описать и раздѣлить поле вопросовъ, составить, такъ сказать, ихъ географическую карту или систематическую таблицу вопросовъ, которая бы опредѣляла методическій планъ ихъ разработки, — вотъ первая задача философіи, вотъ первый реальный ея предметъ.

Но этого мало. Философія не есть только наука о проблемахъ, такъ сказать, методическій каталогъ вопросовъ. Въ самомъ дѣлѣ, что такое проблема, вопросъ? Всякій разумно поставленный вопросъ уже заключаетъ въ себѣ въ вопросительной формѣ и отвѣтъ—извѣстное проблематически выраженное

отношеніе между субъектомъ и предикатомъ. Говоря иначе. въ вопросѣ предположительно уже дано его рѣшеніе, такъ что вопросъ есть уже гипотеза. Проблема и гипотеза въ сущности одно и то же. Когда говорятъ о проблемахъ неразрѣшимыхъ, это не значитъ, что они будто бы не допускаютъ рѣшенія, что ихъ рѣшеніе невозможно,—это значитъ только, что оно не доказано, что трудно выбрать между многими возможными рѣшеніями ея истинное. Выяснить относительное достоинство возможныхъ рѣшеній той или другой проблемы, возможныхъ гипотезъ—вотъ дальнѣйшая задача философіи. Она, слѣдовательно, можетъ быть опредѣлена теперь, какъ *наука о гипотезахъ*. Если бы въ философіи не было ничего больше, если бы она имѣла лишь этотъ гипотетическій характеръ: то и тогда она не была бы лишена научнаго значенія. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ гипотеза, т. е. вѣроятнѣйшее изъ всѣхъ возможныхъ рѣшеній того или другаго вопроса, не доставляетъ иногда вполнѣ научнаго удовлетворенія? Напримѣръ, вы присутствуете на сеансѣ какого-нибудь замѣчательнаго фокусника. Вы теряетесь въ догадкахъ и не можете объяснить себѣ, какъ онъ производитъ свои удивительные фокусы; но вы отлично знаете, что онъ не магъ и не волшебникъ. Ваша любознательность возбуждена въ высокой степени. И вдругъ вамъ предлагаютъ *вѣроятное* гипотетическое объясненіе факта,—можетъ быть истинное, а можетъ быть и ложное, но во всякомъ случаѣ возможное. Этого достаточно, чтобы удовлетворить вашу возбужденную любознательность, по крайней мѣрѣ, на время, освободить васъ отъ непріятнаго чувства, порождаемаго безплодными догадками и сомнѣніемъ. Потомъ вы быть можетъ отвергнете предложенное вамъ рѣшеніе. Но въ данный моментъ оно имѣетъ большое значеніе: успокоиваетъ умъ, наводитъ на вѣрный путь естественнаго объясненія загадочныхъ явленій. Опираясь на это гипотетическое рѣшеніе, можно затѣмъ придумать другія гипотезы и, сдѣлавъ ихъ сравнительную оцѣнку, выбрать наиболѣе удовлетворительную. Это пріемъ совершенно научный. Имъ философія можетъ пользоваться совершенно законно и дѣйствительно часто пользуется. Напримѣръ, по вопросу о началѣ міра уже въ глубокой древности были намѣчены три возможныхъ

гипотезы: гипотеза *случая*, слѣпой *необходимости* и *провидѣнія*. Онѣ разсматриваются и доселѣ, какъ возможные типы рѣшенія проблемы подъ именемъ гипотезъ *атеистической*, *пантеистической* и *теистической* (у Спенсера въ „Основныхъ Началахъ"). Если этими гипотезами дѣйствительно исчерпывается сфера возможныхъ рѣшеній вопроса, тогда можно по крайней мѣрѣ признать, что онъ поставленъ въ правильныя и вполнѣ научныя условія и въ этомъ, по отношенію къ данному вопросу, была бы, конечно, уже немалая заслуга философіи. И если бы даже при ближайшемъ разсмотрѣніи оказалось, что ни одна изъ этихъ гипотезъ не выдерживаетъ критики, то и тогда трудъ философовъ не былъ бы потраченъ напрасно: тогда были-бы по крайней мѣрѣ установлены въ данномъ отношеніи границы нашего познанія. И этотъ результатъ имѣлъ бы свою безспорную научную цѣнность.

Итакъ, философія есть прежде всего наука о проблемахъ и, такъ какъ въ постановкѣ каждой проблемы скрытно заключена рѣшающая ее гипотеза,—*наука о проблемахъ и гипотезахъ*. Но если бы содержаніе философіи слагалось только изъ перечня философскихъ проблемъ и постановки ихъ *возможныхъ* гипотезъ, тогда она не выступала бы собственно за предѣлы недостовѣрнаго: въ первомъ случаѣ *вполнѣ*—въ неопредѣленныхъ границахъ, во второмъ отчасти—въ съуженныхъ предѣлахъ. Къ счастію, дѣло обстоитъ не такъ печально. Даже и не выходя изъ только что установленнаго опредѣленія философіи, можно открыть въ ея содержаніи элементы безспорные, допускающіе строгое доказательство, истинные, фактическіе. Въ самомъ дѣлѣ, всякая, какая бы то ни была, гипотеза непремѣнно покоится на фактѣ, а иногда и цѣлый группѣ фактовъ. Гипотеза можетъ быть сомнительна, но лежащіе въ основѣ ея факты всегда достовѣрны. Такъ гипотеза предустановленной гармоніи покоится на томъ безспорномъ фактѣ, что часто кажущееся дѣйствіе и противодѣйствіе предметовъ въ сущности сводится къ простому согласію или совпаденію явленій въ нихъ. Гипотеза утилитаризма покоится на томъ фактѣ, что нашъ интересъ и долгъ часто совпадаютъ. Гипотеза конечныхъ причинъ имѣетъ въ своемъ основаніи тотъ фактъ, что органы представляютъ сход-

ство съ инструментами, искусственно приготовленными для выполненія различныхъ дѣйствій по заранѣе поставленной цѣли. Гипотеза будущей жизни опирается на фактъ несоотвѣтствія земнаго жребія людей со степенью ихъ нравственной заслуги и т. д. Словомъ, въ каждой, какую бы мы ни взяли, философской гипотезѣ, есть нѣчто устойчивое, фактическое,—нѣчто такое, что даетъ для изслѣдованія надежную точку отправленія. Съ этой стороны философіи долженъ быть усвоенъ положительный характеръ, по крайней мѣрѣ, въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ его всѣ и безспорно усвояютъ, наприм., психологіи, эстетикѣ, морали и др. сроднымъ наукамъ. И именно философія можетъ быть съ этой стороны опредѣлена, какъ *анализъ фактовъ человѣческаго сознанія или явленій человѣческаго духа.*

Далѣе, во всякихъ фактахъ заложены законы—эмпирическіе и раціональные. Конечно, эти законы не всегда могутъ быть выражены въ математическихъ формулахъ; но законы математическіе не суть законы абсолютные, которые были бы примѣнимы ко всѣмъ видамъ бытія. Въ каждой сферѣ бытія свои законы. Но какъ въ наукахъ физическихъ частные законы постепенно возводятся къ законамъ высшимъ, къ законамъ все большей и большей общности: такъ это можетъ быть и въ философіи. Присоединяя эту новую задачу къ предыдущей, мы можемъ опредѣлить теперь философію полнѣе, какъ *науку о фактахъ и законахъ* и, такъ какъ факты и законы суть истины—истины частныя, то философію можно опредѣлить еще какъ *науку о частныхъ (particulières) или частичныхъ (partielles) истинахъ.*

Но, говоря строго, частичныхъ, разрозненныхъ, никакъ не связанныхъ между собою, не имѣющихъ другъ къ другу никакого отношенія,—такихъ истинъ, собственно говоря, нѣтъ. Особенно это справедливо относительно истинъ философскихъ. Весьма трудно разрывать философскіе вопросы и пытаться изслѣдовать ихъ какъ совершенно самостоятельные и независимые другъ отъ друга. Вотъ почему нѣтъ ничего болѣе искусственнаго, какъ модныя современныя теоріи такъ называемой „независимой“ морали, психологіи,—теоріи, которыя претендуютъ

на исключительную научность, но которыя въ сущности суть лишь условное, опредѣляемое чисто внѣшними требованіями (удобствомъ) ограниченіе области изслѣдованія. Говоря иначе, во всѣхъ философскихъ проблемахъ множество предполагаетъ единство и философія стремится разыскать и установить именно это единство, для чего и образуетъ свои гипотезы, которыя принято называть системами. Въ каждой части философской системы отражается въ нѣкоторой степени и цѣлое, хотя бы само это цѣлое оставалось въ системѣ не вполнѣ опредѣленнымъ и яснымъ. Отсюда философію можно опредѣлить еще какъ *частную или фрагментарную науку о цѣломъ, о единствѣ* (la science partielle du tout, la science fragmentaire de l'unité).

Части цѣлаго, очевидно, стоятъ къ нему въ опредѣленномъ отношеніи. Онѣ существуютъ въ цѣломъ и чрезъ цѣлое. Онѣ суть, слѣдовательно, не столько отрывки, фрагменты, сколько *степени истины и ступени къ истинѣ* идеальной. Есть истины предварительныя, относительныя, образующія какъ бы низшій этажъ понятій человѣческаго духа, и есть истины завершительныя, высшія. Съ этой точки зрѣнія и самыя разногласія или, пользуясь избитымъ банальнымъ выраженіемъ, „безплодные споры", окажутся лишь различными точками зрѣнія на предметъ, изъ которыхъ каждая имѣетъ свою относительную цѣну,—опредѣленіями одного и того же предмета, одной и той же истины лишь съ различныхъ сторонъ, при чемъ каждое опредѣленіе на своемъ мѣстѣ, „въ своемъ этажѣ", будетъ имѣть свое значеніе и цѣну. Напримѣръ, по этому способу можно построить такое разсужденіе. „Инстинктъ и общій смыслъ вынуждаютъ насъ вѣрить въ существованіе тѣлъ: слѣдовательно, *есть внѣшній міръ*.—Но мы знаемъ тѣла лишь чрезъ наши ощущенія, которыя субъективны: слѣдовательно, *внѣшняго міра нѣтъ*.—Правда, но вѣдь эти субъективныя ощущенія имѣютъ объективную причину: слѣдовательно, *внѣшній міръ существуетъ*.—Конечно, но вѣдь эта объективная причина, быть можетъ, есть не что иное, какъ объективація моимъ я созданій моего собственнаго воображенія: слѣдовательно, *внѣшняго міра все-таки нѣтъ*.—Да, но вѣдь это я, которое противопо-

ставляетъ себя себѣ, не имѣя о томъ ни малѣйшаго сознанія, уже перестаетъ быть я и становится не-я (переходитъ въ не-я): слѣдовательно, въ концѣ концовъ *внѣшній міръ существуетъ*". Дальше идти некуда. Проблема о реальности внѣшняго міра здѣсь теряется въ проблемѣ о единствѣ субстанціи, переходитъ въ нее. Всѣ элементы изложеннаго разсужденія суть лишь подготовленіе къ этой перестановкѣ вопроса и въ этомъ ихъ относительное значеніе и истина. Въ другихъ случаяхъ проблема можетъ быть закончена установкой высшаго положенія, истиннаго рѣшенія, по отношенію къ которому предыдущіе члены будутъ тогда подготовительными моментами или предварительными истинами. Съ этой точки зрѣнія философія можетъ быть опредѣлена какъ *наука объ относительныхъ истинахъ или о послѣдовательномъ приближеніи къ истинѣ окончательной* (la science des vérités relatives. des approximations successives de la vérité finale).

Только что выставленное опредѣленіе выражаетъ, такъ сказать, минимумъ, въ которомъ нельзя отказать философіи, какую бы философскую школу мы не взяли. Уже этотъ минимумъ обезпечиваетъ ей существованіе. Но можно сдѣлать и еще шагъ дальше. Философію издавна опредѣляли какъ науку объ абсолютномъ. И не смотря на то, что въ настоящее время противъ этого послѣдняго понятія поднято гоненіе, изслѣдованіе абсолютнаго подъ той или другой формой,—какъ ученіе о Божествѣ. или какъ ученіе о нѣкоторой „непостижимой Силѣ", „недоступной реальности", нѣкоторомъ „неизмѣримомъ океанѣ, который непрестанно ударяетъ въ нашъ берегъ и видъ котораго, хотя мы не имѣемъ для него ни кораблей, ни парусовъ, разомъ и устрашаетъ насъ и производитъ благотворное, спасительное дѣйствіе" (Литтре),—изслѣдованіе абсолютнаго подъ той или другой формой въ сущности и теперь входитъ во всякую философію, не исключая и позитивной. Но, конечно, никто, даже крайній гегельянецъ не станетъ утверждать, какъ не говорилъ этого и самъ Гегель, будто мы можемъ имѣть объ абсолютномъ и знаніе абсолютное: мы знаемъ его всегда лишь сквозь условныя формы своего человѣческаго существованія и знанія,—можемъ его понимать отчасти, но не можемъ постиг-

нуть вполнѣ. Абсолютное для нашей мысли, по удачному сравненію Декарта, есть тоже, что гора для осязанія: мы можемъ къ ней прикасаться, но не можемъ ее охватить своими руками. Въ этомъ въ сущности согласны всѣ, самые ревностные защитники взгляда на изслѣдованіе абсолютнаго, какъ на подлинную задачу философіи (Платонъ, представители Александрійской философіи, Ѳома Аквинскій, Спиноза, Мальбраншъ и др.). Съ этой точки зрѣнія можно дать новое опредѣленіе философіи: *она есть относительная наука объ абсолютномъ* или, говоря иначе, *человѣческая наука о божественномъ*

„Такимъ образомъ,—заключаетъ свой этюдъ маститый философъ,—не смотря на нападки, которые въ настоящее время со всѣхъ сторонъ испытываетъ философія, мы не думаемъ становиться въ ряды разочарованныхъ въ ней. Мы твердо убѣждены, что духъ человѣческій не допуститъ развѣнчать себя, лишить себя своей самой благородной прерогативы,—мыслить о безконечномъ. Мы вовсе не смущаемся такъ же и усиліями новаго духа, который хочетъ ввести въ философію методъ болѣе научный и болѣе точный. Вѣдь можно стараться разглядывать яснѣе, не отказываясь поднимать взоры къ верху, откуда нисходитъ свѣтъ. Мы не отказываемся такимъ образомъ ни отъ чего, что составляетъ философію. Мы *вѣримъ* въ человѣческій разумъ и въ разумъ божественный, въ философскую свободу и въ возможность устанавливать принципы путемъ свободнымъ. Для насъ вопросъ о свободѣ мысли есть вопросъ о спиритуализмѣ. Если мысль должна быть свободна, то это потому, что она священна. Если-бы она была случайнымъ феноменомъ матеріи, почему она имѣла бы высшую цѣну, чѣмъ всякій другій феноменъ—золото, или удовольствіе? По какому праву вы считаете свой духъ связаннымъ, несвободнымъ, и въ тоже время требуете для своей мысли неограниченнаго, безконтрольнаго господства? Свобода мысли и достоинство человѣческаго духа суть два нераздѣльныхъ понятія. Отсюда новое и послѣднее опредѣленіе философіи: *она есть наука о свободномъ духѣ и свободная наука о духѣ*“.

Только что установленное понятіе о философіи Поль Жане ближе раскрываетъ въ своемъ „Учебникѣ“. Здѣсь точкой от-

правленія для него служитъ традиціонное пониманіе философіи. Что такое, по обычному понятію, философія, философъ? Философъ,—таково обычное, традиціонное представленіе о немъ,—это *мудрецъ*, мужественно встрѣчающій всѣ обстоятельства жизни, *свободно изслѣдующій* всѣ вопросы и явленія, *много размышляющій* о нихъ и такимъ образомъ устанавливающій на все высшую точку зрѣнія, все разсматривающій съ точки зрѣнія *послѣднихъ принциповъ*. Отсюда, философія есть *мудрость, основанная на принципахъ, пріобрѣтаемыхъ путемъ свободнаго размышленія* Точкою отправленія и опоры для философовъ, какъ показываетъ исторія философіи, всегда служило *познаніе самого себя* и въ себѣ—общечеловѣческой духовной природы. Вотъ почему, психологическія науки издавна считаются по преимуществу науками философскими. Съ другой стороны, цѣль философскихъ изысканій, первые принципы, какъ показываетъ таже исторія, обыкновенно понималась конкретно, какъ *познаніе Первовиновника всего, Бога* (Аристотель, схоластики). Отсюда выработался извѣстный, очень вѣрный и опредѣленный взглядъ на философію, какъ на *познаніе Бога и самого себя* (Боссюэ). Если теперь мы соединимъ это послѣднее пониманіе философіи съ традиціоннымъ, указаннымъ раньше, то увидимъ, что они вполнѣ соотвѣтствуютъ другъ другу и другъ друга дополняютъ. Въ самомъ дѣлѣ, необходимое условіе *мудрости* это—*познаніе самого себя*; *принципы,* въ знаніи которыхъ полагается мудрость, въ своемъ послѣднемъ основаніи сводятся къ *Богу*; наконецъ, путь къ пріобрѣтенію мудрости,—*свободное изслѣдованіе и размышленіе*,— служа необходимымъ условіемъ для развитія всѣхъ наукъ, тѣмъ болѣе неизбѣженъ для философіи, какъ высшей, важнѣйшей науки, какъ науки наукъ [1]).

b.

Тогда какъ Поль Жане раскрываетъ понятіе о философіи прямо, положительно, тематически, *Олэ Ляпрюнъ* приходитъ къ установкѣ его путемъ косвеннымъ—путемъ отграниченія фило-

[1]) Traité élémentaire de Philosophie à l'usage des classes par *Paul Janet*, Paris, 1889. pp. 1—10.

софіи отъ смежныхъ сферъ: чисто научной (отъ спеціальныхъ наукъ), художественной, нравственной и религіозной и лишь такимъ путемъ устанавливаетъ понятіе о философіи, которое въ сущности совпадаетъ съ изложеннымъ нами понятіемъ Поля Жане, хотя выражено въ иныхъ нѣсколько терминахъ и очерчено съ иныхъ сторонъ [1]).

Точкой отправленія для Олэ-Ляпрюна служитъ распространенный современный взглядъ на философію, какъ на особую форму поэтическаго творчества. Въ этомъ взглядѣ,—разсуждаетъ названный мыслитель,—есть доля истины: въ высокихъ поэтическихъ произведеніяхъ заложены глубокія философскія идеи, равно какъ и наоборотъ—глубокомысленныя системы всегда запечатлѣны нѣкоторымъ поэтическимъ характеромъ (Платонъ, Фихте, отчасти Лейбницъ, Декартъ, Паскаль и др.). Но изъ этого, правильнаго въ своемъ существѣ, сближенія философіи съ поэзіею въ настоящее время дѣлаютъ ложный практическій выводъ,—начинаютъ смотрѣть на философію только какъ на игру поэтически настроеннаго воображенія: отсюда легкость въ работѣ большинства современныхъ философовъ, пренебрежительное отношеніе ко всякимъ серьезнымъ философскимъ штудіямъ, диллентантизмъ, жажда новизны и парадоксовъ, это—крайность и большая ошибка. Забываютъ, что, при своемъ безспорномъ сходствѣ съ поэзіею, философія, однако, отъ нея глубоко отличается [2]). Въ чемъ это отличіе?

Во-первыхъ, всякій, кто приступаетъ къ философіи, непремѣнно хочетъ чрезъ нее что нибудь *узнать*. Находитъ это стремленіе въ философіи свое удовлетвореніе или нѣтъ — это вопросъ другой. Но оно несомнѣнно существуетъ и въ этомъ первое отличіе философіи отъ поэзіи: *философія раждается изъ жажды знанія*. Но что означаетъ познавать? Что такое позна-

---

[1]) Мы излагаемъ взгляды *Олэ-Ляпрюна* по его книгѣ: La Philosophie et le temps présent (Paris, 1890). Книга немного растянута (и потому довольно объемиста—375 стр.); но она содержитъ въ себѣ много тонкихъ разъясненій и содержательныхъ намековъ и указаній, написана превосходнымъ, чисто ораторскимъ стилемъ и,—что для насъ въ данномъ случаѣ важнѣе всего,—служитъ вѣрнымъ и рельефнымъ выраженіемъ современной французской философіи *фидеизма*.

[2]) P.p. 1—52.

ніе? Познавать прежде всего *не значитъ* изобрѣтать, мечтать или грезить, предполагать, гадать, творить какъ нибудь. Всякое познаніе предполагаетъ два элемента: нѣчто *данное* и наше усиліе овладѣть этимъ даннымъ, понять его. Итакъ, *пониманіе*—вотъ вторая черта, характеризующая философію: между поэтомъ и философомъ навсегда останется то коренное различіе, что послѣдній всегда будетъ стремиться дать нѣкоторое объясненіе или истолкованіе, понять данное, тогда какъ первый погружается въ свободное, ничѣмъ даннымъ не связанное творчество (?). Отсюда далѣе, *методичность* философіи и ея *доказательность*. Мысль философа не такъ свободна, какъ мысль поэта или художника. Она подчинена тѣмъ-же законамъ, какъ и мысль ученаго. Какъ и эта послѣдняя, она не хочетъ вращаться въ мірѣ воображенія: она хочетъ жить въ мірѣ реальномъ и овладѣть имъ. Равнымъ образомъ и другихъ она хочетъ не изумить, не очаровать, не растрогать, какъ созданіе поэта, но—убѣдить, убѣдить силою доказательствъ. Итакъ, *философъ, какъ и ученый, хочетъ познать, понять, истолковать себѣ и другимъ дѣйствительность* и въ этомъ его отличіе отъ поэта, который хочетъ творить, чтобы очаровывать. Говоря иначе, философъ, какъ ученый, стремится къ *истинѣ* и философія имѣетъ значеніе лишь постольку, поскольку ее находитъ [1]).

Но теперь спрашивается: насколько основательно это притязаніе философіи на равноправность съ наукою,—на доказательность и общеубѣдительность? Вѣдь философскія концепціи,—какъ это признаютъ и сами философы,—не имѣютъ ни строго математическаго, ни экспериментальнаго характера, а слѣдовательно и не могутъ быть поставлены въ рядъ съ науками точными! Математика и физика—вотъ наука,—вотъ ея истинный типъ! Вѣдь извѣстно,—такъ обыкновенно возражаютъ теперь противъ научности философіи,—извѣстно, что нервъ всякой истинной науки есть *научный детерминизмъ*: научно лишь то, что̀ строго опредѣлено (детерминовано), имѣетъ совершенно точный смыслъ,—что̀, будучи слѣдствіемъ своего антецедента, имѣетъ въ немъ свою достаточную и необходимую при-

---

[1]) P. p. 53—63.

чину, съ которою связано твердымъ закономъ, дающимъ возможность не только понять, но и предсказать, предвидѣть тотъ или другой феноменъ (явленіе). Однако, такъ ли серьезно это возраженіе противъ научности философіи, какъ кажется съ перваго взгляда? Отнюдь нѣтъ. Здѣсь возникаютъ два вопроса: во-первыхъ, дѣйствительно ли совершенно очевидно или твердо доказано, что научный детерминизмъ и наука одно и тоже? во-вторыхъ, дѣйствительно ли всѣ явленія и событія въ мірѣ связаны исключительно по закону причинности?—Что касается, прежде всего, перваго изъ этихъ вопросовъ, то многими даже и изъ представителей точнаго знанія, особенно наиболѣе выдающимися, признано, что научный детерминизмъ не исчерпываетъ всей области достовѣрнаго знанія, что должны быть иные научные пріемы, съ помощію которыхъ наше знаніе могло бы проникать наиболѣе глубокія тайны бытія и вскрывать его наиболѣе существенныя и цѣнныя стороны. Строго причинная связь есть, такъ сказать, лишь средина цѣпи, оба конца которой отъ насъ уходятъ въ невѣдомую даль. Зная хорошо средину цѣпи и держась за нее, мы можемъ, конечно, прослѣдить и тѣ пространства, куда уходятъ ея концы; но здѣсь уже можетъ не оказаться той строгой связи, которую представляетъ знакомый и извѣстный намъ міръ явленій. Такимъ образомъ, между научнымъ *детерминизмомъ* и наукою, научнымъ *знаніемъ*, нѣтъ полнаго равенства: идея науки, научнаго знанія не покрывается идеею научнаго детерминизма.—Подобнымъ же образомъ и на второй изъ вышепоставленныхъ вопросовъ нужно отвѣтить отрицательно. Природа вещей такова, что она не можетъ быть всецѣло выражена въ положеніяхъ, связанныхъ по правиламъ научнаго детерминизма или внѣшней причинности. Попытка уловить и заключить ее въ эти сухія формулы давала бы намъ вмѣсто самой дѣйствительности лишь ея искаженную тѣнь. И прежде всего отъ научнаго детерминизма рѣшительно ускользаетъ все индивидуальное, личное, свободное, моральное, о существованіи чего однако мы знаемъ всего достовѣрнѣе, по непосредственному внутреннему опыту. Въ этой области, т. е. между фактами индивидуальной и личной жизни существуютъ иныя связи, отличныя отъ связей по закону внѣш-

ней причинности. Здѣсь *причинность внутренняя*. Нѣчто подобное, нѣкоторую активность, дѣйствующую по внутреннимъ законамъ, мы должны признать (и дѣйствительно признаютъ наиболѣе послѣдовательные и глубокомысленные ученые) и въ сновѣ всего міра, всей феноменальной дѣйствительности. Детерминизмъ не мыслимъ безъ чего-либо детерминирующаго, опредѣляющаго весь этотъ поверхностный механизмъ сущаго, который составляетъ область точнаго, положительно-научнаго знанія и который служитъ лишь какъ бы формою, оболочкою заложенной въ основѣ міра активности,—лишь языкомъ, который дѣлаетъ ее для насъ понятною, переводитъ намъ. —Такимъ образомъ, научнымъ детерминизмомъ или,—что тоже,—положительною, точною наукою не исчерпывается вся сфера научнаго знанія. Отожествлять *науку* съ *положительною* наукою значитъ брать за единственно возможный типъ науки одну изъ ея многочисленныхъ формъ. А если такъ, то не найдется ли въ ряду этихъ наукъ мѣста и для философіи? Говоря иначе, философія не входитъ ли въ составъ науки, взятой въ болѣе широкомъ смыслѣ, безъ условнаго и произвольнаго ограниченія ея области наукою такъ называемою положительною? На этотъ вопросъ долженъ быть данъ отвѣтъ утвердительный: *„между наукою и философіей нѣтъ ничего несовмѣстимаго“* [1]).

Конечно, всякая наука требуетъ строгой опредѣленности и точности. Это—conditio sine qua non науки. Но точность бываетъ различнаго рода. Есть точность математическая или абстрактно-логическая, когда содержаніе мысли вполнѣ покрывается ея формою, и есть точность художественная, когда форма выражаетъ содержаніе лишь отчасти, когда содержаніе мысли, вслѣдствіе ея чрезвычайнаго богатства, не умѣщается въ формулѣ, хотя эта послѣдняя все-таки весьма опредѣленно *указываетъ* на свое содержаніе, на тотъ, а не иной предметъ (примѣръ—языкъ басенъ). Между этими крайностями есть средина—языкъ философіи и наукъ гуманитарныхъ, который, хотя и не выражаетъ во всей полнотѣ глубину идей, однако ставитъ мысль въ совершенно опредѣленныя условія и границы, дающія ей

---

[1]) P. p. 65—92.

возможность отчасти, приблизительно, *символически* постигать глубочайшія основы дѣйствительности. Логической строгости и точности не исключаютъ и живые интуитивные процессы философской мысли, направленной на уясненія той свободной активности, которая заложена въ основѣ міра, какъ подвижная гибкость членовъ нашего тѣла не исключаетъ граціозной правильности и прямоты стана. Живую конкретную и сложную реальность нельзя, конечно, умѣстить въ строгія формулы, но ее можно опредѣлить. Эти опредѣленія имѣютъ то важное значеніе, что не даютъ уму, когда онъ мыслитъ объ извѣстныхъ предметахъ, блуждать туда и сюда и такимъ образомъ уберегаютъ его отъ возможныхъ ошибокъ. Получаются по крайней мѣрѣ идеи, которыя такими опредѣленіями уже заранѣе осуждаются, гипотезы и пріемы мысли, которые заранѣе признаются ненадежными. Въ ряду такихъ опредѣленій, которыя суть какъ бы различные аспекты или различныя точки зрѣнія на одинъ и тотъ же предметъ, мы можемъ устанавливать о немъ понятія, которыя будутъ все болѣе и болѣе *приближаться* къ его истинной сущности [1]).

Но хотя, такимъ образомъ, нѣтъ достаточныхъ основаній отрицать у философіи право на общенаучное значеніе, однако, уже и въ виду сказаннаго, все же нужно признать, что это— *наука своеобразная,* непохожая на другія (la philosophie n'est pas une science comme une autre). На твореніяхъ философовъ, вслѣдствіе бо́льшей жизненности ихъ вопросовъ, всегда лежитъ печать индивидуальности. Вотъ почему философія стоитъ ближе къ литературѣ, чѣмъ къ точнымъ наукамъ: у каждаго философа, какъ и у литератора, есть свой стиль, свое направленіе, „душа“. Самою характерною особенностію философіи служитъ то, что въ ней чисто научное стремленіе къ знанію встрѣчается съ чисто литераторскимъ, художническимъ стремленіемъ къ *воссозданію* дѣйствительности. Вотъ почему въ философіи такое разнообразіе. Вотъ почему у каждаго философа свой „опытъ“, своя доктрина. Исходя изъ цѣльной души, а не изъ одного только ума, нося на себѣ отпечатокъ индивидуальности своего

---

[1]) P.p 93—119.

творца, философская концепція оживаетъ снова лишь въ душѣ того, кто имѣетъ сродство съ нею. „И вотъ на что,—говоритъ Олэ Ляпрюнъ,—нужно обратить особенное вниманіе: философская доктрина не отпечатлѣвается въ умѣ механически и не остается въ немъ инертною. Она заставляетъ себя принять и, будучи принята, служитъ живымъ импульсомъ мысли. Вѣдь *мысль есть дѣйствіе, какъ бы умственная самоподвижность.* Вотъ почему доктрина, разъ принятая, удерживается не иначе, какъ въ томъ случаѣ, если возбужденная, приведенная ею въ движеніе мысль не прекращаетъ своей работы, направленной на постиженіе этой доктрины въ ея наиболѣе глубокихъ основаніяхъ. Въ противномъ случаѣ останется лишь буква доктрины, но душа и смыслъ исчезнутъ. Положеніе чистой науки входитъ въ нашъ умъ въ формѣ совершенно готовой. Напротивъ, положеніе философское, хотя бы оно даже было совершенно догматично, всегда является какъ живое внушеніе (suggestive), которое заставляетъ о себѣ мыслить. Она полна живыхъ зародышей, возбуждающихъ намековъ, и умъ, который не носитъ въ самомъ себѣ сродныхъ началъ, неспособенъ воспринять ее: кто не живетъ самъ, тому прикосновеніе жизни не сообщаетъ ничего“ [1]). Такое отношеніе философской мысли къ своему предмету и есть такъ называемая *спекуляція* (букв.—обозрѣніе съ верху, съ высоты), совмѣщающая въ себѣ разомъ возвышенность, искренность и смѣлость *созерцанія* съ точностью *научной теоріи*. Итакъ, „ничто не препятствуетъ философіи быть наукою; но такъ какъ она прежде всего есть доктрина, опытъ, спекуляція, то она *есть наука не въ томъ смыслѣ, какъ другія*“ [2]). Но въ чемъ именно состоитъ эта своеобразность?

Философія, въ отличіе отъ науки, какъ видно уже и изъ предыдущаго, представляется чѣмъ-то сложнымъ: она имѣетъ сходство и съ наукою и съ искусствомъ. Смотря по тому, какой изъ этихъ элементовъ въ каждомъ данномъ случаѣ преобладаетъ, она получаетъ различный характеръ, начиная отъ строго научнаго и совершенно опредѣленнаго и трезваго и кончая

---

[1]) P. 134.
[2]) P. 139.

тою полумистическою и восторженною формою, когда философъ болѣе пророчествуетъ, прорицаетъ, чѣмъ трезво разсуждаетъ и доказываетъ, какъ человѣкъ, посвященный въ сокровенныя тайны природы и внимающій глаголамъ неизрѣченнымъ, охваченный высокимъ поэтическимъ энтузіазмомъ. Но если такъ, если проявленія философской мысли столь разнообразны, то спрашивается, что уполномочиваетъ подводить ихъ подъ одно понятіе,—понятіе философіи?—Уполномочиваетъ *цѣль*, которую преслѣдуютъ философы и которая сообщаетъ ихъ твореніямъ *универсальный* характеръ и вмѣстѣ глубокій *общечеловѣческій* интересъ. „Всякая наука, въ которой критика проникаетъ разомъ до корня вещей, всякая наука, въ которой объясненіе по самому свойству предмета имѣетъ универсальное значеніе (каковы, напр., логика, психологія, мораль, эстетика), всякая наука, въ которой проблемы и ихъ рѣшеніе, вопросы и отвѣты, изысканія и результаты имѣютъ интересъ универсальный, общечеловѣческій,—всякая наука, которая сама отъ себя, сама по себѣ и въ самой себѣ (d'elle-même, en elle-même et par elle-même) обладаетъ такими чертами,—всякая такая наука есть наука въ собственномъ смыслѣ философская. Заниматься *такою* наукою не значитъ быть просто ученымъ, это значитъ прежде всего быть *мыслителемъ*. Мыслитель, идущій въ своихъ изысканіяхъ послѣдовательно, правильно, методично, и есть философъ. Я называю мыслителемъ,—разъясняетъ Олэ-Ляпрюнъ свою мысль далѣе,—такого человѣка, который чувствуетъ, что по поводу того или другаго предмета или явленія, въ его умѣ рождается любознательность, которой не удовлетворятъ ни чувства, ни какіе-либо искусственные инструменты, придуманные для изощренія ихъ, ни слово человѣческое, какъ такое (со стороны своего прямаго смысла), ни какіе-бы то ни было документы, ни архивы, ни книги, ни что-либо подобное. Только *мышленіе* и лишь оно одно можетъ удовлетворить эту любознательность. *Мыслить же значитъ находиться какъ бы одинъ на одинъ съ предметомъ*,—разсматривать его, изслѣдовать, пытаться проникнуть до его глубочайшихъ основаній, опредѣляя по самому себѣ, что̀ такое предметъ и какова его подлинная цѣнность. Платонъ замѣчательно мѣтко выразилъ этотъ характеръ мышленія, когда сказалъ, что мыс-

лить значитъ *схватывать самый предметъ. узнавать то, что онъ есть, непосредственно самою душою*“ Мыслить значитъ углубляться въ самого себя, чтобы въ себѣ самомъ видѣть и слышать истину, т. е. то, что подлинно есть,—„проникать своею мыслію въ самое основаніе вещей“ [1]).

Само собою понятно, что для того, чтобы заговорить рѣчью, имѣющей универсальный интересъ и общечеловѣческое значеніе, философъ долженъ терпѣливо пройдти долгую и трудную школу подготовительныхъ штудій. Онъ долженъ прежде всего ознакомиться съ логикой, этой „универсальной пропедевтикой.“— уяснить общелогическія формы сущаго. Долженъ, во-вторыхъ, ознакомиться съ современнымъ уровнемъ положительно-научнаго знанія и, подвергнувъ его критическому анализу, сдѣлать затѣмъ, на основаніи этого анализа, синтезъ его состоятельныхъ элементовъ. Долженъ, въ-третьихъ, изслѣдовать руководящія научныя идеи своей эпохи (напр., современный философъ долженъ критически оцѣнить модную современную идею *эволюціи*, принципъ *агностицизма* и т. д.). Наконецъ, сверхъ этихъ теоретическихъ штудій, философъ долженъ еще пройти практическую школу,—школу жизни, такъ какъ въ философію многое вносится изъ того, что переживается лишь личнымъ внутреннимъ опытомъ,—къ философіи наукъ должна такимъ образомъ присоединиться *философія жизни*. Всѣ эти теоретическія и практическія штудіи могутъ быть названы пролегоменами философіи и, не смотря на то, что въ нихъ остаются пробѣлы, *desiderata*, они все-таки могутъ быть организованы въ науку: ихъ *методически* добытые результаты могутъ быть организованы въ одну, точно и опредѣленно выраженную систему мысли, построенную въ виду одной *цѣли*, а этими именно чертами и характеризуется наука [2]).

Отъ этихъ *подготовительныхъ* философскихъ наукъ или философскихъ *пролегоменъ* слѣдуетъ, далѣе, отличать философію въ собственномъ смыслѣ, метафизику. Всякая наука, не исключая и подготовительныхъ „философскихъ“ (каковы психологія, логи-

---

[1]) P.p. 161—3.
[2]) P.p 166—202.

ка, мораль, эстетика), можетъ или держаться конкретной области фактовъ и ихъ ближайшихъ законовъ, или проникать въ ихъ болѣе глубокія основанія и пытаться объяснять ихъ причинами *высшими*. Въ первомъ случаѣ, даже и такъ называемыя философскія науки остаются спеціальными науками, наряду со всѣми прочими; въ послѣднемъ *всѣ науки становятся метафизическими* (?). „Метафизика *повсюду*, гдѣ есть *изслѣдованіе* первыхъ идей, существеннаго характера *бытія, какъ именно бытія*: наука ограничивается явленіями и ихъ законами,— изслѣдованіемъ бывающаго, становящагося; *метафизика же или философія первая или, короче, философія* (?), если за этимъ словомъ усвоить всю его силу и всю полноту его значенія, есть изслѣдованіе не становящагося, но сущаго (considération non plus du paraître, mais de l'être [1]). Словомъ, тайна бытія, какъ бытія,—вотъ что хочетъ уяснить философъ". Но есть ли у философа средства разгадать эту тайну? Есть. Есть въ ряду идей и фактовъ, подлежащихъ нашему изслѣдованію, одинъ, особенно твердый, единственно непоколебимый—фактъ въ собственномъ смыслѣ: это наше дѣйствіе. Явленіе,—внѣшнее явленіе,—не фактъ. Оно лишь поверхность, видимость, простой переводъ вовнѣ скрытой внутренней энергіи, активности—„чего то такого, что въ основѣ каждаго существа даетъ толчокъ серіи движеній, служащихъ его явленіемъ". Это *нѣчто*, составляющее основу нашего бытія, внутренно намъ извѣстно, какъ актъ,— не вообще актъ, но какъ этотъ опредѣленный актъ, это опредѣленное мое дѣйствіе, въ которомъ даны въ конкретномъ единствѣ жизнь, чувство, мысль и воля. По себѣ мы истолковываемъ и все другое,— весь универсъ, все бытіе. Но если такъ, то *метафизика въ концѣ концевъ основывается на опытѣ*, на экспериментѣ, на опытномъ изученіи проявленій активности, составляющей основаніе нашего бытія и такимъ образомъ, несмотря на то, что она касается самыхъ глубочайшихъ основъ бытія, она по своимъ пріемамъ оказывается вполнѣ сходною съ наукою, вполнѣ научною. И именно, анализъ идей дѣлаетъ ее сродною математикѣ, а анализъ фактовъ—наукамъ положи-

[1]) P. 204.

тельнымъ. Вотъ почему метафизическія основоположенія. теоріи и гипотезы могутъ и должны имѣть *общеобязательное* значеніе. Они утверждаются на такихъ основаніяхъ, которыя всякій можетъ понять, провѣрить и принять. Вотъ почему, далѣе, вопреки распространенному взгляду, метафизика вовсе не есть творчество, не есть пѣснь, которую поетъ философъ, такъ сказать, лишь про самого себя, которою очаровывается лишь самъ, не обращая вниманія на слушателей, не ожидая отъ нихъ ни одобренія, ни симпатіи. Вотъ почему она не есть, какъ любятъ говорить нынѣ, и зданіе—красивое, но въ которомъ будто-бы тщетно пытались бы укрыться желающіе. Нѣтъ, это не произвольная, фантастическая поэма, но рѣчь, написанная подъ диктантъ самой природы, и доступная объективному изслѣдованію не менѣе, чѣмъ всякое другое научное изслѣдованіе. Это, пожалуй, зданіе, но зданіе, въ прочности котораго можетъ убѣдиться каждый, изслѣдуя его фундаментъ и характеръ постройки. Твореніе философа всегда находитъ въ сознаніи другаго или свое признаніе или опроверженіе, всегда допускаетъ провѣрку, хотя и своеобразную,—болѣе сложную, чѣмъ фактическая и чисто логическая провѣрка выводовъ другихъ наукъ.

Итакъ, метафизика (философія) есть наука,—хотя не въ томъ, какъ уже было сказано, смыслѣ, какъ всѣ другія науки, но за то въ смыслѣ высшемъ и лучшемъ. Есть три области изслѣдованія: дѣйствительность феноменальная, которую признаетъ общій смыслъ, т. е. міръ явленій; область абстракцій—ясная и прозрачная, но холодная и мертвая; наконецъ, дѣйствительность метафизическая, т. е. область реальности не поверхностной. но скрытой, умопостигаемой,—*область бытія, какъ именно бытія,* изслѣдуя которую. возвышаясь въ этомъ изслѣдованіи со ступени на ступень, мы, наконецъ, достигаемъ бытія верховнаго, абсолютнаго, единаго Источника бытія. Здѣсь вѣнецъ метафизическихъ изысканій, высшая область философіи—этой науки по преимуществу, которую, такъ какъ она изслѣдуетъ послѣдніе принципы всего сущаго, можно называть такъ же, какъ и называли, наукою наукъ [1]).

---

[1]) Р.р. 203—230.

Изслѣдуя высшія основанія бытія, стремясь къ познанію верховнаго Источника всего сущаго, Бога, философско-метафизическія изысканія требуютъ отъ философа особенно возвышенной настроенности и въ этомъ новое отличіе философіи отъ чистой науки. Въ самомъ дѣлѣ, метафизическое, т. е. универсальное и основное истолкованіе вещей было бы невозможно, если бы заложенная въ основѣ міра активность, міроздиждительная Воля оставалась для философа внѣшнею, закрытою, если бы онъ не имѣлъ способности и стремленія проникать въ эту скрытую міровую жизнь, пріобщаться ей, жить вмѣстѣ съ нею и въ ней, если бы,—говоря иначе,—онъ не зналъ непосредственно *истинной жизни*, если бы не имѣлъ истинной, т. е. *нравственной воли*. Отсюда становится понятною для философа важность нравственной настроенности,—тотъ своеобразный характеръ философскаго знанія, по которому оно есть не только чисто научное знаніе и не только искусство, но и *практика*. „Отдающійся философіи,—такъ разъясняетъ свою мысль Олэ Ляпрюнъ,—долженъ имѣть добрую волю, т. е. желать, чтобы абсолютное благо существовало; чтобы все, имѣющее право на вниманіе, на уваженіе, все заслуживающее любви,—и въ дѣйствительности встрѣчало вниманіе, уваженіе и любовь. И это какъ въ себѣ, такъ и повсюду около себя, т. е. философъ долженъ желать всего этого *практически*, рѣшиться во всѣхъ случаяхъ предпочитать лучшее худшему,—отстаивать истину, правду, долгъ, все, что предписываетъ или одобряетъ здравый разумъ, все, чего требуетъ или что одобряетъ совѣсть. Безъ этого философія, философствованіе невозможно. Въ самомъ дѣлѣ, бываютъ случаи, когда можно вовсе не замѣтить того, что есть, если нѣтъ желанія, предрасположенія желать, чтобы то, что есть, было. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ согласіе даютъ лишь тогда, когда есть предварительная искренняя рѣшимость дать его“ [1]). Особенно это имѣетъ мѣсто въ случаяхъ такъ называемой *нравственной очевидности*, т. е. когда приходится рѣшать спеціально нравственные вопросы: здѣсь недостаточно уже ни

[1]) P.p. 260—1.

видѣнія, ни знанія,—здѣсь нужна нравственная рѣшимость и настроенность. Отсюда важное значеніе нравственности для философіи: она не часть философіи, но ея душа, направляющій и движущій принципъ. „Въ высшихъ областяхъ мысли нельзя имѣть компетентности,—говоритъ нашъ мыслитель,—безъ нравственной жизни, помимо доброй воли. Отсюда *къ числу правилъ для руководства ума метафизикъ долженъ присоединить правила для руководства воли:* твердая рѣшимость желать и исполнять все, признанное за истину, должна быть первымъ членомъ его метода“ [1]).

Если же такъ, если въ философіи, рядомъ съ моментомъ чисто интеллектуальнымъ, получаетъ значеніе и моментъ моральный, то при философствованіи получаетъ особенное значеніе *вѣра,* т. е. нѣкоторый своеобразный, разомъ и интеллектуальный и моральный психическій феноменъ, непосредственное чувствованіе истинности („чувствованіе безъ интуиціи„—sentiment sans intuition [2]), нѣкоторый душевный актъ непосредственнаго воспріятія завѣренія истины какъ бы отъ самого Первовиновника природы и духа. Вѣра, и именно, въ отличіе отъ религіозной, вѣра, такъ сказать, *метафизическая* составляетъ самую сущность философіи. Она проявляется особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда „предметъ отчасти отъ насъ сокрытъ и когда, однако, о немъ утверждаютъ больше, чѣмъ извѣстно, больше, чѣмъ уполномачиваетъ знаніе“ [3]). Олэ-Лянрюнъ разъясняетъ роль вѣры въ философіи удачнымъ сравненіемъ. Я знаю другаго человѣка, — знаю по массѣ тѣхъ знаковъ, когорые переводятъ мнѣ его внутреннюю жизнь,—его мысль, чувство, его желанія. Путемъ естественнаго и легкаго умозаключенія я восхожу въ данномъ случаѣ отъ проявленій жизни въ тѣлодвиженіяхъ и дѣйствіяхъ къ ихъ внутренней причинѣ. Но все-ли это? На основаніи проявленій я здѣсь заключаю *о бытіи.* Души другаго человѣка я не вижу. Я ее чувствую и *кое-что* о ней знаю—непрямо, косвенно. Но я,

---

[1]) P.p 265—6.
[2]) P. 274.
[3]) P 276.

не смотря на это, *смѣло утверждаю ея реальность:* я вѣрю, что мой ближній не фантомъ, не феноменъ, не идея, а человѣкъ, дѣйствительный, реально присутствующій — „вотъ здѣсь“. И если далѣе я утверждаю, напр., что этотъ мнѣ извѣстный человѣкъ есть человѣкъ честный, сердечный, откуда я получаю эту увѣренность? Опять таки я сужу по проявленіямъ — по манерѣ говорить и дѣйствовать, по отношенію къ дѣлу и т. д. Однако, если бы я въ данномъ случаѣ основывался лишь на одномъ косвенномъ знаніи, на однихъ своихъ заключеніяхъ отъ проявленій,—не оставалось ли бы тогда мѣста для сомнѣнія? Вѣдь бываютъ же въ жизни человѣка и иныя противоположныя проявленія: отчего же они не колеблютъ и не измѣняютъ моего сужденія о честности и сердечности человѣка? Дѣло въ томъ, что *въ подобныхъ случаяхъ возможное въ глазахъ резонирующаго разсудка оказывается невозможнымъ въ глазахъ сердца: я увѣренъ* въ честности и сердечности человѣка и потому всякое исключеніе въ проявленіяхъ истолковываю въ его пользу. Тутъ говоритъ весь человѣкъ, а не одно его мышленіе. Здѣсь имѣетъ мѣсто какъ бы соприкосновеніе съ душею другаго человѣка, когда человѣкъ пожимаетъ руку другаго, пожимаетъ такъ, что это рукопожатіе какимъ то непостижимымъ и удивительнымъ образомъ является какъ бы сокращеннымъ выраженіемъ и уваженія, и преданности, и довѣрія разомъ,- тогда въ одномъ этомъ рукопожатіи открывается вся душа, со всѣми ея свойствами и чертами, какъ завершенное цѣлое. „Я не знаю,— говоритъ Олэ-Ляпрюнъ, ничего, чтобы могло лучше выяснить роль вѣры въ первой философіи или метафизикѣ“ [1]). Метафизическая основа сущаго *трансцедентна*: о ней мы можемъ заключать по ея проявленіямъ, но полнаго *знанія* о ней не имѣемъ и имѣть не можемъ. О ней все говоритъ, но ничто не можетъ сказать, что̀ такое она собственно по своей природѣ. Но чего не говоритъ знаніе, то *договариваетъ вѣра,*— свободное и глубокое моральное движеніе благородной души къ предмету, который вдохновляетъ, мотивируетъ, оправдываетъ, поддерживаетъ это движеніе къ себѣ. Въ этой мета-

[1]) P p. 281—5.

физической вѣрѣ, какъ сказано, одно изъ существенныхъ отличій философіи отъ чистой науки. Однако, и присутствіе въ философіи этого дополнительнаго элемента, точно такъ-же, какъ присутствіе въ ней элемента творческаго, художническаго, не отнимаетъ у ней права на объективное, общенаучное значеніе. Вѣдь это, по основѣ своей религіозное стремленіе, присуще *всѣмъ*, хотя и не въ одинаковой степени, а слѣдовательно, основанныя на этомъ всеобщемъ свойствѣ и стремленіи, метафизическія построенія могутъ имѣть универсальное, общечеловѣческое значеніе.

Итакъ, философія есть наука, хотя наука своеобразная, sui generis: будучи опредѣленнымъ и строго научнымъ знаніемъ, она въ тоже время обладаетъ чертами и искусства, и морали, и религіи. Вслѣдствіе такого ея характера, въ ней, конечно, болѣе, чѣмъ во всякой другой области знанія, возможны разногласія и споры. Но есть, однако, какъ мы уже видѣли, и въ ней твердые, опорные пункты, на которыхъ возможно соглашеніе. И если-бы въ философскихъ спорахъ всегда было достаточно *внимательности* къ предмету спора, достаточно *искренности и серьезности*, тогда эти твердыя, опорныя точки философіи были бы всѣми признаны. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь въ каждомъ отдѣльномъ, частномъ, носящемъ на себѣ отпечатокъ среды и своего времени, человѣкѣ есть *человѣкъ вообще*, т. е. человѣческая природа, разумъ, совѣсть, а слѣдовательно, и въ философіи, глубже подвижнаго и измѣнчиваго элемента, непремѣнно долженъ оказаться элементъ постоянный, какъ плодъ этихъ общихъ родовыхъ свойствъ. Здѣсь и заложенъ принципъ устойчивости и единства,—твердый опорный полюсъ философіи. Около этого зерна сформировываются затѣмъ гипотезы, болѣе или менѣе вѣроятныя, смотря по тому, насколько тѣсна ихъ связь съ этимъ неподвижнымъ опорнымъ пунктомъ мысли. Такимъ образомъ, есть и средство, средство надежное, измѣрять степень вѣроятности философской теоріи и нельзя уже сказать, что въ философіи будто бы все подвижно, измѣнчиво и спорно. И если-бы оказался человѣкъ, живущій жизнью полною, правильною, безъ недостатковъ и излишествъ, который бы, размышляя о

предметахъ и вопросахъ философскаго характера, располагалъ всѣми нравственными и интеллектуальными рессурсами своей неискаженной природы, то развѣ такой человѣкъ не могъ бы постигнуть, глубоко постигнуть то, что есть, подлинную дѣйствительность, и развѣ онъ не образовалъ бы вполнѣ вѣрную и живую идею о самомъ себѣ, о человѣкѣ вообще, объ универсѣ и Богѣ? Будучи выраженіемъ его всесторонней и нормально направленной жизни, его философія потому самому была бы наиболѣе вѣрнымъ возсозданіемъ и всей міровой жизни. Философская истина не есть чистая и простая абстракція. Она многосложна, какъ жизнь, и коренится въ жизни многочисленными корнями,—есть ея плодъ и выраженіе, подчинена тѣмъ же законамъ, которые управляютъ и жизнью. Вотъ почему одинаково нормальное устроеніе жизни дало бы общую, объективную, для всѣхъ обязательную философію [1].

Свое, теперь изложенное нами въ общихъ и существенныхъ чертахъ, изслѣдованіе о предметѣ и задачахъ философіи Олэ-Ляпрюнъ формулируетъ въ формѣ слѣдующаго положенія:

„Философія есть наука,—не какъ другія науки, но постольку же, поскольку и онѣ, и въ смыслѣ преимущественномъ. Будучи наукой, она въ то же время, по своему, есть и искусство, и дѣло нравственности и вѣры. И при томъ всѣ эти элементы не внѣшнимъ образомъ комбинируются въ ней, но соединяются внутренно, проникая другъ друга, подъ дѣйствіемъ единаго, все оживляющаго и связующаго принципа, совершенно своеобразнаго и непохожаго ни на что другое. Этотъ, образующій душу и разумъ философіи, принципъ есть естественная, у мыслителя переходящая въ сознательную рефлективную волю, потребность *изъяснить вещи чрезъ ихъ глубочайшіе и возвышеннѣйшіе принципы,— понять, если это возможно, и объяснить универсъ, понять и объяснить жизнь*“ [2].

С.

Изложенные нами взгляды Поля Жане и Олэ-Ляпрюна служатъ выраженіемъ господствующаго во Франціи пониманія

[1] 291—360

[2] P.p. 261—2.

философіи, которое, съ легкими оттѣнками въ формулировкѣ, повторяется почти во всѣхъ „курсахъ“, учебникахъ и учебныхъ пособіяхъ [1]). *„Философія есть наука, имѣющая своимъ предметомъ Бога, человѣка и міръ, разсматриваемый со стороны его первыхъ причинъ и первыхъ принциповъ“* (Тальбо), или,—короче,—*„раціональная* (въ отличіе отъ догматической—богословской) *наука о всемъ существующемъ со стороны его первыхъ принциповъ и самыхъ возвышенныхъ причинъ“* (Жилль): вотъ самыя употребительныя формулы для опредѣленія философіи. Въ этихъ формулахъ, какъ не трудно замѣтить, совмѣщены оба наиболѣе типичныя и наиболѣе извѣстныя опредѣленія философіи—опредѣленія *по предмету* („философія есть наука о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу и міру“) и по методу или со стороны обработки („раціональная наука объ универсальныхъ или первыхъ принципахъ — scientia rerum ex primis principiis deducta). Отстаивая эту формулу опредѣленія философіи въ борьбѣ съ позитивистами, представителями такъ называемой научной философіи, критицистами и др. открытыми и замаскированными врагами философіи, современная французская мысль обнаруживаетъ много мужества и въ тоже время держится на солидномъ уровнѣ,—удовлетворяетъ, какъ мы видѣли отчасти изъ изложенныхъ выше взглядовъ Поля Жане и Олэ-Ляпрюна, современнымъ запросамъ мысли. „Не смотря на критику со стороны позитивизма,—говорятъ авторы „Исторіи философскихъ проблемъ и школъ въ заключеніе своего обстоятельнаго историческаго обзора различныхъ

---

[1]) У насъ подъ руками слѣдующіе французскіе учебники и учебныя пособія по философіи: *Paul Janet*—Traité élémentaire etc, *Bourac*—Cours élémentaire de Philosophie (Paris, 1892, pp 608); *Regnault.*—Cours élémentaire de Philosophie classique, redigé conformement au programme (1888, p p 585); *Gille*—Cours de Philos (conform. au progr. 1878 p.p. 600). *Rénard*—Précis de Philosophie (1868, p.p. 688), *Joly*—Cours de Philosophie (1882 p.p. 654); *Talbot*—Tableaux synoptiques de Philosophie (conform. au progr 1890, 1891), *Franck*—Dictionnaire des sciences philosophiques (Paris, 1875) *Paul Janet et Gabriel Séailles*—Histoire de la Philosophie (Les problèmes et les écoles, Vol 1—2, 1887, p.p 1084—курсъ философіи изложенъ по отдѣльнымъ проблемамъ и каждая проблема проведена исторически, съ выдержками изъ философовъ и съ общимъ resumé въ концѣ каждой проблемы; очень полезная книга).

опредѣленій философіи [1]),—не смотря на эту критику, можно сказать, что два понятія о философіи, болѣе или менѣе тѣсно связанныя другъ съ другомъ, являются результатомъ работы новой мысли. Съ одной стороны, *философія признается наукою наукъ* (всѣхъ безъ исключенія), наукою объ апріорныхъ началахъ *бытія и мышленія;* съ другой—*наукою о человѣческомъ духѣ.* Двѣ черты отличаютъ эту науку (философію) отъ всѣхъ остальныхъ наукъ: 1) фактъ сознанія, противополагающій субъективное объективному и 2) идея *универсальнаго единства*, которой не достаетъ частнымъ или спеціальнымъ наукамъ". Говоря иначе. философія есть „стремленіе къ умопостигаемому". „потребность открыть сокровенный смыслъ вещей"—природы и духа въ ихъ единствѣ.

Что касается теперь организаціи философіи, состава и распорядка философскихъ „дисциплинъ". то во Франціи издавна существуетъ двоякая ихъ обработка и классификація: *для школы*, въ цѣляхъ педагогическихъ, и въ цѣляхъ чисто научныхъ, ради наиболѣе раціональной систематизаціи знанія.

Составъ *школьной философіи* опредѣляется четырьмя философскими дисциплинами. которыя располагаются въ такомъ порядкѣ: *Психологія, Логика, Мораль* (иногда со включеніемъ началъ политической экономіи и иногда съ добавленіемъ и эстетики) и *Метафизика съ Теодицеею* или раціональнымъ богословіемъ (къ этимъ четыремъ дисциплинамъ въ концѣ курса обыкновенно присоединяется еще пятая—Исторія философіи [2]). Эти четыре дисциплины, по намѣреніямъ учебныхъ плановъ, должны охватывать въ общихъ чертахъ и *науку о духѣ* (философія субъективная) и *науку о природѣ* (философія объективная или философія наукъ), причемъ обѣ эти части должна принимать, какъ ихъ связующее звено, оживляющій и на-

---

[1]) *Paul Janet et Séailles.* Histoire de la Philos., p. 22—4.

[2]) Во Франціи на Исторію Философіи смотрятъ такъ-же, какъ смотрѣлъ на нее *Гербартъ*: „ея интересъ весьма условный и, хотя *въ общемъ* она полезна, какъ указаніе ступеней, по которымъ можетъ восходить и восходило къ истинѣ мышленіе, однако *подробное* знаніе ея вовсе не для начинающихъ, которые еще не умѣютъ перенестись на точку зрѣнія мыслителей и отдѣлять въ ихъ мнѣніяхъ истину отъ лжи". Поэтому въ составѣ фил дисциплинъ ей отводится послѣднее мѣсто.

правляющій принципъ,—философія въ собственномъ смыслѣ, *философія метафизическая*, которая, хотя и замыкается въ особую философскую дисциплину (Метафизика), однако никогда не должна терять связи съ другими частями философіи Нетрудно замѣтить, конечно, что при такомъ составѣ и распорядкѣ школьной философіи создается не мало затрудненій. Такъ. наприм., совершенно очевидно, что такъ называемая объективная философія или философія наукъ играетъ здѣсь какую то неопредѣленную и двусмысленную роль. Въ самомъ дѣлѣ, она признана въ *принципѣ* необходимою, но мы не видимъ ея въ ряду наукъ: куда она дѣвалась? Тутъ допускается обыкновенно компромиссъ,—дѣлается насильственный разрывъ „философіи наукъ“ на двѣ части, изъ которыхъ одна (ученіе о *природѣ*—условіяхъ, границахъ и методахъ спеціальныхъ наукъ) относится къ Логикѣ, другая же (ученіе о *принципахъ* наукъ, равно какъ и объ ихъ послѣднихъ *заключеніяхъ и результатахъ)* относится къ метафизикѣ. Точно такъ-же, напр., политическая экономія вводится въ составъ школьной философіи безъ достаточнаго оправданія. Это, очевидно, слабыя стороны школьнаго распорядка философскихъ дисциплинъ, которыя и заставляютъ, кромѣ него и рядомъ съ нимъ, искать другой, болѣе систематической, объективно-научной классификаціи философскихъ наукъ.

Эта послѣдняя, не разрушая въ сущности школьной философіи, лишь выдѣляетъ изъ нея насильственно втиснутые въ нее элементы (наприм., философію наукъ, политическую экономію) и, организуя эти элементы вмѣстѣ съ другими, имъ сродными, начертываетъ такимъ образомъ болѣе обширный, исчерпывающій планъ философіи. И именно, во-первыхъ, она строже очерчиваетъ и рельефнѣе выставляетъ зерно философіи, *философію въ собственномъ смыслѣ*, какъ „науку о человѣкѣ, основанную исключительно на изученіи его природы,—его разума и сознанія“ (т. е. обособляетъ въ особую группу дисциплины входящія въ составъ школьной философіи, за выдѣленіемъ изъ нея случайныхъ придатковъ). Затѣмъ около этого зерна, какъ его оболочку, образовываетъ и располагаетъ другой слой, другую группу философскихъ дисциплинъ,—*фило-*

софію человѣчества. Составъ этой новой группы образуется изъ наукъ, служащихъ, съ одной стороны, продолженіемъ, съ другой, какъ-бы подкладкою психологіи, логики, морали и метафизики (теодицеи). Психологія, т. е. наука о душѣ человѣка оставалась бы незаконченною, если бы человѣкъ не былъ изученъ въ своей средѣ и исторической перспективѣ, т. е. какъ *членъ человѣчества* (съ антропологической, этнографической, религіозно-бытовой, культурной, политико-экономической и др. под. точекъ зрѣнія). Точно такъ-же и логика осталась бы незавершенною наукою, если бы она не опиралась на изученіе языка, развитія идей (Исторія Философіи?) и т. д. Наконецъ, и мораль требуетъ, какъ своего предположенія и дополненія, изученія права, обычая, законодательствъ и т. д. Всѣ эти науки и должны, какъ сказано, составить вторую большую часть философіи—*философію человѣчества.* Третью группу философскихъ наукъ должна образовать *философія природы.* Какъ человѣкъ не можетъ быть понятъ вполнѣ безъ изученія человѣчества, такъ это послѣднее не можетъ быть понято безъ изученія природы и отношенія къ ней человѣчества. Сюда входятъ вопросы о пространствѣ и времени, движеніи, матеріи, объ организаціи, жизни, о происхожденіи міра и отдѣльныхъ существъ въ немъ и т. д.,—словомъ, всѣ тѣ вопросы, которые образуютъ, такъ сказать, пограничную линію между философіей и спеціальными науками, на которой они должны размежевываться. Три указанныя группы наукъ, философія человѣка, человѣчества и природы, образуютъ одну связную и исчерпывающую систему,—какъ бы три концетрическихъ круга, изъ которыхъ первый заключенъ во второмъ, а второй въ третьемъ: только чрезъ изученіе человѣка можно понять человѣчество, и только чрезъ человѣка и человѣчество есть надежда проникнуть въ самыя глубочайшія основанія жизни природы, равно какъ и наоборотъ, изученіе природы и человѣчества завершаетъ и дополняетъ изученіе человѣка. Что касается, теперь, общаго центра всѣхъ этихъ концетрическихъ круговъ, около котораго они вращаются и въ которомъ сходятся своими радіусами, то такимъ центромъ признается *наука о Богѣ,—теодицея или общая метафизика.* Задача системы въ цѣломъ—доказать бы-

тіе Бога, обнаружить дѣйствіе Божественнаго всемогущества разомъ во всѣхъ трехъ областяхъ философскаго изслѣдованія— и въ человѣкѣ (въ совѣсти), и въ исторіи человѣчества, и въ жизни природы [1]).

Центральное значеніе въ ряду дисциплинъ, входящихъ въ составъ единой и исчерпывающей системы философіи, какъ сказано, занимаетъ Метафизика. Поэтому, чтобы возможно отчетливѣе познакомиться съ господствующимъ современнымъ пониманіемъ философіи во Франціи, намъ нужно еще уяснить себѣ идею и составъ этой важнѣйшей, но въ то же время, какъ извѣстно, и самой спорной философской науки. Итакъ, что такое Метафизика, по современному пониманію ея во Франціи?

Почти всѣ согласны въ общемъ опредѣленіи Метафизики: это „*наука о первыхъ принципахъ и первыхъ причинахъ бытія, какъ именно бытія*,—о его универсальныхъ законахъ и абсолютной сущности, а слѣдовательно, и *о самомъ Существѣ абсолютномъ*“ (Боаракъ). Говоря техническимъ языкомъ схоластики, Метафизику можно опредѣлить, съ этой точки зрѣнія, какъ *науку, имѣющую своею задачею установить principia cognoscendi и principia essendi.* Въ этомъ общемъ опредѣленіи Метафизики, говоримъ, во Франціи согласны почти всѣ представители господствующаго (т. е. университетскаго) взгляда на нее. Но что касается состава Метафизики, то онъ опредѣляется не совсѣмъ одинаково. Наиболѣе распространено дѣленіе Метафизики на *общую* и *частную*, при чемъ общая Метафизика дѣлится далѣе на *онтологію* (ученіе о бытіи вообще: возможномъ, дѣйствительномъ, случайномъ, необходимомъ, конечномъ и безконечномъ, относительномъ, совершенномъ и несовершенномъ, о субстанціи, причинѣ, законѣ и т. д.) и *критеріологію* (проблема о достовѣрности знанія и о критеріяхъ истины), а Метафизика частная подраздѣляется на *раціональную космологію*, или философію природы, *раціональную психологію и раціональную теологію или теодицею* (Тальбо, Поль Жане, Ренье и мн. др.). Но рядомъ съ этимъ

[1]) *Franck*: Dictionnaire etc. См. обстоятельный и обширный „артикль“: *Philosophie*

удерживается и прежнее (подновленное, впрочемъ, подъ вліяніемъ нѣмецкой литературы) трехчастное дѣленіе Метафизики на *ученіе о познаніи* (гносеологія), *ученіе о бытіи* (онтологія, изслѣдующая проблемы о реальности внѣшняго міра, о природѣ вообще, о матеріи и жизни и т. д.) и *ученіе о Богѣ или раціональная теологія* Первыя двѣ части образуютъ метафизику такъ называемую *регрессивную*, восходящую путемъ анализа фактовъ знанія и бытія къ ихъ принципамъ, а послѣдняя—метафизику *прогрессивную*, нисходящую отъ понятія о Богѣ, какъ первомъ принципѣ и первой причинѣ, къ объясненію бытія и знанія (Боаракъ). Не трудно замѣтить, что при томъ и другомъ дѣленіи Метафизики, общая идея ея остается одна и таже: она понимается, какъ *ученіе о бытіи и знаніи въ ихъ Первооснованіи, со стороны ихъ отношенія къ Абсолютному, какъ ихъ общему Источнику и Принципу.*

Этимъ можно закончить выясненіе господствующаго въ современной Франціи пониманія предмета, задачъ и состава философіи: опредѣленіе другихъ философскихъ дисциплинъ не представляетъ ничего особеннаго, что касается, теперь, дальнѣйшаго, естественно возникающаго здѣсь, вопроса,—вопроса о томъ, имѣетъ ли изложенное, господствующее нынѣ во Франціи, пониманіе задачъ и состава философіи научное значеніе,—то, по нашему мнѣнію, на этотъ вопросъ нужно дать отвѣтъ рѣшительно утвердительный: идея философіи выставлена опредѣленно, изложена доказательно и со вниманіемъ, какъ мы уже отмѣтили выше, къ современнымъ запросамъ мысли. Для уясненія этой послѣдней стороны дѣла позволимъ себѣ привести здѣсь маленькое извлеченіе изъ того, что сказано было нами въ другомъ мѣстѣ,—по поводу взглядовъ на метафизику одного изъ выдающихся современныхъ философскихъ умовъ Франціи, Фулье [1]). Сказанное о немъ вполнѣ приложимо и къ общему современному пониманію философіи

[1]) „Фулье и метафизика будущаго“ (см журналъ: *Вопросы Философіи и Психологіи*, кн. 10—11). Въ этой статьѣ мы высказали нѣсколько критическихъ замѣчаній какъ вообще о современномъ пониманіи философіи во Франціи (представителемъ котораго является Фулье), такъ въ частности—о распространенной среди современныхъ французскихъ мыслителей *переоцѣнкѣ роли опытнаго метода въ метафизикѣ*

во Франціи, однимъ изъ типичныхъ выразителей котораго (хотя не много одностороннимъ) является и онъ.

Значеніе современныхъ французскихъ взглядовъ на философію,—какъ мы пытались выяснить въ своей, посвященной только что указанному вопросу, монографіи,—заключается въ ихъ глубокой и серьезной *примирительной тенденціи*. „Въ наше время распространено не мало односторонних взглядовъ на метафизику, которые, исходя отъ людей, обладающихъ и талантами и познаніями, и заявляя себя, поэтому, съ особенною настойчивостію, хотятъ сузить метафизическую задачу, вытѣснивъ предварительно изъ общаго сознанія обычное пониманіе ея предмета и задачъ, взятыхъ во всей широтѣ ихъ исторической постановки.

„Прислушиваясь къ современнымъ сужденіямъ о метафизикѣ, мы безъ труда различаемъ въ нихъ двѣ главныхъ группы: сужденія представителей такъ называемой научной философіи, съ одной стороны, и философіи критической, съ другой. Относясь одинаково враждебно къ метафизикѣ въ историческомъ смыслѣ этого термина и будучи въ этомъ отношеніи совершенно сходны, указанные взгляды во всѣхъ другихъ отношеніяхъ представляютъ полную противоположность. По первому, предметомъ философіи служитъ познаваемый міръ, какъ и поскольку онъ данъ въ ряду спеціальныхъ наукъ, по второму—познающій разумъ (субъектъ). Тамъ задача состоитъ въ томъ, чтобы координировать науки, свести ихъ къ единству и такимъ путемъ установить предметныя начала знанія; здѣсь—въ томъ, чтобы выяснить апріорныя формы и нормы знанія, опредѣлить возможность и составъ достовѣрнаго познанія и уже косвенно уяснить самое бытіе. Тамъ философія въ сущности есть лишь классификація наукъ, къ которымъ она относится, какъ сумма къ слагаемымъ, цѣлое къ частямъ, или въ лучшемъ случаѣ, какъ организмъ къ членамъ; здѣсь философія есть критика и теорія познанія. Метафизика въ собственномъ, историческомъ смыслѣ этого слова, т. е. наука о мірѣ въ цѣломъ, въ его умопостигаемомъ единствѣ и смыслѣ, въ сущности и тамъ и здѣсь отрицается.

„Указанныя крайнія сужденія о философіи отнюдь не долж-

ны быть разсматриваемы въ качествѣ самостоятельныхъ движеній современной мысли. Не смотря на оригинальность формулы и мотивировки, съ которой они иногда являются предъ нами, это—типы мысли далеко не новые. Въ самомъ дѣлѣ, прослѣживая историческія преемства идей, мы легко распознаемъ въ первой группѣ сужденій идеи Конта, во-второй—Канта. Контъ и Кантъ. позитивизмъ и критицизмъ,—вотъ два крайнихъ полюса не современныхъ только, но всѣхъ вообще сужденій о философіи въ текущемъ столѣтіи. Усилія современныхъ умовъ Франціи и направлены именно къ тому, чтобы соединить эти враждебные полюсы мысли. Господствующая теперь во Франціи идея философіи хочетъ воспринять въ себя, какъ свои отдѣльные моменты, оба эти взгляда, устранивъ, конечно, предварительно ихъ взаимоисключающія крайности“ [1]). Въ этомъ и заключается ея историческое значеніе и научное достоинство.

Мы не будемъ входить въ оцѣнку установившейся во Франціи организаціи философіи и систематизаціи частныхъ философскихъ дисциплинъ. Здѣсь открывается, конечно, широкое поле для разногласій и споровъ,—смотря по принципіальной точкѣ зрѣнія. Но входить въ эти частности, взвѣшивать по данному вопросу всѣ возможныя pro и contra едвали необходимо въ очеркахъ, имѣющихъ своею задачею ознакомленіе лишь съ общимъ состояніемъ философіи въ современной Франціи.

2. *Наиболѣе характерныя идеи.*

Философія, какъ-бы ни смотрѣли на ея пріемы, какіе-бы методы ей ни предписывали, фактически, какъ показываетъ ея исторія, въ сущности всегда развивается методомъ синтетическимъ: сначала ставится цѣль, въ виду которой рѣшается та или другая философская проблема; затѣмъ, по указанію этой цѣли, устанавливается именно такое, а не иное ея рѣшеніе и, наконецъ, уже подыскиваются основанія для этого рѣшенія. Вотъ почему, для того, чтобы ориентироваться въ философіи

[1]) *Вопросы Философіи и Психологіи*, кн 10, стр. 4—6.

той или другой эпохи, необходимо выяснить прежде всего ея общія цѣли или руководящія идеи. Изучая современную французскую философію съ этой точки зрѣнія, мы находимъ въ ней три такихъ основныхъ руководящихъ идеи: a) идею *случайности (контингентности) законовъ природы*, одинаково отрицающую какъ абстрактно-логическую, такъ и эмпирико-механическую ея законосообразность; b) идею *живой самоподвижности и самопроизвольности („спонтанейности") природы*, въ принципѣ отрицающую механическое міропониманіе и, наконецъ, c) идею *существенной активности нашего познанія и вообще всей нашей духовной жизни*, равно отрицающую и грубо эмпирическую и отвлеченно-раціоналистическую точку зрѣнія на познаніе и на сущность нашей духовной жизни вообще. Наиболѣе полное раскрытіе первой идеи мы находимъ въ курсѣ профессора Сорбонны, *Бутру*; второй—въ курсѣ проф. Collège de France, *Шарля Левека;* третьей—въ курсѣ проф. Сорбонны, *Сеайя* (Séalles). Перейдемъ къ ознакомленію съ общимъ содержаніемъ этихъ курсовъ.

a.

Итакъ царствуетъ-ли въ природѣ слѣпой и неумолимый фатумъ, или въ ней вѣетъ дыханіе свобо́ды? Совершаются-ли въ ней событія такъ, что совершившееся не могло не совершиться, или наоборотъ для каждаго событія и явленія остается всякій разъ множество различныхъ, но одинаково законныхъ путей или способовъ реализаціи? Говоря иначе, законы природы необходимы-ли или контингентны (случайны)? [1]). Вотъ вопросъ, который ставитъ себѣ проф. *Бутру* [2]).

---

[1]) Для выраженія понятія *случайности*, *случая* во франц. языкѣ, какъ извѣстно, существуетъ три различныхъ слова *accident, contingence, hasard*, изъ которыхъ каждое имѣетъ свой оттѣнокъ Такъ какъ оттѣнокъ, выражаемый словомъ *contingence*, нисколько не выражается нашимъ словомъ *случай*, то мы считаемъ позволительнымъ оставить этотъ терминъ безъ перевода („*контингентность*")

[2]) Мы излагаемъ взгляды проф. *Бутру* 1) по его *курсу* („Идея естественнаго закона въ новой философіи") и 2) по его *диссертаціи* (Thèse): *De la contingence des lois de la nature*, par *Em. Boutroux*. Paris 1874, pp. 194 (библіографическая рѣдкость). Сочиненіе состоитъ изъ 7 главъ (1—de la necessité; 2—de l'être; 3—des genres; 4—de la matière; 5—des corps; 6—des êtres vivants; 7—de l'homme) и большаго заключенія (pp. 149—194).

Что такое законъ,—въ частности законъ природы? Подъ именемъ закона, выражаясь точно, разумѣется *общій и постоянный порядокъ, въ которомъ совершаются* (въ сферѣ физической) *или должны совершаться* (въ сферѣ нравственной) *событія и явленія*, а такъ какъ каждое явленіе непремѣнно производится какою-либо причиною или *силою*, то подъ именемъ закона можно такъ-же разумѣть *тѣ условія, которыя опредѣляютъ форму явленія или порядокъ обнаруженія тѣхъ силъ, дѣйствіе которыхъ мы признаемъ въ явленіяхъ*. Въ частности, *подъ именемъ законовъ природы мы разумѣемъ тѣ неизмѣнно пребывающіе способы обнаруженія и формы, въ которыхъ осуществляется бытіе и жизнь внѣшняго міра*. Всматриваясь въ исторію философскаго ученія о законахъ природы, мы различаемъ въ немъ двѣ принципіально различныхъ точки зрѣнія: по одному пониманію, законы природы суть нѣчто, положенное отвнѣ (Богомъ или богами),—нѣчто, самимъ вещамъ, ихъ коренной природѣ, внѣшнее (точка зрѣнія древней философіи); по другому—нѣчто имъ имманентное, вытекающее изъ ихъ собственной внутренней природы (точка зрѣнія новой, послѣдекартовской философіи). Если законы природы суть нѣчто ей внѣшнее, отвнѣ положенное, сверхнатуральное, тогда они, очевидно, не доступны для нашего разума, непознаваемы,—тогда естественное познаніе ихъ, наука о нихъ, философія природы невозможна. Чтобы она была возможна, законы природы должны быть признаны ей имманентными, обусловленными ея природою, изъ нея необходимо вытекающими. Такъ именно, какъ извѣстно, и была перестановлена точка зрѣнія на занимающій насъ вопросъ творцами новой философіи—Бекономъ и Декартомъ.

Не смотря однако на это столь глубокое различіе древней и новой философіи въ отношеніи къ вопросу о законахъ природы между ними все-же остается полный параллелизмъ. Именно, въ этомъ ученіи можно различить три основныхъ, совершенно параллельныхъ типа: абстрактное или *логико-математическое* пониманіе законовъ природы (Элеаты-Пиѳагорейцы, съ одной стороны, и Декартъ и картезіанцы,—съ другой); *опытное или причинно-механическое* (Гилозоисты-Эмпедоклъ, съ одной стороны, и Бэконъ, Юмъ и англійскіе эмпирики,—съ другой), и, наконецъ,

логико-телеологическое (Анаксагоръ, Сократъ, Платонъ, Аристотель, съ одной стороны, и представители такъ называемаго конструктивнаго идеализма послѣкантовской нѣмецкой философіи,—съ другой). Прослѣживая преемство этихъ трехъ типовъ въ пониманіи идеи естественнаго закона въ новой философіи, проф. Бутру съ большою проницательностію вскрывалъ внутреннія противорѣчія, съ которыми связано пониманіе законовъ природы на каждой точкѣ зрѣнія и которыя, въ силу внутренней діалектики мысли, всякій разъ отсылали мысль все выше и выше. Логико-математической формулировкѣ доступна лишь внѣшняя сторона природы—ея общія схемы и формы: все индивидуальное, живое, всѣ проявленія жизни духа, вся *исторія* существъ отъ нея ускользаетъ. Вотъ почему такая формулировка законовъ природы совершенно лишена жизненно-практическаго значенія, непримѣнима къ конкретной природѣ, абстрактна. Тѣмъ-же недостаткомъ, т. е. абстрактностью, совершенно исключающею всѣ живые процессы, всякое развитіе, всякую исторію, страдаетъ и причинно-механическое истолкованіе законовъ природы. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь если законосообразность природы въ сущности сводится къ неизмѣнной причинной связи и взаимной обусловленности ея явленій (формула этой связи: „однѣ и тѣ-же причины всегда производятъ одни и тѣже дѣйствія"), тогда, очевидно, жизнь природы должна была-бы состоять въ постоянно-неизмѣнной передачѣ однѣхъ и тѣхъ же причинъ, однихъ и тѣхъ-же событій не только въ общемъ, но и въ мельчайшихъ подробностяхъ,—*въ постоянномъ тожествѣ природы съ собою*. Съ другой стороны, такъ какъ представители втораго типа въ пониманіи законовъ природы идутъ къ установкѣ ихъ эмпирически, то они никакъ не могутъ обезпечить за своими законами природы, или,—что тоже,—за причинно-механическою связью ея явленій универсальнаго и необходимаго значенія, вслѣдствіе чего ихъ точка зрѣнія на данный вопросъ,—въ чемъ открыто и сознаются наиболѣе послѣдовательные мыслители (Юмъ, Милль и др.),—носитъ существенно скептическій характеръ. Такимъ образомъ, возникаетъ двойная задача: 1) внести въ природу жизнь и развитіе, которое было изгнано изъ нея логико-математическимъ и причинно-

механическимъ пониманіемъ ея законовъ и 2) утвердить за этими послѣдними универсальный характеръ, который былъ подвергнутъ вопросу скептицизмомъ эмпириковъ. Эту двойную задачу, какъ сказано, выполняетъ *конструктивный идеализмъ*, заложенный въ зернѣ Кантомъ. Законодатель природы,—сказалъ Кантъ,—есть нашъ разумъ, который у всѣхъ одинаковъ и вотъ почему законамъ природы мы усвояемъ a priori универсальное значеніе. Далѣе, нашъ разумъ по самой своей природѣ телеологиченъ, и вотъ почему мы необходимо вносимъ въ природу цѣли, аналогичныя тѣмъ, которыя мы сами выполняемъ въ своей дѣятельности,—вотъ почему мы признаемъ въ природѣ движеніе, развитіе, исторію и говоримъ объ ея законахъ, какъ о законахъ развитія. Фихте, Гегель, Шиллингъ и цѣлый рядъ ихъ продолжателей и подражателей развили этотъ тезисъ съ замѣчательною діалектическою тонкостію и спекулятивною глубиною; но не освободили его отъ тѣхъ крайностей, съ которыми онъ былъ связанъ у Канта: *міровой процессъ* былъ понятъ какъ телеологически связное, непрерывно и правильно саморазвивающееся цѣлое, единственно потому, что онъ *былъ конструированъ въ нашемъ разумѣ*, что *всецѣло оказался продуктомъ философствующей мысли, для которой предметная реальность исчезла.*

Итакъ, или *эмпирическій скептицизмъ*, уничтожающій самые основные признаки законовъ природы (универсальность и необходимость), или *конструктивный идеализмъ*, уничтожающій самую реальность, для которой ищутся законы,—вотъ роковая дилемма, до которой насъ доводитъ историческое изученіе нашего вопроса. Конечно, реалистическая тенденція современнаго мышленія заявила-бы слишкомъ громкій и энергичный протестъ, если-бы мы задумали принять тотъ или другой членъ этой безнадежной альтернативы. Но какъ же въ такомъ случаѣ быть? Не возвратиться-ли, въ виду этого затрудненія, снова къ логико-математическому схематизму Декарта и картезіанцевъ? Извѣстно, что многіе изъ современныхъ натуралистовъ увлекаются этою мыслью,—стремятся выразить всѣ законы отношеній между элементами и явленіями природы математически. Но извѣстно, съ другой стороны, что изъ того же

лагеря, изъ устъ самыхъ выдающихся представителей естествознанія раздаются и протесты противъ этихъ стремленій,—напоминанія, что они неосуществимы. Это понятно: математика, какъ сказано, схватываетъ только внѣшность, форму, а ограниченность опыта сдѣлалась теперь уже общимъ мѣстомъ. Отсюда слѣдуетъ, что *необходимость законовъ природы не доказана и не доказуема и формула мировой законосообразности, въ условіяхъ нашего знанія, не реализована и не реализуема.*

Необходимость законовъ природы,—сказали мы,—*не доказуема.* Остановимся ближе надъ раскрытіемъ этого тезиса. Подъ понятіемъ законовъ природы мы разумѣемъ необходимость связи основныхъ формъ природнаго бытія и прежде всего, конечно, высшихъ формъ съ низшими. Но изслѣдуя эту связь, мы не откроемъ ея необходимости ни a priori, ни a posteriori.

Необходимость связи высшихъ формъ бытія съ низшими не доказуема a priori. Высшія формы нельзя извлечь изъ низшихъ путемъ анализа, такъ какъ въ высшихъ формахъ всегда и неизбѣжно оказываются элементы, не сводимые на низшія. Первыя находятъ въ послѣднихъ лишь свою матерію, но не свою форму. При переходѣ съ одной ступени природы на другую, высшую, мы всегда находимъ нѣкоторый плюсъ: сознательность прилагается къ жизни, жизнь къ матеріи, въ матеріи неорганической свойства физическія, образующія тѣла, присоединяются къ свойствамъ геометрическимъ, образующимъ протяженіе; наконецъ бытіе „протяженное“ съ своими чисто геометрическими свойствами содержитъ больше, чѣмъ простое, абстрактное существованіе вообще. Такимъ образомъ связь высшихъ ступеней природы является радикально синтетичною,—аналитически, изъ низшаго, необъяснимою. [1])—Но можетъ быть, не имѣя

---

[1]) Бутру склоняется къ аристотелевскому различенію *матеріи* и *формы* міра. Матерія сама по себѣ совершенно лишена формы и *можетъ* поэтому *одинаково* принять *всякую* форму, которая ей будетъ сообщена (она есть *чистая возможность*), подобно тому какъ глыбѣ мрамора художникъ можетъ сообщить форму *льва*, *Ахиллеса*, *алтаря* и т. д. Отсюда слѣдуетъ, что *для міровой матеріи* (для матеріальной основы міра) такія, а не иныя формы (растеніе, животное и др.) *совершенно контингентны* (случайны), а *со стороны верховнаго Художника*, наложившаго на нее эти формы, это—*актъ полной свободы.* De la contin. des lois etc., cap. 1—2.

для себя логическаго основанія въ формахъ низшихъ, высшія все-таки связаны съ ними *фактически,* стоятъ съ ними въ такомъ именно, а не иномъ соотношеніи и преемствѣ, такъ что могутъ быть вмѣстѣ съ ними дедуктивно выведены именно въ такомъ, а не иномъ соотношеніи и порядкѣ изъ какого-нибудь высшаго принципа? Но такое выведеніе, какъ и всякая чисто дедуктивная наука, имѣло-бы значеніе лишь субъективное и абстрактное. Строго опредѣленныя понятія и ихъ совершенно прозрачная дедуктивная связь всегда свидѣтельствуетъ о матеріальной скудости этихъ понятій, объ ихъ формалистическомъ характерѣ.—это искусственные синтезы и бѣдныя концепціи. Прилагать ихъ къ природѣ значитъ насиловать природу. Вотъ почему попытки идеалистовъ и пантеистовъ (Спиноза, Гегель и др.) вывести всѣ законы природы одинъ изъ другаго, начиная съ закона примитивнаго, основнаго, какъ связную серію теоремъ, необходимо и постепенно слѣдующихъ другъ изъ друга, и такимъ образомъ установить какъ бы ихъ логически необходимую іерархію.—эти попытки оказались столь безплодны. Всякое такое выведеніе въ концѣ концовъ покоится на принципахъ тожества и противорѣчія, но эти принципы сами по себѣ, какъ извѣстно, совершенно формалистичны и безсодержательны. Во-первыхъ, они предполагаютъ нѣчто, подлежащее этимъ законамъ. Во-вторыхъ, они, если только они господствовали-бы одни и вполнѣ выражали природу существа, связывали-бы его, отрицали-бы его самоподвижность, движеніе, развитіе. И во всякомъ случаѣ, по этимъ законамъ можно объяснять не прогрессъ въ природѣ, не переходъ отъ низшаго къ высшему, но лишь регрессъ—нисхожденіе отъ сложнаго къ простому, отъ высшаго къ низшему, отъ богатаго живымъ и разнообразнымъ содержаніемъ къ низшему, къ бытію обѣднѣвшему, оскудѣвшему содержаніемъ. Въ самомъ дѣлѣ, разсуждать, руководствуясь только этими принципами, значитъ заключать отъ одной данной идеи къ идеямъ, въ ней содержащимся, —идеямъ болѣе элементарнымъ. Такимъ образомъ, апріорное выведеніе законовъ природы, какъ-бы мы его ни понимали и ни выполняли, дало-бы лишь пустую и формальную схему, которая можетъ быть и годилась-бы для выраженія количественной стороны міра, но ни въ какомъ слу-

чаѣ не годилась-бы для природы во всемъ разнообразіи ея конкретной жизни.

Не доказываетъ необходимости связи высшихъ формъ природнаго бытія съ низшими и ихъ апостеріорное изученіе. Правда, опытъ показываетъ постоянное *совпаденіе* появленія каждаго новаго, высшаго существа съ перемѣною состоянія матеріи, изъ которой оно образуется, которую ассимилируетъ (оплодотвореніе, питаніе возможно только при такомъ, а не иномъ состояніи вещества и т. д.). Но простой фактъ такого *совпаденія* еще ничего не доказываетъ и ничего не рѣшаетъ. Въ самомъ дѣлѣ, на какой сторонѣ дѣятель и на какой объектъ дѣйствія? Низшій-ли принципъ (вещество), самостоятельно развиваясь, опредѣляетъ появленіе высшаго, или наоборотъ, этотъ послѣдній, имѣя стремленія къ своей реализаціи, возбуждаетъ въ низшемъ началѣ состояніе, обусловливающее эту его реализацію? Если мы не будемъ играть словами и понятіями, если опредѣлимъ матерію или вещество, изъ котораго будто-бы *„образуются“* существа природы, строго логически,—если, т. е. усвоимъ ей лишь количественныя свойства и лишимъ ее всякихъ качественныхъ опредѣленій (хотя такое вещество въ своей чистой или абстрактной формѣ, обособленное отъ своихъ конкретныхъ проявленій, собственно и существовать не можетъ): то должны будемъ признать, что матерія, какъ вообще низшее, никакъ не можетъ, *абсолютно не можетъ* опредѣлять и вызывать къ жизни высшее. Одними свойствами и законами низшаго принципа никакъ нельзя объяснить въ прогрессѣ существъ то осложненіе, которое представляетъ этотъ принципъ, когда онъ является почвою принципа высшаго. Допустить это значило бы все равно, что думать, напр., будто корабль движется самъ собою. Мы не видимъ на немъ капитана, управляющаго движеніемъ, не видимъ служебнаго персонала, машинъ и т. д.; но отсюда, конечно, еще никакъ не слѣдуетъ, что ихъ нѣтъ и на самомъ дѣлѣ и что корабль движется самъ собою. То же самое и здѣсь: мы не видимъ внутренняго, формующаго дѣйствія высшаго принципа на низшій; но отсюда еще не слѣдуетъ, будто его и совсѣмъ нѣтъ, будто высшее появляется изъ низшаго, какъ изъ своего достаточнаго основанія

и источника, самостоятельно производится послѣднимъ. Совершенно напротивъ. такъ какъ въ дѣйствіи не можетъ оказаться больше, чѣмъ въ причинѣ, то мы должны признать, что высшее начало само, для своихъ потребностей и цѣлей, *какимъ-то образомъ подготовляетъ въ низшемъ предрасположеніе къ восприятію высшей формы,* что, говоря иначе, эта послѣдняя сама образуетъ матерію и телеологически управляетъ ею и что, слѣдовательно, каждая высшая ступень бытія обладаетъ по отношенію къ низшей въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ независимостью, свободою и властью. Она можетъ для своихъ потребностей и цѣлей, такъ сказать, вторгаться въ низшія области бытія, эксплоатировать ихъ законы, опредѣлять форму ихъ существованія и т. д. Вотъ почему опытъ открываетъ намъ въ природѣ не только неизмѣнное сохраненіе и передачу постоянно тожественныхъ формъ бытія, но и отклоненія отъ общихъ типовъ, появленіе индивидуальныхъ оттѣнковъ, отличій и особенностей въ рядахъ существъ одного и того же класса, одной и той-же ступени. При этомъ, при типическомъ (родовомъ) или формальномъ сходствѣ существъ въ нихъ оказываются индивидуальныя качественныя различія,—въ однообразныхъ логическихъ кадрахъ или схемахъ мы замѣчаемъ появленіе новаго, своеобразнаго, оригинальнаго, своего рода игру случайностей, обусловливающихъ различія по степени совершенства.

Такимъ образомъ, оказывается, что въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ формы природнаго бытія (существа, событія и т. д.) изъяты изъ власти логико-математической и причинно-механической законосообразности. И чѣмъ выше классъ существъ, тѣмъ больше въ нихъ индивидуальныхъ особенностей, тѣмъ больше различій по степенямъ совершенства. На самой высшей ступени, для существъ сознательныхъ матеріальныя условія ихъ существованія являются уже нестолько необходимыми и неизмѣнными связями, прикрѣпляющими ихъ къ низшимъ формамъ существованія, сколько—орудіями ихъ собственной, имъ однимъ свойственной, жизни и ея задачъ. Такимъ образомъ природа является воплощеніемъ не только механическихъ и абстрактно-логическихъ законовъ, но и законовъ красоты и блага,—царствомъ цѣлей, опредѣляемыхъ совершенствомъ.

Но теперь спрашивается: вводя въ жизнь природы этотъ контингентный, свободный элементъ, не грѣшимъ-ли мы противъ основныхъ постулатовъ и аксіомъ физико-математическихъ наукъ? Вѣдь если въ природѣ есть элементъ контингентный, ни въ какихъ строгихъ формулахъ невыражаемый, никакими неотмѣнными законами не опредѣляемый; если возможны и, какъ показываетъ опытъ, постоянно бываютъ чисто контингентныя (непредрасчислимыя, случайныя) различія въ степеняхъ совершенства въ одномъ и томъ-же классѣ существъ, а качественное различіе не можетъ, конечно, не отражаться и въ количественномъ (такъ какъ болѣе совершенное существо, очевидно, содержитъ въ себѣ болѣе реальныхъ опредѣленій, больше реальности); если все это такъ: то, очевидно, что природа въ цѣломъ неизмѣнна,—въ ней совершается постоянное *нарощеніе, твореніе* новаго путемъ преобразованія и одухотворенія низшаго высшимъ. А между тѣмъ основное положеніе физико-математическихъ наукъ гласитъ, что универсъ есть не что иное, какъ постоянно себѣ равное количество силы въ различныхъ ея модификаціяхъ, что въ немъ ничего не творится вновь и ничего не погибаетъ. Какъ согласить съ этимъ послѣднимъ постулатомъ вышеизложенную теорію контингентности законовъ природы?

Согласить невозможно и нѣтъ надобности, такъ какъ только что приведенная аксіома есть аксіома мнимая и ни на чемъ непоколебимо твердомъ не основанная. Конечно, разсуждая абстрактно, можно обо всемъ говорить въ терминахъ математическихъ эквивалентовъ (согласно съ формулою: ex nihilo nihil fit). Великая идея, благородный, возвышенный и мужественный поступокъ, по количеству затраченной на ихъ замыслъ и осуществленіе психической энергіи, быть можетъ равняется взрыву вулкана: что же, ужели, вслѣдствіе этого, мы можемъ уравнять эти явленія и разсматривать одно, какъ эквивалентъ другаго? Конечно, если мы сдѣлаемъ такое уравненіе, то мы пожертвуемъ ради него самымъ крупнымъ различіемъ въ этихъ явленіяхъ—ихъ внутреннимъ достоинствомъ, ихъ моралью и телеологическою цѣнностью. А вѣдь въ ней то и лежитъ весь центръ тяжести, самая суть дѣла. Возрастаніе цѣнности, по-

вышеніе или упадокъ существъ со ступеней совершенства, внутренняго достоинства и обусловливаетъ все разнообразіе и гармонію въ природѣ,—пріобрѣтеніе или утрату, движеніе впередъ или застой и отступленіе назадъ въ жизни универса. Имѣетъ ли въ самомъ дѣлѣ какое-нибудь существенное значеніе и важность, напр., то обстоятельство, что въ мраморной глыбѣ точь въ точь столько же вещества и механической силы, какъ и въ статуѣ Аполлона Бельведерскаго? Вѣдь дѣло вовсе не въ этомъ веществѣ, а въ формѣ, которая ему придана, въ идеѣ, которая въ немъ выражена: этимъ и исключительно этимъ опредѣляется все безконечное разстояніе между ними, все различіе со стороны ихъ значенія и цѣнности. Отсюда слѣдуетъ, что мнимый вышеуказанный физико-математическій законъ (ex nihilo nihil fit) касается лишь *условія* бытія и жизни существъ природы, *но не самой ихъ внутренней сущности,* но не ихъ скрытой жизни, не ихъ внутренней цѣнности и значенія въ міровомъ процессѣ: ихъ сущность изъята изъ этого закона, возвышается надъ нимъ. Но если такъ, то, очевидно, что бюджетъ природы, говоря техническимъ, но довольно точнымъ языкомъ, не есть неизмѣнное, постоянно себѣ равное количество, гдѣ активъ и пассивъ будто-бы постоянно покрываютъ другъ друга. Пребывающій элементъ въ природѣ есть лишь абстракція,—понятіе очень не точное и не строгое, такъ какъ неизмѣнная, неподвижная природа была бы безжизненною, мертвою. Реальное подвижно,—въ своихъ непрестанныхъ модификаціяхъ оно непрестанно себя восполняетъ и усовершаетъ. Все въ природѣ и непрестанно переходитъ изъ одного состоянія въ другое и каждое изъ этихъ состояній имѣетъ свою цѣнность, увеличивающую или уменьшающую и цѣнность міроваго цѣлаго, а чрезъ то—и количество его реальности.

Изъ только что установленнаго тезиса о контингентности законовъ природы вытекаютъ два очень важныхъ слѣдствія,—одно по отношенію къ намъ, къ природѣ нашего духа, другое по отношенію къ природѣ внѣшней, къ вопросу о ея сущности и происхожденіи.

И прежде всего, если уже во внѣшней природѣ мы признаемъ элементы контингентные и свободные, то свобода нашего

собственнаго духа перестаетъ быть какимъ то непонятнымъ и непослѣдовательнымъ нарушеніемъ неизмѣнной законосообразности природы, изъятіемъ изъ ея правилъ. Съ этой и только съ этой точки зрѣнія можетъ быть осмысленъ фактъ существованія въ насъ свободы. Въ самомъ дѣлѣ она немыслима не только при абсолютномъ механизмѣ, но и при механизмѣ относительномъ,—при теоріи причинно-механической связи однихъ только феноменовъ, одного міра явленій, за которымъ будто-бы скрывается міръ ноуменовъ, какъ собственное царство свободы. Во-первыхъ, такое раздвоеніе и противопоставленіе міровъ феноменальнаго и ноуменальнаго немыслимо, такъ какъ признать связанными закономъ необходимости явленія (феномены) значитъ косвенно признать связанными и проявляющіеся въ нихъ акты, дѣйствующія силы міра ноуменальнаго. Во-вторыхъ, что̀ такое въ сущности эта безсильная свобода,—свобода въ какомъ то отвлеченномъ и спорномъ мірѣ ноуменовъ? Какое можетъ она имѣть значеніе для нашего конкретнаго и реальнаго міра? Наконецъ, въ-третьихъ, если и остается съ этой точки зрѣнія мѣсто какой-либо свободѣ, то развѣ лишь свободѣ одного единственнаго Существа (Бога), которому мы должны будемъ, съ этой точки зрѣнія, усвоять всѣ акты въ этомъ феноменальномъ мірѣ. Да и оно, такъ какъ оно съ этой точки зрѣнія должно быть мыслимо вынужденнымъ къ созданію одной только формы существъ,—существъ, связанныхъ закономъ необходимости, скорѣе являлось бы фатумомъ, чѣмъ истинно свободнымъ существомъ, Богомъ. Но не мыслимая, съ этой точки зрѣнія, свобода, какъ сказано, получаетъ свой полный смыслъ въ теоріи контингентности: здѣсь она уже не есть платоновскій поэтъ, котораго вѣнчаютъ лаврами, но изгоняютъ изъ республики,—нѣтъ, уничтожая мнимую аксіому ex nihilo nihil fit, эта теорія оставляетъ широкій просторъ свободѣ какъ во внѣшней природѣ, такъ особенно въ нашемъ духѣ. Наша свобода, съ этой точки зрѣнія, есть лишь наиболѣе мощное проявленіе того контингентнаго начала, которое проторгается повсюду изъ подъ мнимо мертвой поверхности внѣшней природы.

Другое слѣдствіе теоріи контингентности, какъ мы сказали, имѣетъ значеніе для природы внѣшней—для рѣшенія вопроса

объ ея сущности и происхожденіи. Мы должны теперь, такъ сказать, перемѣнить на нее уголъ зрѣнія. Законы природы, говорятъ, необходимы, потому что они вытекаютъ изъ самой *природы вещей* (Монтескьё). Конечно. Но этимъ вопросъ далеко не рѣшается: что доказываетъ, что самая эта „природа“ необходима? Разъ дана природа числа, законы числовыхъ отношеній, конечно, слѣдуютъ изъ нея съ необходимостью; но необходимо-ли, чтобы существовали самыя числа, а тѣмъ болѣе *только* числа? Разъ дана природа пространства, геометрическіе законы слѣдуютъ изъ него съ необходимостью; но необходимо-ли, чтобы существовало пространство? Разъ дано движеніе, законы механики необходимы; но необходимо-ли, чтобы существовало движеніе? и т. д. Словомъ необходимо, чтобы „природа вещей“ сама и снова, въ свою очередь, была обоснована въ чемъ-нибудь высшемъ,—для каждаго класса существъ въ отдѣльности [1]). Значитъ самая „природа вещей“ условна, не необходима и мы уже говорили выше. что ея законъ—законъ гармоніи, единства въ разнообразіи, по принципу совершенства. Разсматривая природу въ цѣломъ съ этой точки зрѣнія. мы должны признать, что, хотя внѣшняя поверхность вещей, наиболѣе удаленная отъ живаго средоточія природной жизни, строго упорядочена, дѣйствительно связана постоянными законами, обусловливающими однообразное слѣдованіе явленій, однако, по мѣрѣ проникновенія въ глубь природной жизни, постиженія подлинныхъ и самыхъ глубокихъ основъ ея, ея подлинной сущности, можно замѣтить, что необходимость фатальная и абстрактная какъ бы постепенно преобразовывается въ необходимость живую, опредѣляемую внутреннею цѣнностью такого именно, а не инаго строя, такой, а не иной природы вещей (детерминизмъ количественный преобразовывается въ детерминизмъ качественный, являющійся съ абстрактно-логической и механической точки зрѣнія чистымъ индетерминизмомъ),—можно ощутить въ очагѣ міровой жизни присутствіе и дѣятельность нѣ-

[1]) Законы механики, какъ было разъяснено выше, конечно предполагаютъ законы геометріи; но изъ существованія пространства, предположивъ его даннымъ, путемъ простаго разсужденія еще никакъ нельзя вывести существованія матеріи и движенія.

котораго невидимаго, высшаго начала, какъ бы міровую душу, которая приводитъ въ движеніе скрытыя пружины міровой жизни. Просвѣтляя это смутное понятіе міровой души путемъ дальнѣйшихъ разсужденій въ томъ-же направленіи, мы неизбѣжно приходимъ къ заключенію, что понять существа въ ихъ истинной природѣ значитъ понять ихъ въ ихъ творческомъ первоисточникѣ, Богѣ, который,—и это особенно характеристично и важно,—является съ точки зрѣнія теоріи контингентности не только Творцемъ, но и Промыслителемъ, свободно управляющимъ міромъ и его явленіями, такъ какъ они, по этой теоріи, изъяты въ нѣкоторыхъ элементахъ, съ нѣкоторыхъ сторонъ, изъ подъ власти законовъ желѣзной необходимости. Такимъ образомъ, теорія контингентности даетъ надежную и твердую почву для раціональной теологіи.

Если мы теперь, съ достигнутой точки зрѣнія, окинемъ все мірозданіе разомъ, то оно уяснится предъ нами, какъ объединенная въ своей основѣ множественность, гармонически связное разнообразіе лежащихъ другъ надъ другомъ, относительно самостоятельныхъ, міровъ,—какъ градація существъ, вовсе не безусловно и не фатально подчиненныхъ господствующей будто-бы въ мірѣ слѣпой необходимости, но свободно повинующихся живущему въ нихъ влеченію къ поставленнымъ имъ цѣлямъ, къ совершенству, къ идеалу. Человѣкомъ это влеченіе сознается въ формѣ долга, тайна котораго постигается не разсудочно, но посредствомъ нѣкоторой высшей способности или активности, вводящей умъ въ міръ высшій, по отношенію къ которому нашъ видимый міръ есть какъ-бы нѣчто оцѣпенѣвшее и мертвое. Въ существахъ низшихъ человѣка тоже влеченіе къ идеалу преобразуется въ форму инстинкта, какъ-бы обратившагося въ привычку и потому утратившаго свой свободный характеръ влеченія къ идеалу и совершенству. Конечно, это влеченіе здѣсь уже теряетъ свой спеціально-нравственный характеръ, такъ какъ дѣятельность существъ низшихъ человѣка является уже чѣмъ-то механическимъ: ихъ самопроизвольность („спонтанейность“) подвергается въ несравненно большей, чѣмъ у человѣка, степени реакціи тѣхъ самыхъ измѣненій, которыя она порождаетъ, вслѣдствіе чего ея обнаруженія принимаютъ

такую однообразную форму, на которую привычки человѣка, даже самыя укоренившіяся, даютъ лишь слабый намекъ. Говоря иначе и строже, инстинкты, опредѣляющіе жизнь животныхъ, и законы, опредѣляющіе проявленія и дѣйствія силъ природы (физическихъ, химическихъ и т. д.), суть какъ-бы привычки самопроизвольной („спонтанейтной“) активности природы,—какъ-бы механизованная отъ безконечнаго повторенія ея дѣятельность, которая, если ее разсматривать съ внѣшней стороны, является фатально, абстрактно-логическою и механическою необходимостію. Но это, очевидно, есть лишь призрачная и поверхностная форма, за которою скрывается обще-міровая спонтанейтность, самопроизвольная активность, движимая присущимъ въ большей или меньшей степени каждому существу влеченіемъ къ идеалу совершенства (каждое существо стремится приблизиться къ Богу—*по роду своему*), которое скрывается подъ кажущеюся косностью и оцѣпенѣлостью вещей. Вотъ почему термины: жизнь, сила и пр. имѣютъ не только матеріальный, но и эстетическій смыслъ (что̀ для человѣка нравственность, то для природы красота). Можетъ быть даже и въ самыхъ логическихъ отношеніяхъ господствуетъ эстетическій законъ служенія идеалу, который проявляетъ себя въ спонтанейтномъ (самопроизвольномъ) стремленіи типа къ воспроизведенію себя въ индивидуумѣ. Далѣе, идеалъ-же, быть можетъ, отражается и въ причинности, по скольку она проявляется въ продукціи возможно большаго, лучшаго и т. п. при наименьшей затратѣ средствъ и пр. Не трудно, въ виду всего сказаннаго, замѣтить, что необходимость законовъ природы, упраздненная раньше въ порядкѣ теоретическомъ, возстановляется теперь снова, въ порядкѣ практическомъ, съ точки зрѣнія нравственно-эстетической: идея необходимости оказывается теперь, такъ сказать, переводомъ на языкъ логики, математики и опыта того свободнаго, на низшихъ ступеняхъ въ значительной степени механизованнаго, дѣйствія, которое производится идеаломъ на вещи, Богомъ—на свои созданія. Говоря иначе, законы природы необходимы не съ абстрактно-фаталистической точки зрѣнія (это былъ бы со стороны высшаго Существа, установившаго законы, произволъ, случай въ собственномъ смыслѣ,

который-бы обнаруживалъ отсутствіе въ немъ истинно божественныхъ предикатовъ), но съ точки зрѣнія нравственно-эстетической, съ точки зрѣнія блага, совершенства: они необходимы потому, что какъ законы совершенные и благіе, обезпечивающіе и обусловливающіе для существъ достиженіе свойственнаго имъ совершенства, *достойны* быть предметомъ осуществленія и стремленія,—цѣлью міра, которую онъ самопроизвольно стремится осуществить Законы природы суть, слѣдовательно лишь символы нравственной обязательности и эстетической гармоніи. Безъ этого своего высшаго обоснованія, и законы природы и самая природа были бы совершеннымъ ничтожествомъ, были бы совершенно лишены всякой цѣнности,— исчезли-бы, слившись съ ничтожествомъ.

Сущность изложенной нами доктрины проф. Бутру можно кратко формулировать такимъ образомъ: „Основы или принципы міровой жизни проявляются, конечно, закономѣрно, такъ что законы, говоря строго, и съ точки зрѣнія теоріи контингентности, остаются; но они являются теперь уже собственно законами нравственными и эстетическими, которые реализуются лишь тогда, когда становятся предметомъ самопроизвольнаго, спонтанейтнаго влеченія существъ и прежде всего объектомъ свободнаго стремленія человѣка. Что касается собственно законовъ природы, то они, очевидно, съ этой точки зрѣнія, не абсолютны, но суть лишь *искусственно фиксированные образы или формы обнаруженія живаго и подвижнаго по своей сущности начала.*" Видимое же нами ихъ постоянство имѣетъ свою причину въ устойчивости идеала, которому существа природы стремятся придать устойчивость, осуществляя и сохраняя его въ себѣ въ той формѣ, въ которой онъ имъ открывается (каждому *по роду своему*). У человѣка—это привычка, а ниже человѣка—*инстинктъ*, *способность* (въ животномъ царствѣ), *силы* и ихъ *свойства* (въ природѣ неорганической). На поверхности природы, такъ сказать, на ея периферіи это живое и самоподвижное начало міровой жизни какъ бы застываетъ, цѣпенѣетъ, образуя такимъ образомъ для внѣшняго пониманія какъ бы неизмѣнную и постоянную ткань безжизненныхъ законовъ; но, конечно, это не лишаетъ его активности и свободы по существу".

Такова господствующая въ современной французской философіи теорія контингентности законовъ природы, какъ она развита выдающимся ея представителемъ проф. Сорбонны, *Бутру*. Теперь спрашивается, какова ея научная цѣнность?

Несомнѣнно прежде всего, что та практическая, частнѣе этико-религіозная задача, которая составляетъ ея несомнѣнную и не скрываемую тенденцію, достигается ею какъ нельзя болѣе. Прежде всего, этою доктриною,— что очевидно,— безусловно и энергично осуждаются всѣ ложные этико-религіозные принципы (индифферентизмъ стоиковъ, квіетизмъ мистиковъ, нирвана буддистовъ, отчаяніе пессимистовъ и т. д.). Вѣдь если, въ самомъ дѣлѣ, все въ универсѣ имѣетъ свою цѣну, опредѣляемую степенью самопроизвольнаго (спонтанейтнаго) влеченія существъ къ идеалу совершенства, то очевидно для насъ уже не все равно дѣйствовать, или не дѣйствовать, дѣйствовать такъ или иначе: наша дѣятельность для міроваго цѣлаго, говоря фигурально, всегда есть выигрышъ или проигрышъ, увеличеніе его реальности или уменьшеніе и мы за это отвѣтственны. Такимъ образомъ, жизнь для насъ перестаетъ быть, съ этой точки зрѣнія, пустымъ и празднымъ зрѣлищемъ, предметомъ поверхностныхъ восторговъ или злой и безучастной ироніи,—нѣтъ, она становится серьезною задачею, требующею съ нашей стороны мужества, дѣла и борьбы, получаетъ высокую цѣнность, становится *vita vitalis,* по прекрасному выраженію древнихъ. Съ другой стороны, если въ универсѣ происходитъ постоянное нарощеніе (твореніе новаго) и убыль, если такимъ образомъ основной догматъ естествознанія ex nihilo nihil fit является не болѣе, какъ, простою абстракціею, которая выражаетъ лишь нашу одностороннюю точку зрѣнія на событія міровой жизни, но не самую реальность, то наша свобода, какъ мы говорили выше, уже не есть исключеніе изъ общаго порядка природной жизни и не стоитъ въ противорѣчіи съ нею,—можетъ вносить въ природу съ своей стороны нѣчто новое, вслѣдствіе чего природа является предъ нами, выражаясь образно, не какъ нерасторжимая желѣзная цѣпь, а какъ эластичная и подвижная сѣть, которая легко можетъ растягиваться и сжиматься и которая такимъ образомъ представ-

ляетъ нашей свободѣ полный просторъ вносить въ міровую жизнь свою инціативу, быть ея дѣятельными участниками, влѣдствіе чего, конечно, мы становимся отвѣтственными за самую, повидимому, намъ чуждую жизнь природы.

Итакъ, говоримъ, нравственно практическимъ нашимъ потребностямъ теорія контингентности удовлетворяетъ какъ нельзя болѣе. Но не покупается-ли это удовлетвореніе цѣною нарушенія нашихъ теоретическихъ потребностей? Ограничивая ради этико-эстетическихъ потребностей понятіе неизмѣнности законовъ природы, не идетъ-ли эта доктрина противъ положительныхъ наукъ? Противъ наукъ такъ называемыхъ статическихъ, которыя берутъ явленія природы въ пребывающемъ состояніи, внѣ измѣненій, внѣ исторіи,— конечно. Но этими науками далеко не исчерпывается вся область научнаго знанія и при томъ, какъ науки абстрактныя, онѣ далеко не суть науки высшія, руководящія. Что-же касается наукъ динамическихъ, изслѣдующихъ существа и явленія природы въ процессѣ, то съ ними теорія контингентности не стоитъ ни въ какомъ противорѣчіи. Даже болѣе,—она сильнѣе, чѣмъ самыя эти науки, подчеркиваетъ и выдвигаетъ ихъ основной методологическій принципъ—опытъ, какъ необходимый методъ, неизсякающій источникъ и безошибочное правило науки, поскольку она стремится познать вещи въ ихъ дѣйствительной (а не абстрактной, какъ науки статическія) природѣ и исторіи. Но разъ мы вступаемъ на строгую почву опыта и, отказавшись, во имя его, отъ попытки дедуктивно установить неизмѣнную міровую законосообразность по формулѣ тожества, признаемъ, согласно съ опытомъ, возможность вступленія въ міровую жизнь новыхъ агентовъ, порождаемыхъ свободнымъ и самопроизвольнымъ усиліемъ существъ: мы,—въ силу необходимой логики,—должны отказаться отъ ученія о неизмѣнной пребываемости, квалитативномъ и квантативномъ тожествѣ природы (отъ такъ называемыхъ законовъ сохраненія матеріи, энергіи и т. д.) [1]), нисколько при томъ не поступаясь,—и это особенно важно замѣтить,—научною обработкой явленій.

[1]) Такъ называемый *законъ* сохраненія энергіи, не смотря на то, что съ его установкою связаны имена такихъ авторитетныхъ ученыхъ, какъ *Гровъ, Майеръ,*

Но, конечно, тогда предъ нами неизбѣжно возникаетъ другой вопросъ, составляющій скрытое предположеніе и дополненіе теоріи контингентности,—вопросъ, который можетъ быть формулированъ такъ: если, какъ предполагаетъ теорія контингентности, самопроизвольная дѣятельность существъ и прежде всего свободная дѣятельность человѣка можетъ вводить въ міровую жизнь нѣчто въ собственномъ смыслѣ новое, дотолѣ не существовавшее и такимъ образомъ увеличивать составъ міровыхъ реальностей, то значитъ міръ въ своемъ цѣломъ, не исключая и косныхъ матеріальныхъ массъ, есть внутренно связное единство, такъ что внутренняя психическая жизнь, какъ человѣка, такъ и другихъ существъ, не стоитъ особнякомъ отъ внѣшней матеріальной, но проникаетъ въ нее, обусловливаетъ въ ней новые процессы;—такъ-ли это? Говоря иначе, *живетъ-ли* внѣшняя природа своею внутреннею жизнью, свободною отъ фаталистической власти необходимыхъ, накладывающихъ на нее печать неподвижности, косности и мертвенности, законовъ? Скрывается ли за ея внѣшнею, видимою, матеріальною стороною внутренняя, невидимая, нематеріальная, духовная?—Французская философія всегда сознавала свою обязанность дать этотъ дополнительный отвѣтъ. Общую мысль его, на уровнѣ современнаго пониманія, какъ мы сказали, выясняетъ профессоръ Collège de France, *Шарль Левекъ*. Къ нему мы теперь и переходимъ.

Вильямъ, Джемсъ, Томсонъ, Тэтъ, Гельмгольцъ, Ренкинъ, Максуелъ и др., формулируется все еще очень колебательно. Такъ его защитникъ ученый *Бальфюръ Стюартъ* (Balfour Stewart), авторъ лучшей монографіи по занимающему насъ вопросу (la conservation de l'énergie, Paris, 1889), говоритъ: „доказать истину (?) сохраненія энергіи *гораздо труднѣе*, чѣмъ истину сохраненія матеріи" (p. 86). И дѣйствительно его собственныя доказательства этого положенія (pp. 83—7) далеко и далеко не вполнѣ убѣдительны.—Вотъ почему такіе почтенные, научно образованные и имѣющіе солидную и установившуюся репутацію мыслители, какъ, наприм., *Ренувье* (Renouvier) считаютъ позволительнымъ *рѣшительно отрицать* (formellement nier) *универсальность* этого мнимаго закона (см. *Critique philosophique*, 1873). Того-же мнѣнія держатся мыслители: *Навиль* (La physique moderne, Paris, 1890, pp. 225—8), *Прессансе* („Начала", нѣмецк. пер. *Ursprünge*, Halle, 1884, Ss. 145—152), у насъ *Н. Н Страховъ* („О законѣ сохраненія энергіи" *Вопросы философіи и психологіи*, кн. 6, особенно заключеніе).—Все это показываетъ, что съ тезисомъ проф. Бутру во всякомъ случаѣ приходится серьезно считаться...

b.

Основной тезисъ *Шарля Левека* [1]) состоитъ въ томъ, что современное естествознаніе, если логически выяснить его философскія предпосылки, окажется связною идеалистическою системою, сознательно или безсознательно одухотворяющею природу. Въ частности онъ раскрываетъ этотъ свой тезисъ въ примѣненіи: 1) къ химіи и 2) естественной исторіи (зоологіи и антропологіи). Познакомимся съ сущностью его взглядовъ.

1) Современное естествознательное ученіе о матеріи содержитъ въ себѣ четыре слѣдующія предположенія: простыя тѣла слагаются изъ *невидимыхъ* и *недѣлимыхъ* частичекъ вещества или атомовъ; эти элементы одарены способностію *сродства,*— способностью притягивать и удерживать при себѣ атомы другихъ тѣлъ; они обладаютъ далѣе способностью какъ бы выбирать число и видъ атомовъ, съ которыми стремятся соединиться *(атомность);* наконецъ, изъ этого послѣдняго свойства вытекаетъ внутренняя структура, *форма* или, если угодно, архитектура молекулы. Выясняя источникъ и генезисъ какъ самаго понятія объ атомѣ, такъ и понятія объ его перечисленныхъ свойствахъ, мы находимъ, что эти понятія никакъ не могутъ вытекать изъ показаній нашихъ чувствъ. Въ самомъ дѣлѣ, наши чувства на существованіе атомовъ и ихъ перечисленныя свойства не даютъ ни малѣйшаго намека. Значитъ понятіе объ атомахъ и ихъ свойствахъ есть понятіе раціональное.

И именно, такъ какъ всякая пространственная и математическая (количественная) величина, по самому понятію о ней, дѣлима; и такъ какъ, съ другой стороны, недѣлима въ собственномъ смыслѣ только наша душа; то, когда мы говоримъ объ атомѣ, какъ о чемъ-то недѣлимомъ, мы понимаемъ его, очевидно, по образу своей души. Служа источникомъ понятія объ атомѣ, какъ недѣлимомъ элементѣ природы, идея нашей души служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ источникомъ понятія и обо всѣхъ его основныхъ свойствахъ.

[1]) Взгляды *Шарля Левека* мы излагаемъ отчасти по его *курсу* («Изложеніе и критика доктрины Эпикура»), въ которомъ они составляли *общіе выводы*, а главнымъ образомъ—по его интересной монографіи: *La nouvelle philosophie de la nature* (l'atome et l'esprit). См. Revue des deux Mondes, 1869, 1-er Iuin, pp. 597—626.

Такъ, прежде всего, только изъ этого источника можно объяснить усвояемое атомамъ свойство сродства,— способность дѣйствовать, вліять на другіе атомы. Въ самомъ дѣлѣ, атомъ по ученію современнаго естествознанія притягиваетъ, т. е. не только движется, но,—что гораздо важнѣе.—приводитъ въ движеніе; слѣдовательно онъ не есть инертный элементъ. Между жизнью, столь богатою различными проявленіями живой энергіи, и инерціею, столь бѣдною энергіею, которую она, повидимому, всецѣло получаетъ отвнѣ,—между этими крайними полюсами есть средина. Эта средина, этотъ часто забываемый посредникъ между противоположными началами сущаго есть *сила*, существенное свойство которой дѣятельность, лишенная однако, въ отличіе отъ дѣятельности душевной, сознанія, чувства, мысли, свободы. Эта сила даетъ себя знать, выполняя различныя функціи: кислородъ горитъ и жжетъ, ядъ убиваетъ и т. д. Жечь, убивать и т. д.,—развѣ это значитъ быть инертнымъ? Тоже слѣдуетъ сказать и о химическомъ сродствѣ или притяженіи атомовъ: здѣсь несомнѣнно проявляется нѣкоторая энергія. Но что это за энергія? Какъ представлять ее? Извѣстно, что еще изъ глубокой древности, при отвѣтѣ на этотъ вопросъ, руководствовались аналогіею,—сравнивали силу притяженія и сродства съ силою любви. Итакъ, оказывается, что въ природѣ есть какое-то невидимое и таинственное начало, аналогичное живущему въ насъ чувству, есть какой-то невѣдомый намъ двигатель или факторъ, который, проникая универсъ, обусловливаетъ въ немъ то, что ни одна частичка вещества не остается безъ движенія. Этого универсальнаго дѣятеля никто, конечно, не видалъ, и однако всѣ его признаютъ, всѣ о немъ говорятъ, у каждаго есть о немъ представленіе. По какому типу образовано это представленіе? Очевидно, по типу нашей души, которая такъ-же есть двигатель, хотя и иного рода. Итакъ, по аналогіи съ нашей душею, общее сознаніе, а вслѣдъ за нимъ и современная наука приписываетъ невидимому атому столь же невидимое, не чувственное (сверхчувственное) свойство—сродство.

Далѣе, какъ было сказано, современная химія надѣляетъ атомы не только способностью сродства, но, сверхъ этого, еще

другою, высшею способностью,—способностью выбирать соотвѣтствующее ихъ природѣ число и качество атомовъ, съ которыми они вступаютъ въ соединеніе: наприм., одинъ металлъ можетъ вступить въ соединеніе лишь съ однимъ атомомъ хлора, другой съ двумя, а третій вступаетъ въ соединеніе не съ хлоромъ, а съ какимъ нибудь другимъ простымъ химическимъ началомъ и т. д. Почему это такъ? Химики отвѣчаютъ: потому что эти металлы имѣютъ такое свойство (это свойство называется ихъ атомностью). Но что такое самое это „свойство“? Какъ и „сродство“, атомность есть сила, но болѣе опредѣленная, болѣе спеціальная—высшая: эта энергія выбираетъ пригодныя для нея начала съ такою безошибочною вѣрностію, что результаты ея соединеній съ выбранными элементами можно вычислить заранѣе. Здѣсь проявляется уже какой-то какъ-бы безсознательный разумъ въ веществѣ. Откуда у насъ понятіе о немъ,—объ этой безсознательно разумной способности атомовъ выбирать то, что пригодно для нихъ, выбирать какъ-бы по заранѣе составленнымъ цѣлямъ? Ясно, что здѣсь снова мы истолковываемъ силу природы по аналогіи съ нашей душею,—предполагаемъ въ матеріи нѣчто намъ аналогичное и родственное.

На основаніи сродства и атомности современное естествознаніе устанавливаетъ законы группировки атомовъ всегда въ опредѣленной формѣ („конфигурація“),—законы, такъ сказать, молекулярной архитектуры. Въ опытахъ реконструкціи молекулярныхъ формъ современные физики [1]) еще болѣе, чѣмъ при установкѣ другихъ свойствъ атомовъ, вносятъ во внѣшнюю природу или, если угодно, констатируютъ въ ней элементы и свойства, аналогичныя свойствамъ нашей души. Стремясь вскрыть таинственную организацію молекулы, современные химики, какъ-бы противъ собственной воли, присоединяютъ къ точности опытовъ и строгости математическихъ формулъ пріемы

[1]) Молекурная структура всецѣло зависитъ отъ атомности Если, напр., по свойствамъ своей атомности, атомъ углерода соединяется всегда съ четырьмя атомами водорода, то образующаяся отъ этого соединенія молекула, какъ можно ожидать уже заранѣе и какъ оправдывается и на опытѣ, приметъ форму креста (атомъ углерода въ срединѣ и четыре атома водорода по концамъ). См. интересныя изъясненія этого вопроса и относящіеся сюда опыты выдающихся химиковъ (Вюртца, Кевюле, Гофмана и др.) въ любомъ учебникѣ химіи.

поэтической фантазіи. Нужно-ли добавлять, почему? Потому, конечно, что реконструкція молекулы есть вовсе не эмпирическій, а чисто идеалистическій пріемъ. Ни сама молекула, ни распорядокъ въ ней элементарныхъ частицъ или атомовъ не доступны наблюденію: здѣсь опять смѣлая аналогія съ нашею душею и ея свойствами.

Теперь не трудно уже опредѣлить философское значеніе современнаго атомистическаго ученія о строеніи матеріи. Ближайшій анализъ понятія объ атомѣ показываетъ, что теорія атомизма въ основѣ своей всецѣло держится *на психологическихъ индукціяхъ и идеалистическихъ интуиціяхъ*. Разсматривая ее съ этой точки зрѣнія, мы должны глубоко преобразовать обычное представленіе о сущности матеріи. Въ самомъ дѣлѣ, послѣ изложеннаго истолкованія атома въ смыслѣ невидимаго и недѣлимаго, представляемаго нами по типу нашей души, элемента, что остается отъ него вещественнаго? Ничего, конечно: это—сила и ничего больше. Значитъ матерія—система силъ. Это, однако, еще не все. Теорія атомизма, при ея философскомъ и психологическомъ истолкованіи, такъ сказать индивидуализируетъ составныя части матеріи. Въ самомъ дѣлѣ, изъ всѣхъ слѣдствій атомистической теоріи самое важное, безъ сомнѣнія, есть то, что она ограничиваетъ понятіе инертности матеріи. Химики намъ говорятъ, что атомы находятся въ колебательномъ движеніи, *стремятся* къ другимъ атомамъ, съ которыми находятся въ живомъ сродствѣ (извѣстно, что Джонъ Тиндаль понимаетъ въ буквальномъ смыслѣ поэтическое выраженіе *Эмерсона*: „атомы движутся въ тактъ“). Не очевидно-ли, что, при такомъ пониманіи атомовъ, нельзя уже говорить о полной инертности элементовъ матеріи и необходимо усвоять имъ нѣкоторую самопроизвольную, спонтанейтную энергію? Вотъ почему нужно признать совершенно справедливымъ мѣткое выраженіе современнаго французскаго химика, Бертель, по которому „современная химія реализовала въ конкретной формѣ большинство формулъ древней метафизики“. Можно,—такъ заключаетъ свой этюдъ о философскомъ значеніи современной теоріи матеріи, Шарль Левекъ,—можно утверждать больше: *нѣкоторые современные натуралисты заходятъ дальше, чѣмъ куда*

приходила когда-нибудь метафизика Никто изъ метафизиковъ, въ самомъ дѣлѣ, такъ смѣло не лишалъ матерію ея матеріальнаго характера, какъ это дѣлаетъ, напр. *Фарадей* и никто, съ другой стороны, не представлялъ ее столь активною, столь полною энергіи, какъ *Вюртцъ*.

2. Современная химико-атомистическая теорія строенія матеріи, какъ мы видѣли, склонна оживлять и какъ-бы иматеріализировать самую неорганическую природу, хотя, конечно, предполагаемое въ ней начало жизни надѣляется на этой ступени признаками еще не многочисленными и не отчетливыми. Естественная исторія (зоологія и антропологія) поднимаются выше и, изучая при помощи новыхъ методовъ царство животныхъ и человѣка, приходятъ къ признанію чего то подобнаго платоновскимъ идеямъ-типамъ, которые располагаются въ восходящемъ порядкѣ по степени совершенства.

Натуралисты-зоологи и антропологи прежняго типа, по мысли Шарля Левека, грѣшили однимъ кореннымъ недостаткомъ,—они придавали слишкомъ много значенія внѣшнимъ признакамъ и пренебрегали тѣми глубокими чертами, которыя лишь философія прозрѣваетъ подъ внѣшнею видимостью. Изученіе исключительно одной внѣшней структуры ихъ часто обманывало. И это понятно. Въ самомъ дѣлѣ, кто довѣряетъ лишь внѣшней формѣ, тотъ походитъ на того скульптора, который, чтобы образовать статую, сталъ бы дѣлать слѣпки съ живыхъ формъ организма, нисколько не заботясь о томъ, чтобы уловить живое выраженіе лица: конечно, при такихъ пріемахъ работы онъ окаменилъ бы фигуру, лишилъ бы ее всякой жизни и выраженія. Такъ точно и натуралисты изъ живаго животнаго царства дѣлаютъ лишь систему мертвыхъ и безжизненныхъ формъ. Къ счастію теперь образовалась новая, все болѣе и болѣе увеличивающаяся, школа натуралистовъ, которые подъ формами, сохраняемыми въ зоологическихъ коллекціяхъ, умѣютъ открывать тотъ внѣшнимъ образомъ неуловимый, но несомнѣнно реальный элементъ, то начало, которое при жизни животныхъ страдало, радовалось, трепетало отъ гнѣва или любви и т. д.,—элементъ психологическій. Работы *Кювье, Мильнъ Эдварса, Бланшара* и др. показали, на сколько плодотворно для развитія естественной

исторіи примѣненіе къ изученію животныхъ типовъ началъ сравнительной психологіи. Такое изученіе есть одно изъ лучшихъ, если только не самое лучшее, средствъ вѣрно опредѣлить различныя черты животныхъ родовъ и видовъ.

Возьмемъ для разъясненія этого положенія примѣръ. Извѣстно, что у всѣхъ животныхъ безъ исключенія материнская любовь обнаруживается въ извѣстное время въ однѣхъ и тѣхъ же общихъ чертахъ (въ самоограниченіи ради дѣтища, въ готовности защищать его до самопожертвованія и т. д.). Доказательства универсальности этого инстинкта безчисленны. Можно-ли, однако, отсюда безъ дальнихъ разсужденій заключать, что материнская любовь абсолютно одинакова у насѣкомыхъ, рыбъ и т. д. вплоть до человѣка? Внимательное изученіе психологическихъ подробностей этого чувства на различныхъ степеняхъ животнаго царства отнюдь не позволяетъ этого обобщенія. Наблюдая мать-самку какого нибудь животнаго типа и сравнивая проявленія въ ней материнскаго чувства съ проявленіемъ ихъ у молодой женщины *съ первой минуты его зарожденія и до послѣдней*, [1]) мы легко найдемъ тѣ глубокія и опредѣленныя специфическія различія, ту демаркаціонную линію, которая отдѣляетъ самымъ опредѣленнымъ образомъ психику человѣка отъ психики животнаго, откроемъ у перваго присутствіе та-

---

[1]) Натуралисты-психологи (Агассисъ, Кювье, Флурансъ, Катрфажъ и др.) особенно настаиваютъ на необходимости брать во вниманіе *всѣ* моменты въ развитіи (физическомъ и особенно психическомъ) того или другаго животнаго экземпляра или типа. При такомъ пріемѣ изученія, легко можно убѣдиться, что столь поражающія иногда натуралистовъ сходства между животными типами за тотъ или другой небольшой періодъ ихъ существованія, позднѣе совершенно исчезаютъ, не давая такимъ образомъ ни малѣйшаго основанія къ ихъ отожествленію и даже просто сближенію. Такъ, птицы самой различной породы въ извѣстный періодъ ихъ эмбріональнаго развитія представляютъ полнѣйшее сходство, но затѣмъ дифференцируются до потери почти всякаго сходства. Извѣстный орангъ-утангъ Кювье сначала обнаруживалъ въ умственномъ отношеніи не только сходство, но даже положительное превосходство сравнительно съ дѣтьми однихъ съ нимъ лѣтъ, но потомъ въ его развитіи сталъ замѣчаться быстрый упадокъ. Это показываетъ, что интеллигенція обезьяны, какъ и вообще животнаго, имѣетъ опредѣленныя, строго очерченныя границы, тогда какъ человѣкъ, какъ извѣстно, можетъ развиваться безконечно. — Современные натуралисты занесли на страницы науки множество такихъ наблюденій, изъ которыхъ вытекаютъ выводы безспорной и высокой важности

кого элемента, который своимъ превосходствомъ надъ сходнымъ началомъ жизни животнаго далеко возвышаетъ человѣка надъ этимъ послѣднимъ (Агассисъ). Такимъ образомъ, при помощи сравнительно—психологическаго метода, антропологія новаго типа рѣшаетъ первую и самую важную свою задачу,—опредѣляетъ мѣсто человѣка въ ряду существъ,—такъ сказать на ихъ общей картинѣ Отсюда, по нисходящей ступени, располагаются уже и другія царства природы: животное, характеризуемое чувствительностію и волею, и растительное (Катрфажъ).

И здѣсь снова мы встрѣчаемся съ пріемами метафизическими въ естествознаніи: натуралистъ усвояетъ животному чувствительность и волю—душу, очевидно, по аналогіи съ душею человѣка, подобно тому, какъ химикъ опирается на ту же аналогію, когда утверждаетъ что атомъ недѣлимъ и обладаетъ такими-то свойствами. Точно также и при установленіи специфическихъ отличій человѣка отъ животныхъ современные натуралисты-антропологи руководствуются больше методомъ философско-психологическимъ, чѣмъ наблюденіемъ внѣшнихъ различій въ структурѣ и строеніи организма. Въ анатомическомъ и физіологическомъ отношеніи между человѣкомъ и животнымъ много сходства. Иное дѣло, если мы будемъ сравнивать ихъ душевную жизнь. Здѣсь, правда, въ интеллектуальномъ отношеніи мы также найдемъ много сходнаго: интеллигенція, по мѣрѣ восхожденія по ступенямъ животнаго царства, возрастаетъ все болѣе и болѣе и настолько незамѣтно переходитъ въ интеллигенцію человѣка, что съ формальной стороны, генерическое различіе между животнымъ и человѣкомъ провести довольно трудно. Но зато это различіе, этотъ hiatus между животнымъ и нами съ совершенною очевидностію сказывается въ сферѣ нравственно-практической: человѣкъ различаетъ добро отъ зла, вѣритъ въ существо или существа, могущество которыхъ безконечно превышаетъ его собственное, т. е. имѣетъ нравственность и религіозность, въ которыхъ отказано животнымъ, такъ что въ этомъ отношеніи онъ есть существо единственное,—образуетъ *четвертое царство* (Катрфажъ).

3. Такимъ образомъ, натуралисты (зоологи и антропологи) сходятся съ химиками и физиками въ признаніи въ природѣ

нѣкоторыхъ невидимыхъ, внѣопытныхъ, метафизическихъ началъ, отъ которыхъ открывается возможность восходить строго-логическимъ путемъ къ верховному Первоначалу бытія и жизни [1]). Теперь спрашивается: что такое эти новыя идеи,—могутъ-ли онѣ имѣть какое-либо значеніе и будущность въ наукѣ, или онѣ суть такія-же недостаточно мотивированныя мечты, которыхъ наука знала уже довольно и которыя всѣ она отвергла?

На первый взглядъ кажется, что, напримѣръ, истолкованіе атома по аналогіи съ человѣческою душею лишено всякаго научнаго значенія, такъ какъ никакого яснаго представленія о сущности и строеніи матеріи не даетъ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь даже въ себѣ самихъ мы не знаемъ, *какъ* наша душа движетъ тѣло. А если такъ, то понимать химическія и физическія силы по аналогіи съ душею, не значитъ-ли прибавлять къ непонятному неизвѣстное? Безъ сомнѣнія, относительно *способа* совершенія явленій (относительно ихъ: „*какъ*“) *наше* невѣдѣніе весьма глубоко. Но отсюда не слѣдуетъ, что по этому самому мы будто-бы не можемъ *ничего знать и о причинѣ* измѣненій въ явленіяхъ. Я не знаю, наприм., *какъ* я привожу свою въ данный моментъ пишущую руку въ движеніе; но я знаю причину этого явленія—волю. Подобнымъ же образомъ, когда я усвояю атому движущую силу, аналогичную моей собственной, я предполагаю въ немъ нѣчто такое, что́ я хорошо знаю и при помощи чего движеніе матеріи для меня становится *понятнымъ*. Человѣчество упорно, настойчиво оживляетъ матерію: почему? Потому, очевидно, что, при этомъ условіи, оно понимаетъ ее лучше. Не запрещайте ему этого. Выдѣлите изъ его наивныхъ воззрѣній на природу предразсудки (напр., вѣру въ духовъ, демоновъ и т. д.), но укажите, въ замѣнъ этого, методическіе пріемы для научно-правильнаго выясненія метафизическихъ началъ природы. Человѣчество не перестанетъ искать ихъ и, если ему запрещать эти поиски насильственно, оно броситься въ мистицизмъ и суевѣріе. Такимъ образомъ современный естественно-научный идеализмъ есть вмѣстѣ и постулатъ здраваго смысла и плодъ мысли, разомъ и спекуля-

[1]) Этотъ путь Шарлемъ Левекомъ установленъ въ его спеціальномъ сочиненіи: *La science de l'invisible* (études de psychol. et de théodicée), Paris, 1865.

тивной и опирающейся на опытъ,—результатъ закономѣрнаго и плодотворнаго соединенія философскихъ размышленій съ научными интуиціями. А то обстоятельство, что въ признаніи за атомами активности съ выдающимися современными естествовѣдами сходятся и выдающіеся метафизики-монадологисты (*Вашро*, *Равесонъ*, *Поль Жане* и др.), которые все различіе между матеріею и духомъ склонны сводить къ тому, что матерія есть агрегатъ духовныхъ субстанцій, тогда какъ наша душа есть строгое, чуждое всякой сложности, единство, простая субстанція („дематеріализируютъ матерію"),—это обстоятельство, по мнѣнію Левека, служитъ сильнымъ косвеннымъ доказательствомъ того, что въ изложенной теоріи есть доля истины, хотя, конечно, она еще далеко и далеко не приняла свою окончательную форму.

Подобнымъ же образомъ согласіе метафизиковъ съ натуралистами-психологами въ признаніи существованія и устойчивости типовъ животнаго царства, опредѣляемыхъ съ спеціально психологической точки зрѣнія, возвышаетъ эту послѣднюю доктрину со ступени простой гипотезы на степень хорошо мотивированной теоріи. Въ самомъ дѣлѣ, если исходя изъ разныхъ точекъ зрѣнія, руководствуясь различными пріемами, представители различныхъ отраслей знанія приходятъ къ однимъ и тѣмъ же (въ общемъ) результатамъ; то для установки доктрины и опредѣленія ея научнаго значенія и будущности, этотъ фактъ, если и не совсѣмъ рѣшителенъ, то во всякомъ случаѣ представляетъ большое значеніе и важность и даетъ много основаній ожидать рѣшенія вопроса въ положительномъ смыслѣ.

Такимъ образомъ, выясняя метафизическія предпосылки и слѣдствія современнаго естествознанія, Шарль Левекъ намѣтилъ основныя черты того *спиритуалистическаго реализма*, который, какъ мы сказали выше, характеризуетъ современное состояніе французской философіи.

С.

Человѣкъ съ своею свободною самодѣятельностію, какъ мы теперь знаемъ, не представляетъ исключенія въ царствѣ при-

роды: и въ ней есть жизнь, самопроизвольная дѣятельность („спонтанейтность"), актъ мысли, законъ котораго—стремленіе къ совершенству. Такимъ образомъ, природа не есть для насъ что-либо чуждое и внѣшнее, такъ что, изучая себя, мы вмѣстѣ изучаемъ и природу въ ея наилучшемъ обнаруженіи и можемъ строить основательныя предположенія и заключенія о жизни универсальной. Мое пониманіе просвѣтляетъ жизнь природы, но въ свою очередь и само, или, точнѣе,—лежащая въ его основѣ свободно-сознательная дѣятельность подготовляется и обусловливается безсознательною „спонтанейтностью" природы. Такимъ образомъ, рѣзкаго различія, а тѣмъ болѣе противоположности между субъектомъ и объектомъ нѣтъ. Если-бы была такая противоположность, если бы человѣку, чтобы познать природу, нужно было, такъ сказать, выступать изъ себя и вступать въ нее, тогда познаніе состояться никакъ не могло-бы. Теперь-же, съ этой точки зрѣнія сродства между природой и духомъ, человѣкъ оказывается не только вѣрнымъ истолкователемъ, но до нѣкоторой степени организаторомъ, творцомъ или,—точнѣе, возсоздателемъ природы. Раскрытіе этого тезиса составляетъ задачу курса *Сеайя*, профессора Сорбонны. Мы изложимъ его здѣсь сжато,—въ нѣсколькихъ общихъ положеніяхъ [1]).

1. Въ настоящее время въ философіи сдѣлалось общимъ мѣстомъ положеніе, по которому воспріятіе даетъ намъ только элементы, которые нашъ духъ самодѣятельно сочетаетъ и организуетъ по своимъ собственнымъ законамъ: предметъ есть конкретное единство многихъ свойствъ, разложимъ на нихъ; каждое свойство (звукъ, цвѣтъ и т. д.) снова разлагается на свои элементы; пространство, въ которомъ проэктируются нами предметы, опять разлагается на свои элементы и т. д. Отсюда, сколько есть у насъ чувствъ, даже сколько есть ступеней въ каждомъ чувствѣ, столько, можно сказать, и міровъ. Но нашъ духъ не можетъ удовлетвориться такою дробностію. Его существо и законъ жизни есть стремленіе къ единству, пови-

---

[1]) Взгляды проф. *Сеайя* мы излагаемъ: 1) по его *курсу* („объ умѣ") и 2) по его книгѣ: *Essai sur le génie dans l'art*, Paris, 1883, pp. 313.—Въ этой книгѣ, кромѣ спеціальныхъ разсужденій по эстетикѣ и по философіи творчества, есть много общеинтересныхъ разъясненій (о природѣ знанія)

нуясь которому онъ усиливается (безсознательно и сознательно) выйти изъ этой дробности и преобразовать хаосъ разрозненныхъ явленій въ стройный космосъ. Такъ, самодѣятельною силою духа образуются изъ разрозненныхъ элементовъ предметы, классы природы, наконецъ цѣлый универсъ. Вотъ почему, можно съ нѣкоторымъ правомъ сказать, что человѣкъ не только размышляетъ о мірѣ, но и *творитъ* міръ. Основа-же этого творчества есть безсознательное и сознательное стремленіе къ единству, къ гармоніи, къ красотѣ.

Тотъ-же существенно организаторскій, творческій характеръ сохраняетъ наше познаніе и на высшихъ ступеняхъ,— при выработкѣ общихъ идей концепцій и системъ. Общая идея есть организованное по законамъ нашего духа единство идей частныхъ. Въ ней живетъ, такъ сказать, въ концентрированной или конденсированной формѣ вся реальность объединенныхъ въ ней частныхъ понятій, представленій, образовъ, которые, по нашему желанію и потребности, она разомъ возстановляетъ въ нашемъ сознаніи. Какъ точка паденія камня въ воду становится центромъ многихъ концентрическихъ круговъ, такъ общая идея становится центромъ, около котораго группируются и организуются идеи частныя. Идея розы, напримѣръ, и больше и меньше, чѣмъ *эта* отдѣльная роза: въ ней содержатся всѣ дѣйствительныя и всѣ возможныя розы. Въ свою очередь и общія или родовыя идеи не просто полагаются одна подлѣ другой: нѣтъ, онѣ организуются, образуя какъ-бы одну іерархію, опредѣляющую какъ ихъ взаимныя отношенія другъ къ другу, такъ и отношеніе къ общему плану природы,—образуютъ одну связную систему, классификація частей въ которой опредѣляетъ ихъ цѣнность и значеніе въ цѣломъ. Этотъ процессъ обобщенія и систематизаціи идей есть процессъ восхожденія къ порядку и жизни: нашъ духъ утверждаетъ и раскрываетъ себя, утверждая и организуя предметъ своей мысли,—какъ бы живетъ имъ. Въ насъ непрестанно работаетъ нѣкоторый скрытый, но могущественный геній жизни, который вѣритъ въ объективную гармонію и все организуетъ въ ея цѣляхъ, потому что вѣритъ въ себя, непосредственно сознаетъ законъ своей жизни. Эта примитивная вѣра въ существенную

связь, единство и подчиненность всего сущаго общему закону гармоніи и совершенства, какъ нѣкоторая непроясненная интуиція мірового цѣлаго, предшествуетъ нашему частичному, аналитическому изученію бытія, руководитъ имъ, ставитъ задачи и направляетъ его. Жизнь предшествуетъ размышленію, дѣятельность предшествуетъ сознанію ея трудности: *возможно все, въ возможность чего вѣришь.* Эта какъ бы инстинктивная работа генія спасаетъ насъ отъ сутолоки раздробленныхъ элементовъ, вноситъ повсюду порядокъ еще до начала методической работы мысли, а затѣмъ и въ ней она же обусловливаетъ все значительное и самое существенное. Открытіе законовъ, установка руководящихъ гипотезъ, нахожденіе новыхъ пріемовъ и путей изслѣдованія,—все это есть дѣло присущаго каждому изъ насъ въ большей или меньшей степени генія, который въ свою очередь повинуется стремленію къ единству и совершенству. Мы работаемъ ради совершенства, гармоніи, красоты, порядка, потому что гармонія и порядокъ есть самая жизнь, а мы болѣе всего любимъ жизнь.

2. Разъ міръ организованъ и поставленъ предъ сознаніемъ, какъ цѣлостный и законченный фактъ, возникаетъ задача *объяснить* его изъ единаго начала, т. е. творчески построить или, точнѣе, возсоздать изъ возможнаго. Спеціальныя науки не даютъ такого объясненія,—для нихъ важны факты, элементы,—такое объясненіе даетъ только философія, частнѣе метафизика. Метафизика обязана своимъ происхожденіемъ инстинкту самосохраненія. Она не есть созданіе искусственное, произвольная игра философовъ,—нѣтъ, она есть непреодолимая склонность, инстинктъ, самопроизвольная и живая дѣятельность духа, который стремится утвердить себя въ качествѣ мыслящаго и понимающаго начала и поэтому уже заранѣе, какъ условіе своего бытія и жизни, признаетъ міръ проницаемымъ для мысли, проникнутымъ идеальными началами. Что метафизика никогда, быть можетъ, не будетъ въ состояніи достигнуть точности и безспорной достовѣрности наукъ положительныхъ,—это не имѣетъ большаго значенія. Она имѣетъ право на существованіе уже по одному тому, что есть необходимое продолженіе и завершеніе той безсознательной творческой работы, которая появляется уже въ самой постановкѣ міра.

Объясненіе, философское истолкованіе бытія есть высшее проявленіе мысли. Объяснить универсъ значитъ внести во множественность единство, въ разнообразіе—гармонію, озарить міръ красотою, внести или констатировать въ немъ принципъ совершенства. Но тутъ мы встрѣчаемся съ весьма сильнымъ, повидимому, возраженіемъ. Возможность философскаго мірообъясненія требуетъ въ мірѣ гармоніи, а опытъ показываетъ въ немъ повсюду дисгармонію и самую ожесточенную борьбу! Часто говорятъ, что мы лишь потому не удивляемся чудесамъ природы, что привыкли къ нимъ; подобнымъ же образомъ можно бы было сказать, что мы потому только не поглощены непрестаннымъ сѣтованіемъ о міровомъ страданіи, что присмотрѣлись и привыкли къ нему. Мы подобны воинамъ въ сраженіи, которымъ нѣтъ времени обращать вниманіе на своихъ падшихъ въ бою собратій. Зло повсюду. Борьба, страданіе и смерть однихъ существъ есть, такъ сказать, постоянный выкупъ за право жизни другихъ. Разумъ не можетъ принять такого абсурда. Онъ протестуетъ противъ него со всею силою, которую ему сообщаетъ живущій въ немъ идеалъ совершенства и, если бы сказали, что этого міроваго страданія хочетъ Богъ, нашъ разумъ сталъ бы судить и Бога... Но, конечно, этотъ протестъ противъ міроваго страданія, какъ бы энергиченъ и благороденъ онъ ни былъ, не рѣшаетъ еще вопроса. Напротивъ, онъ лишь настойчивѣе заставляетъ искать такого рѣшенія. Можно ли его найти и въ чемъ оно?

Проблема пессимизма и оптимизма есть самая тревожная и трудная проблема. Признать фактъ борьбы и страданія въ его безусловномъ смыслѣ значитъ отказаться въ принципѣ отъ философскаго мірообъясненія. Въ самомъ дѣлѣ *противоборство* въ области бытія является *противорѣчіемъ* въ области мысли, которое исключаетъ самую возможность связнаго пониманія міра. Съ другой стороны, настаивать во имя апріорныхъ требованій нашего духа на постижимости міра, на возможности истолковать его съ точки зрѣнія одного принципа значитъ становиться въ противорѣчіе съ фактами. Такимъ образомъ, пессимизмъ отрицаетъ разумъ, разумность, *понятность* міра; а оптимизмъ отрицаетъ опытъ, фактъ, *реальность* міра. Какъ разрѣшить эту антиномію?

Эта антиномія, по Сеайю, разрѣшается отчасти уже въ идеѣ *прогресса*, которая открываетъ сходство въ терминахъ противоположныхъ, въ настоящемъ распознаетъ подготовляемое имъ будущее, въ злѣ даетъ предчувствовать добро, страданіе дѣлаетъ стимуломъ усилія, мотивомъ стремленія къ благу и совершенству и т. д. Прошедшее, съ этой точки зрѣнія, сохраняется въ настоящемъ, которое въ свою очередь, употребляя выраженіе Лейбница, уже „чревато будущимъ“. Такимъ образомъ, зло получаетъ, съ этой точки зрѣнія, лишь условное и подчиненное значеніе и является возможность осмыслить его, объяснить и включить въ составъ системы. Къ идеѣ прогресса затѣмъ присоединяется идея *долга*, которая повелѣваетъ намъ содѣйствовать торжеству добра, помогать ему въ борьбѣ со зломъ, чтобы благо постоянно разросталось на счетъ зла и чтобы этимъ путемъ подготовлялась окончательная побѣда перваго надъ послѣднимъ. Такимъ образомъ, чрезъ идеи долга и прогресса творческій, организаторскій геній нашего познанія подчиняетъ проявленія зла, борьбы, дисгармоніи и безпорядка высшей цѣли жизни универса и просвѣтляетъ универсъ идеею совершенства.

3. Пока человѣкъ не организовалъ своихъ идей, онъ живетъ жизнью лишь очень несовершенною. Его жизнь раскрывается по мѣрѣ проясненія его сознанія путемъ самостоятельной и самодѣятельной мысли. Жить значитъ утверждать себя и міръ, въ которомъ живешь,—значитъ вѣрить въ себя и въ міръ, въ его разумность и предназначеніе къ развитію, къ непрестанному совершенствованію. Когда нѣтъ уже болѣе мужества и силъ утверждать и вѣрить, это значитъ, что не хватаетъ уже мужества быть и жить. Въ основѣ-же этой организаторской дѣятельности лежитъ воля, усиліе, которое составляетъ самое существо нашего „я“. Наши ощущенія суть внѣшніе феномены или,—точнѣе сказать,—ихъ представители. Напротивъ, наши эмоціи, стремленія, желанія суть *наши* акты, которыми мы отвѣчаемъ на внѣшніе феномены. Наше „я“ утверждаетъ себя въ своемъ единствѣ и тожествѣ, организуя свои внутреннія состоянія; организовать же свои внутреннія состоянія оно можетъ лишь организуя міръ или представляющія его идеи: одно

съ другимъ тѣсно связано. Такимъ образомъ, стремленіе къ самоутвержденію, проявляющееся въ непрестанномъ усиліи организовать и упорядочить міръ идей, составляетъ все существо нашего „я“, такъ что въ послѣднемъ анализѣ чистый или теоретическій разумъ есть лишь форма практическаго. Безъ этой непрестанно дѣятельной активности,—не истощимаго источника творческой оригинальности и неутомимаго организаторскаго генія,—нашъ духъ, наше „я“ немыслимо, такъ какъ оно лишилось-бы тогда сдерживающаго и объединяющаго принципа, вслѣдствіе чего, такъ сказать, постоянно теряло-бы свою собственную сущность, дробилось-бы на части, разсѣевалось, исчезало-бы въ частичности и дробности своихъ состояній и въ концѣ концовъ,—въ мірѣ внѣшнихъ явленій.

Составляя существо нашего духа, активность, проникнутое стремленіемъ къ гармоніи и совершенству усиліе составляетъ и сущность нашего познанія, его основу и прежде всего—основу достовѣрности. Въ самомъ дѣлѣ, что такое достовѣрность? *Достовѣрность есть состояніе духа, обладающаго истиною,—состояніе удовлетворенности, радости, чувство глубокаго умиротворенія, характеризуемое съ отрицательной стороны отсутствіемъ мукъ сомнѣнія, равно какъ и желанія дальнѣйшихъ изслѣдованій.* Но на чемъ,—спрашивается далѣе,—основывается состояніе такой удовлетворенности наличнымъ знаніемъ, какъ истиннымъ? Анализируя его психологическія основы, мы не откроемъ въ немъ ничего больше, кромѣ вѣры разума въ себя и въ объективное значеніе своихъ законовъ. „Это истинно потому, что кажется мнѣ истиннымъ; а кажется истиннымъ потому, что я не могу отрицать этой истины, не отрицая того или другаго изъ конститутивныхъ началъ моего бытія,—не разрушая, слѣдовательно, косвенно своего существованія, не разстраивая свою жизнь“,—вотъ формула, къ которой въ концѣ концовъ сводится мотивировка всякой достовѣрности. И другаго дѣйствительно ничего не придумаешь! Я не могу жить, не утверждая себя непрестанно въ своемъ существованіи (жизнь есть непрестанное самоутвержденіе); утверждаю-же себя потому, что хочу жить: я хочу жить; слѣдовательно, мыслю; слѣдовательно вѣрю въ свою мысль. Такимъ образомъ, въ ос-

новѣ всякой достовѣрности лежитъ одинъ универсальный практическій постулатъ,— постулатъ жизни и самосохраненія: я мыслю, какъ живу, и оспаривать мою мысль было-бы такимъ-же абсурдомъ, какъ и оспаривать мою жизнь. Отсюда, основы достовѣрности въ концѣ концовъ всегда такъ-же безсознательны, какъ самое стремленіе къ жизни. Вотъ почему непосредственныя наши вѣрованія такъ непоколебимы: они покоятся на необходимости жить.

Вѣру въ разумъ, какъ основу достовѣрности, мы восполняемъ надеждою. Когда насъ смущаетъ безпорядокъ и дисгармонія, когда удручаетъ зло, мы начинаемъ жить надеждою и уже при ея помощи упорядочиваемъ и достраиваемъ міръ. Подобно тому, какъ мы стараемся исправить свою собственную индивидуальную жизнь, такъ мы заботимся и объ исправленіи и улучшеніи міровой жизни и, будучи не въ силахъ перестроить міръ реально, хотимъ преобразить его по крайней мѣрѣ въ своихъ собственныхъ мысляхъ, идеально. Вотъ почему надежда, которая, въ свою очередь, коренится въ нашемъ стремленіи къ совершенству и гармоніи, есть коренной законъ нашей природы, которому повинуется и логика и жизнь. Только съ ея помощью нашъ умъ дѣлаетъ изъ универса, не смотря на его частичный безпорядокъ и дисгармонію, одно связное цѣлое. Только благоря ей, элементы нашего духа и міра соединяются вмѣстѣ, чтобы образовать одинъ грандіозный монументъ, котораго мы, правда, не можемъ обнять мыслію или взоромъ разомъ,—для этого нашъ взоръ и наша мысль слишкомъ слабы,— но въ которомъ по крайней мѣрѣ мы можемъ видѣть уходящія въ безконечную высь колонны, постепенно сходящіяся въ одинъ грандіозный сводъ арки, линіи, которыя такъ расположены и разсчитаны, что непремѣнно должны сойтись, хотя-бы лишь въ недосягаемой глубинѣ вѣчно голубаго неба.

Такимъ образомъ, *законы мысли въ концѣ концовъ суть законы біологическіе.* Являясь завершительнымъ звеномъ природы, человѣкъ какъ-бы резюмируетъ ее и вмѣстѣ, силою присущаго ему творческаго и организаторскаго генія, опираясь на свои запросы, постулаты и стремленія, пытается достроить универсъ, чтобы сдѣлать изъ него царство гармоніи, красоты,

совершенства,—жилище духа. А эта достройка въ мысли всецѣло опредѣляется нашею жизнью. Дѣлать добро вопреки соблазнамъ удовольствія, вопреки софизмамъ интереса,—это значитъ вѣрить, по крайней мѣрѣ въ данный моментъ, въ превосходство добра и надѣяться на его окончательное торжество, вѣрить въ его верховенство. Такимъ образомъ, вѣра въ теоретическій разумъ покоится на вѣрѣ моральной; вѣра моральная—на добродѣтели; а эта послѣдняя есть плодъ свободнаго усилія и самодѣятельности, просвѣтленной стремленіемъ къ идеалу. О жизни духа можно сказать тоже, что біологія говоритъ о жизни тѣла: онъ непрестанно обновляетъ и творитъ самъ себя.

4. Духъ, какъ сказано, резюмируетъ и продолжаетъ жизнь природы Но эта послѣдняя не замираетъ въ немъ и не становится недѣятельною, не перестаетъ быть сама собою, не останавливается, чтобы такъ сказать поднести къ своему лицу зеркало и посмотрѣть на себя,—нѣтъ, становясь мыслью, она еще продолжаетъ жить, преслѣдуя и въ дѣятельности духа свое организаторское и творческое дѣло. Если въ мысли оказывается насильственный разрывъ съ природою, съ жизнью,—она становится пустою и безплодною абстракціею. Въ самомъ дѣлѣ, мы видѣли уже, что мысль есть актъ воли или усилія. Практическія потребности и инстинкты возбуждаютъ и руководятъ мысль, природа и опытъ ее оплодотворяютъ. Если же человѣкъ замкнется въ себѣ, изолируется отъ жизни природы, то, очевидно, его мысль уже не будетъ развиваться нормально. Рано или поздно Фаустъ проснется отъ своего спекулятивнаго сна и захочетъ жизни,—живой и конкретной мысли. Вотъ почему можно сказать, что мысль есть въ сущности та же природа, только въ новыхъ условіяхъ,—способная помнить прошедшее, предчувствовать и предвидѣть будущее, видимая самой себѣ, сознающая цѣли, которыя преслѣдуетъ, и создающая новыя средства для достиженія этихъ цѣлей. Это доказываетъ, что въ сущности природа и человѣческій духъ подчиняются однимъ законамъ, объяты однимъ стремленіемъ, служатъ однимъ и тѣмъ же Божественнымъ намѣреніямъ и планамъ. Стремленіе къ единству и порядку,—стремленіе, которое проявляется въ природѣ, какъ стремленіе къ гармоніи и красотѣ, а въ жизни

духа, какъ стремленіе къ истинѣ, благу и совершенству,—есть проявленіе одного и того же, живущаго въ природѣ и духѣ, творческаго генія, который осложняетъ жизнь, умножаетъ и разнообразитъ существа, не теряя, однако, изъ виду созидающихъ и направляющихъ универсальную жизнь принциповъ и истины, благости, красоты,—совершенства.

Но, конечно, это сходство природы и духа не должно закрывать отъ насъ глубокаго различія между ними. Только духъ человѣческій, объединяя своимъ сознаніемъ (въ основѣ котораго, по Сеайю, лежитъ память) настоящее, прошедшее и будущее, является истинною формою вѣчности, откровеніемъ Божества,—и то лишь въ своей чистой формѣ, когда онъ не забываетъ и не теряетъ своей творческой и организаторской сущности, не расторгается и не дробится природою на части. Природа же имѣетъ значеніе служебное и подчиненное. *Міровой эндосмосъ*,—преобразованіе и какъ бы поглощеніе пространственнаго бытія временнымъ, организація и просвѣтлѣніе его силою идеала,—вотъ задача міровой исторіи, телеологическаго міроваго процесса.

Таковы наиболѣе характерныя идеи современной французской философіи. Мы увидимъ далѣе, что ихъ ультро-идеалистическая тенденція, повсюду проторгающееся стремленіе, въ замѣнъ факта и трезвой логики, предлагать апелляцію къ чувству,—вызываетъ, по закону оппозиціи и контраста, противоположное увлеченіе,—увлеченіе крайностями позитивизма и эстетическаго скептицизма. Эти послѣднія теченія,—позитивизмъ и эстетическій скептицизмъ,—и образуютъ *противоположный полюсъ современной французской философіи*, къ изученію котораго мы теперь переходимъ.

3. Противоположный полюсъ мысли.

Французская философія, какъ можно отчасти видѣть уже и изъ нашихъ предыдущихъ очерковъ, запечатлѣна какимъ то особеннымъ, поэтическимъ колоритомъ. Онъ сказывается не только въ ея формальныхъ свойствахъ,—въ присущемъ фран-

цузскимъ философамъ чувствѣ мѣры, въ сдержанной и осторожной формулировкѣ ихъ тезисовъ, въ граціозной уравновѣшенности ихъ концепцій и т. д.,—но и въ самыхъ основныхъ пріемахъ изслѣдованія. Сущность этихъ пріемовъ состоитъ въ томъ, что внѣшній опытъ, логическая очевидность, нравственныя и религіозныя чувствованія, такъ сказать, сводятся къ ихъ *эстетическимъ эквивалентамъ* (первая половина метода—анализъ) и уже затѣмъ, по законамъ *эстетической архитектоники*, дѣйствительность *возсоздается* или построевается снова (вторая половина философскаго метода—синтезъ). Этотъ пріемъ самъ по себѣ, конечно, не только не предосудителенъ, не только вообще законенъ и умѣстенъ въ философіи, но даже необходимъ, такъ какъ онъ обусловленъ самымъ существомъ философскихъ задачъ. Вѣдь міръ, подлежащій нашему философскому истолкованію, данъ въ нашемъ опытѣ лишь отчасти. Онъ подобенъ исполинскому зданію или лучше горѣ, которая доступна намъ при подошвѣ, но закрыта густыми облаками въ вершинѣ: у насъ нѣтъ иного средства образовать объ ней законченное представленіе, какъ достроить ее въ фантазіи. Такъ и въ философіи: въ своихъ основаніяхъ, въ источникѣ, въ своихъ отдаленныхъ контурахъ, міръ сокрытъ отъ насъ и намъ остается достраивать его, руководствуясь отрывочными указаніями опыта и нашего эстетическаго и нравственнаго смысла.

Итакъ, говоримъ, основные пріемы французскаго мышленія вполнѣ отвѣчаютъ задачамъ и условіямъ самыхъ философскихъ проблемъ. Но не трудно замѣтить, что привнесеніе въ философскія изслѣдованія конструктивныхъ, художническихъ пріемовъ сопряжено съ особенными затрудненіями и опасностями. Очень легко можетъ случиться, что, руководствуясь, въ замѣнъ трезвой логики и твердыхъ фактовъ, неопредѣленными указаніями чувства, мыслитель нарушитъ равновѣсіе между логикою и эстетикою и послѣдняя оттѣснитъ или даже совсѣмъ изгонитъ первую. Но эстетическое чувство не можетъ быть вершителемъ философскихъ вопросовъ, такъ какъ и въ самой природѣ красота имѣетъ не верховное и господствующее, но лишь подчиненное значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, красота, гармоническое равновѣсіе, эстетическая просвѣтленность существъ,

равно какъ и всей вообще природы, есть такъ сказать лишь моментъ покоя въ ихъ стремленіи къ осуществленію серьезныхъ цѣлей жизни—истины и блага. Прекрасное само по себѣ не есть ни истинное ни нравственно доброе и оно имѣетъ цѣну, лишь какъ *антиципація* истины и *предчувствіе*, какъ-бы *предвкушеніе* добра. Слѣдовательно, прекрасное можетъ встрѣтиться не иначе, какъ на пути къ истинѣ и нравственности. Дѣлать изъ красоты верховную цѣль природы и отдѣльныхъ ея явленій и существъ, значитъ заранѣе исключать изъ философіи всякое серьезное содержаніе, превращать ее въ *игру* фантазіи: философія тогда изъ серьезной науки превратилась-бы въ прихотливую и безплодную философскую фантастику.

Было бы странно, если-бы французская философская мысль избѣжала тѣхъ опасныхъ увлеченій, о которыхъ мы только что говорили и къ которымъ, какъ мы видѣли, она такъ близка. Это было бы признакомъ или того, что она, по недостатку или истощенности силъ, уже не имѣетъ философской будущности, или, наоборотъ,—того, что она имѣла хорошее, богатое воспитательными опытами, прошлое, которое и уберегаетъ ее теперь отъ увлеченій. Но должно быть, ея прошлые опыты были для нея недостаточно внушительны, а до безплодной и безцвѣтной старческой будущности ей еще далеко: на историческомъ деревѣ французской философіи, какъ, впрочемъ, можно уже и заранѣе ожидать въ виду ея постоянныхъ увлеченій въ философіи художническими пріемами мысли, оказался тотъ, такъ сказать, философскій пустоцвѣтъ, который, не имѣя самъ по себѣ никакого положительнаго значенія или, точнѣе, имѣя значеніе отрицательное, свидѣтельствуетъ, однако, о философской правоспособности націи,—о богатыхъ запасахъ пока еще сокрытыхъ, но уже пробивающихся къ свѣту дня, интеллектуальныхъ силъ, которыя и обезпечиваютъ націи ея философскую будущность. И именно, въ лицѣ *Ренана*, французская философія выдвинула крупнѣйшаго представителя этой, такъ сказать, философской аберраціи. Въ его произведеніяхъ особенности французскаго философскаго генія доведены до крайности и превратились въ совершенно—безпочвенную философскую мечтательность, которая въ свою очередь, вслѣдствіе сво-

его равнодушія ко всѣмъ рѣшеніямъ философскихъ проблемъ, близко граничитъ со *скептицизмомъ*. Это своеобразное отложеніе современной французской философіи, этотъ *эстетическій скептицизмъ* не только интересенъ самъ по себѣ, но онъ очень важенъ и какъ вспомогательная характеристика особенностей французскаго мышленія: эти послѣднія будутъ замѣтнѣе и виднѣе, когда онѣ будутъ представлены, такъ сказать, въ увеличенныхъ размѣрахъ. Вотъ почему, характеризуя современное состояніе французской философіи, никакъ нельзя пройти молчаніемъ типичнаго представителя, столь сроднаго французскому философскому генію, эстетическаго скептицизма,—Ренана.

Но крайность обыкновенно рождаетъ другую крайность. Между тѣмъ какъ французская философія, открывая въ своихъ построеніяхъ широкій просторъ идеалистическимъ началамъ, сбивается, какъ мы видѣли, на путь фантазіи и мистики, рядомъ съ нею, какъ противовѣсъ ей, развивается реалистическое направленіе мысли, которое частнѣе опредѣляется въ формѣ *позитивизма*. Позитивизмъ не умеръ вмѣстѣ съ Контомъ, какъ не съ нимъ онъ и родился. Онъ всегда сопровождалъ французскую философію, какъ тѣнь человѣческое тѣло,—хотя подъ другими именами и въ другихъ формахъ. И въ настоящее время онъ имѣетъ во Франціи цѣлую школу, во главѣ которой стоитъ, *согласно волѣ и формальному завѣщанію самого Конта*, его вѣрный ученикъ и продолжатель, проф Collège de France, *Лафитъ* Значеніе этого направленія, какъ и предыдущаго, главнымъ образомъ отрицательное: оно отвлекаетъ умы отъ занятія подлинно-философскими вопросами и лишь иногда,—и въ этомъ можетъ быть его единственная заслуга предъ наукою,—останавливаетъ ихъ на изученіи областей стоящихъ, такъ сказать, на рубежѣ между философіей и спеціальными науками (въ послѣднее время особенно—на изученіи психологіи на основаніи ненормальныхъ психическихъ состояній: гипнотизма, магнетизма и т. д. *Бине, Рише, Фере* и масса др. изслѣдователей, пробужденныхъ къ дѣятельности знаменитыми работами *Рибо* и *Тэна*). Но, стремясь къ полнотѣ и вѣрности характеристики современнаго состоянія философіи во Франціи, не сказать о современныхъ особенностяхъ позитивизма, какъ онъ опре-

дѣлился во взглядахъ его крупнѣйшаго современнаго представителя, Лафита.—невозможно.

Итакъ, намъ предстоитъ теперь ознакомиться а) съ *эстетическимъ скептицизмомъ* Ренана и b) съ *позитивизмомъ проф. au Collège de France, Лафита.*

a.

Странное впечатлѣніе производятъ философскія воззрѣнія Ренана! Когда вступаешь въ кругъ его идей, кажется будто входишь при вечернемъ сумрачномъ освѣщеніи въ величественный и красивый когда-то городъ, разрушенный землетрясеніемъ или какою—нибудь другою катастрофою: тамъ и сямъ виднѣются силуэты величественныхъ и красивыхъ зданій, массы изящныхъ обломковъ свидѣтельствуютъ о быломъ великолѣпіи и убранствѣ улицъ и зданій; но въ общемъ все обезображено, сдвинуто съ своихъ мѣстъ,—контуры измѣнены, пропорціи нарушены, и въ добавокъ все подернуто обманчивымъ и невѣрнымъ свѣтомъ спустившихся надъ городомъ густыхъ сумерекъ. Подобное же впечатлѣніе производятъ и философскія воззрѣнія Ренана. Въ его сочиненіяхъ много остатковъ вѣковыхъ преданій человѣчества, много геніальныхъ намековъ, идей возвышенныхъ и благородныхъ; но всѣ эти остатки священнаго наслѣдія, проявленія геніальной натуры и здраваго смысла измѣнены и изуродованы рефлексіею, поставлены въ неправильныя отношенія, освѣщены ложнымъ свѣтомъ,—или развиты до крайности и утрированы, или оставлены въ зачаточной формѣ и безъ надлежащаго освѣщенія. Отсюда воззрѣнія Ренана подернуты дымкой какого-то развязнаго, вызывающе улыбающагося, чуждаго серьезности, скептицизма [1]).

---

[1]) Для характеристики *философскихъ* воззрѣній Ренана важны собственно только три слѣдующихъ его сочиненія. 1) *L'avenir de la science—pensées des* 1848 (книга написана, какъ видно изъ заглавія, въ 1848 г, а издана, вслѣдствіе неудовлетворенности ею самаго Ренана и его друзей, только чрезъ 40 лѣтъ; у насъ подъ руками 7-е изд, Paris, 1890), 2) *Dialogues et fragments philosophiques* (3-е изд., Paris, 1886), 3) *Feuilles détachées faisant suite aux souvenirs d'enfance et de jeunesse* (Paris, 1892—въ обширныхъ дословныхъ выдержкахъ эта книга воспроизведена въ статьѣ *Русскаго Обозрѣнія*: „Философскіе взгляды Эрнеста Ренана“ *Л. С—нз*, 1892 г, 9—10 кн.).—Кромѣ этихъ сочиненій самаго Ренана и указан-

Ренанъ, натура отъ природы феноменально богатая, но ему рѣшительно не доставало философско-научной и даже моральной дисциплины. Онъ началъ вѣрою, а кончилъ сомнѣніемъ или,—точнѣе,—безразличною и необузданною мечтою. Отъ вѣры въ истинность католичества, въ традиціяхъ котораго онъ былъ воспитанъ (онъ учился въ католической семинаріи) онъ перешелъ къ раціоналистической вѣрѣ въ науку, въ ея, будущность, а кончилъ разочарованіемъ, теоретическимъ скептицизмомъ, среди котораго ему осталась вѣрна и близка лишь одна стихія,—область поэтической мечты, руководимой идеею изящнаго и нѣкоторыми практическими постулатами. Католичество рѣшаетъ всѣ вопросы, но большинство своихъ рѣшеній не доказываетъ, а иногда говоритъ завѣдомый вздоръ. Наука,—это величественное и многообѣщающее созданіе нашего разума, нашего духа, игнорируетъ, однако, двѣ самыхъ важныхъ конститутивныхъ черты его природы,—его не матеріальность и внѣвременность, а съ тѣмъ вмѣстѣ она уже заранѣе закрываетъ путь ко всякой, раціонально обоснованной, вѣрѣ въ міръ сверхчувственный. Итакъ, что же остается? Гдѣ искать полной и достовѣрной истины? Ея нѣтъ, отвѣчаетъ Ренанъ: мы осуждены на вѣчное колебаніе между одинаково вѣроятными или, лучше, одинаково невѣроятными возможностями, всякій разъ, когда переступаемъ предѣлы близкаго намъ опыта. „Ничто намъ не доказываетъ, что существуетъ на свѣтѣ общая совѣсть и т. д., но ничто не доказываетъ и противнаго. Мы не знаемъ—вотъ все, что можно сказать яснаго и опредѣленнаго о томъ, что лежитъ внѣ области конечнаго. Не будемъ же ничего отрицать и ничего утверждать, а станемъ только надѣять-

---

ной статьи Русскаго Обозрѣнія, при составленіи настоящаго своего очерка мы пользовались слѣдующими монографіями о немъ: 1) *Brunschwigg—Sur la Philosophie d'Ernest Renan* (Revue de Métaphysique et de Morale, 1893, № 1, pp. 86—97; статья посвящена главнымъ образомъ воззрѣніямъ Ренана, изложеннымъ въ *L'avenir de la sc.*), 2) *Paul Janet—La Crise philosophique* (Раг., 1865, pp. 53—92; монографія посвящена *Діалогамъ* Ренана); 3) *Caro—L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, 1889, Раг.—8-е изд., pp. 46—92; дальше слѣдуетъ прекрасный разборъ пресловутой книги Ренана *Vie de Jésus*); 3) *Чуйко—Эрн. Ренанъ* („Вопросы Философіи и Психол."—кн. 17-я); 5) *Жизнерадостный скептикъ* („Историческій Вѣстникъ", Ноябрь, 1892 г.).

ся“ [1]). „Будемъ умѣть ждать,—говоритъ онъ въ томъ-же тонѣ въ другомъ мѣстѣ: въ концѣ всего, можетъ быть, ничего и нѣтъ, *да и кто знаетъ, не печальна-ли истина?* Не будемъ-же съ такою поспѣшностью торопиться познать ее!“ [2]). И вотъ мы видимъ, что человѣкъ, отмѣченный печатью несомнѣнной и выдающейся философской даровитости, которой можетъ быть хватило бы для созданія цѣлой философской системы,—конечно, не въ духѣ, напр., Гегеля, для чего французскій умъ слишкомъ живъ и подвиженъ, но можетъ быть въ духѣ древняго греческаго поэта—философа Платона, съ которымъ Ренанъ обнаружилъ такъ много конгеніальности,—итакъ, при всей своей даровитости, вслѣдствіе отсутствія философской и моральной дисциплины, Ренанъ не создалъ ничего значительнаго и, такъ сказать, просто размѣнялся на мелочи. Соединяя въ себѣ, по единодушнымъ отзывамъ французской критики, „скептическую ученость Бэля, ироническій умъ Вольтера и художественную религіозность Руссо“ [3]), Ренанъ былъ всѣмъ, чѣмъ угодно, только не научнымъ философомъ—систематикомъ. Онъ умѣлъ входить во всевозможныя роли и примѣняться ко всякимъ настроеніямъ. Этотъ „научившійся логикѣ Шатобріанъ“, иногда являлся „Контомъ, который умѣетъ рисовать пейзажи“ [4]); но собственною его стихіею всегда оставалась окрашенная поэтическимъ колоритомъ, прихотливая, хотя и блестящая игра въ парадоксы,—то сдержанные и красивые, то развязные, а иногда необузданно свободные и переходящіе въ рѣшительное кощунство. Характеризуя Ренана съ этой стороны, Дюма назвалъ его „папой свободномыслія“ [5]): это очень остроумно и мѣтко!

Выясняя генезисъ философскихъ идей Ренана, критика помѣщала и помѣщаетъ его въ различныя историческія перспективы. Всѣ согласны въ томъ, что онъ служитъ типичнымъ выразителемъ тревожныхъ вѣяній нашей эпохи; но одни полагаютъ, что его идеи сложились главнымъ образомъ подъ влія-

---

[1]) *Feuilles détachées* etc. ср. Истор. Вѣстникъ, 1892, Ноябрь, стр. 504.
[2]) Ibid., *Русское Обозр.*, 1892, кн. 10, стр. 770. Ср. Dialogues, p. 110.
[3]) *Истор. Вѣстн.*, стр. 502.
[4]) Ibid., стр. 503.
[5]) Ibid. стр. 515.

ніемъ нѣмцевъ, другіе же, напротивъ, усвояютъ этому послѣднему вліянію лишь второстепенное, косвенное значеніе. Мы примыкаемъ къ этому послѣднему мнѣнію и полагаемъ, что на философскихъ идеяхъ Ренана вліяніе нѣмецкой философіи отразилось на столько слабо, что его позволительно совсѣмъ не принимать въ разсчетъ. Ренанъ, правда, зналъ Канта, Гегеля, Фихте, Шопенгауера, а можетъ быть и другихъ философовъ Германіи, и не безъ основанія сближаютъ нѣкоторыя его идеи съ идеями этихъ мыслителей; но едвали—изъ первыхъ рукъ. Ничто не обнаруживаетъ въ Ренанѣ, чтобы онъ посвящалъ свое время серьезнымъ штудіямъ нѣмецкой философіи. Съ другой стороны, для объясненія идей Ренана вовсе нѣтъ надобности пересаживать ихъ на чуждую почву. Онѣ, какъ мы уже сказали, носятъ на себѣ ясную печать національности своего творца,—суть не что иное, какъ выраженіе доведенныхъ до крайности и утрированныхъ особенностей французскаго мышленія. Точкой отправленія для нихъ всегда служатъ чисто французскія идеи. Попытаемся раскрыть этотъ взглядъ на генезисъ и значеніе философскихъ идей Ренана въ примѣненіи къ нѣкоторымъ частнымъ вопросамъ,—и именно выяснимъ съ этой точки зрѣнія: 1) *понятіе Ренана о философіи*; 2) *суть его гносеологіи*, если только о ней можно говорить съ точки зрѣнія Ренана; 3) его *философію природы*, 4) *философію религіи;* и, наконецъ, его 5) *нравственные и соціально-политическіе взгляды.*

Понятіе Ренана о философіи.

По господствующему во Франціи пониманію философіи, эта послѣдняя, какъ мы видѣли выше, представляетъ сродство съ наукою, искусствомъ, нравственностію и религіею. Конечно, это сродство само по себѣ еще вовсе не ведетъ къ отрицанію самостоятельности философіи и мы видѣли, что ея представители хорошо и ясно намѣчаютъ ея спеціальныя задачи, границы и методъ. Но стоитъ только просмотрѣть или ослабить эту послѣднюю возможность т. е. возможность утвердить самостоятельность философіи, при ея сходствѣ съ инородными ей областя-

ми знанія и жизни, и философія тотчасъ же превращается во что-то неопредѣленное и двусмысленное,—въ какой-то особенный, своеобразный пріемъ мысли, который вплетается повсюду, но нигдѣ не достигаетъ устойчиваго, обособленнаго, самостоятельнаго существованія, никогда не слагается въ науку. Такъ именно случалось съ философіею въ обработкѣ Ренана. Вотъ сущность взгляда Ренана на философію въ его собственныхъ словахъ. „Философія,—говоритъ Ренанъ,—представляетъ ту замѣчательную странность, что объ ней почти съ одинаковымъ правомъ можно утверждать какъ то, что она существуетъ, такъ и то, что она не существуетъ. Отрицать ее значило бы развѣнчивать человѣческій духъ; признавать въ качествѣ отдѣльной и самостоятельной науки значило бы противорѣчить общей тенденціи современной науки (?). Остается, по моему, лишь одно средство спасти философію изъ этого неопредѣленнаго положенія,—признать, что *она есть не столько наука, сколько извѣстная сторона всѣхъ наукъ*. Да будетъ мнѣ позволено,—продолжаетъ Ренанъ,—воспользоваться здѣсь однимъ, нѣсколько вульгарнымъ, сравненіемъ: *философія есть, такъ сказать, приправа, безъ которой другія блюда были бы безвкусны, но которая сама по себѣ еще не составляетъ пищи*. Ее нельзя сравнивать съ науками спеціальными, каковы химія, физика и т. д.; всего лучше отнести слово философія къ той же самой категоріи, какъ и слова: *искусство и поэзія*. Каждый умъ,—самый низменный равно какъ и самый возвышенный,—имѣютъ свой способъ понимать міръ. Всякая мыслящая голова отражаетъ міръ по своему. У всякаго существа *своя* мечта, которая его очаровываетъ, возвышаетъ, утѣшаетъ: грандіозная или обыденная, низменная или возвышенная. Эта мечта и есть его философія. Вотъ почему исторія философіи совсѣмъ не похожа на исторію другихъ наукъ: у ней нѣтъ правильнаго развитія; она идетъ впередъ не путемъ постепенныхъ и правильныхъ пріобрѣтеній и нарощеній. Возьмите *Анналы физики и химіи*: вы найдете тамъ мемуары, которые свидѣтельствуютъ о бо́льшемъ или меньшемъ искусствѣ ихъ авторовъ; но вы ни въ одномъ не встрѣтите ни малѣйшаго указанія на нравственный характеръ автора. Совсѣмъ иначе въ философіи. Философія это—самъ человѣкъ. Каждый родится

со своею философіею, какъ со своимъ стилемъ. Это настолько справедливо, что личная оригинальность въ философіи цѣнится всего выше, тогда какъ въ наукахъ положительныхъ истинность результатовъ есть единственное, на что обращается вниманіе“ [1]. *Философія всегда будетъ*, какъ всегда будетъ поэзія; но нѣкоторыя формы ея болѣе уже невозможны, какъ невозможны теперь уже и нѣкоторые роды поэзіи. Возможна ли нынѣ, наприм. эпопея? Едвали. Точно такъ же едвали возможна теперь какая нибудь совершенно новая философская гипотеза или система (?) [2]

Итакъ, философія, по Ренану, не есть въ строгомъ смыслѣ наука,—наука самостоятельная и спеціальная. но есть „общій результатъ всѣхъ наукъ“,—„звукъ, свѣтъ, вибрація, исходящая изъ божественнаго эѳира, который все носитъ въ себѣ и проникаетъ“ [3]. Разсуждать такъ. т. е. превращать философію,

---

[1]) *Dialogues*, pp 286—290.

[2]) Ренанъ всегда и энергично возстаетъ противъ *системы*,—противъ безжизненнаго, изсушающаго мысль философскаго схематизма. „То тяжелое, мучительно тяжелое впечатлѣніе, которое оставляютъ послѣ себя нѣкоторыя сочиненія такого рода, говоритъ онъ, происходитъ именно отъ того, что философъ, по пословицѣ, убиваетъ курицу, несущую золотыя яйца,—сводя все къ формуламъ и схемамъ, дѣлаетъ невозможнымъ искусство. Литературная опытность писателя состоитъ въ томъ, чтобы, имѣя философію, умѣть ее держать про себя: публика должна видѣть потоки, вытекающіе изъ рая, но не самые источники, откуда они родятся; должна слышать звуки, не видя инструмента, который его производитъ. Философъ напримѣръ, какъ теологъ, юристъ, какъ вообще схоластики (?), хочетъ высказывать безъ остатка все. Каждая философская книга, если только она осуществила свою программу, хочетъ исчерпать безконечность. Прочитавъ сочиненіе такого рода, невольно спрашиваешь себя: что же будетъ дѣлать авторъ дальше? Вѣдь онъ уже сказалъ свое послѣднее слово!.. Истинная наука не является въ готовой формѣ и сразу. Она всегда относительна, неполна, допускаетъ и требуетъ дальнѣйшаго усовершенствованія. Наука наукъ, которая бы сдѣлала всѣ остальныя науки безполезными, была бы могилой человѣческаго ума“... (*Dialogues phil* la Metaphysique et son avenu pp. 279—280).—И не раздѣляя въ общемъ взглядовъ Ренана на философію, можно признать долю правды въ его замѣчаніяхъ противъ *схоластическаго изложенія и универсалистическихъ притязаній* философіи, которыя такъ часто ее компрометтировали и которыя составляютъ едвали не самый тяжкій ея историческій грѣхъ. Но съ другой стороны, вѣроятно, не мы одни испытывали чрезвычайное затрудненіе привести въ ясность изложенныя безъ системы и языкомъ образнымъ, не точнымъ, не строго научнымъ, философскія воззрѣнія самаго Ренана...

[3]) *Dialogues*, pp. 290—1.

методическую науку, въ обыденное философствованіе, даже и не въ дурномъ смыслѣ этого послѣдняго слова, очевидно, значитъ доводить до крайности то глубоко вѣрное жизненное пониманіе философіи, которымъ. какъ мы старались выяснить выше. проникнуть господствующій въ современной Франціи взглядъ на нее [1]).

Объемъ, составъ и значеніе познанія, по Ренану.

Туже самую утрировку особенностей французскаго мышленія, которую мы только что отмѣтили въ понятіи Ренана о философіи, мы находимъ и въ его пониманіи границъ, состава и значенія нашего познанія. Французскую философію,—всю, во

[1]) Философствованіе, т е присущее въ большей или меньшей степени *каждому* человѣку стремленіе отыскивать въ вещахъ и во всей міровой жизни элементъ общій, *идеальный*, планъ, разумъ, „смыслъ“, само по себѣ не только не предосудительно, но служитъ высокимъ преимуществомъ человѣка и указаніемъ на его предназначеніе для жизни вѣчной, въ царствѣ истины и совершенства. Но сводить къ *философствованію* всю *философію* значитъ просто впадать въ нѣкоторое недоразумѣніе. Считаемъ не лишнимъ показать здѣсь, въ чемъ именно оно состоитъ и почему вообще указанное нами мнѣніе (отожествленіе философіи съ обыденнымъ, не методическимъ философствованіемъ) не можетъ быть принято.

1 Во-первыхъ, если-бы не было *философіи* въ точномъ смыслѣ этого слова, т. е въ смыслѣ особой науки, чѣмъ тогда поддерживался бы и направлялся въ своихъ стремленіяхъ самый духъ *философствованія*? Предположимъ, что не было ни Сократа, ни Платона, ни Декарта, ни Канта и т. д. чѣмъ тогда было бы философствованіе? Извѣстно, что спеціальныя науки выдѣлились, дифференцировались изъ науки универсальной,—изъ философіи. Онѣ существуютъ теперь относительно самостоятельно, но кто скажетъ, насколько замедлилось бы ихъ возникновеніе и развитіе, если-бы философія не поставила для нихъ задачъ, не указала имъ предметовъ, не содѣйствовала размежеванію ихъ сферъ, не дала или не помогла имъ выработать методы? Тоже, и еще въ большей степени, имѣетъ силу и относительно частнаго философствованія насъ возбуждаетъ и увлекаетъ примѣръ геніевъ мысли и, кто знаетъ?—не подавляло ли бы насъ сознаніе невозможности рѣшить великія философскія проблемы, если бы мы не имѣли предъ собою въ трудахъ великихъ философовъ поучительныхъ и ободряющихъ примѣровъ?

2. Во-вторыхъ, допуская, въ человѣчествѣ непреодолимую наклонность философствовать и въ то же время возставая противъ самостоятельнаго значенія философіи, какъ обособленной науки или группы наукъ, не впадаютъ ли ея противники въ нѣкоторое *самопротиворѣчіе*? Результаты философствованія, если оно устойчиво и необходимо въ человѣчествѣ (а это, въ данномъ случаѣ, есть убѣжденіе противниковъ философіи), не должны-ли, въ силу ихъ необходимаго стремленія къ организаціи и систематической формировкѣ, съ теченіемъ времени сложиться въ науку, въ точномъ смыслѣ этого слова? Такъ было; такъ, конечно,

всѣхъ ея развѣтвленіяхъ и школахъ,—всегда проникало и проникаетъ глубокое недовѣріе къ „отчетному“, разсудочному, формально-логическому и въ частности спеціально—научному знанію. Такое знаніе,—по истолкованію наиболѣе типичныхъ ея представителей,— вмѣщаетъ въ себѣ лишь формы, какъ бы рамки нашего опыта, но не его живое и интуитивное содержаніе, не внутреннюю природу вещей. Вотъ почему міръ точнаго знанія, подобно гранямъ призмы, извнѣ горитъ безчисленными разноцвѣтными огнями, а внутри—теменъ и непроницаемъ. Вотъ почему царство точной науки, т. е. царство законовъ, формулъ, идеальныхъ знаковъ неизвѣстныхъ въ своемъ существѣ и внутренней природѣ вещей есть угрюмое царство,—царство без-

---

всегда и будетъ, не смотря ни на какія сочиненія противъ философіи. Предположимъ, что какой-нибудь новый варваръ сдѣлаетъ тоже, что сдѣлалъ вѣкогда Омаръ въ Александріи, т. е. сожжетъ всѣ философскія книги, закроетъ всѣ философскія школы, запретитъ всякое преподованіе философіи или,—что вѣроятнѣе,— духъ позитивизма и специализаціи на столько овладѣетъ умами, что курсы философіи останутся безъ профессоровъ, безъ слушателей, философскія книги безъ читателей и всѣми будетъ признано, что философія—наука тщетная, ложная, но что, при этомъ, природное стремленіе къ философствованію все-таки останется: можно ли ожидать, что не послѣдуетъ реакціи и развѣнчанная наука не будетъ возстановлена въ своихъ правахъ? Едвали. Если стремленіе философствовать дѣйствительно неискоренимо въ человѣкѣ, то оно снова создастъ или возстановитъ на время забытую и отвергнутую науку. По крайней мѣрѣ, всѣ историческія аналогіи рѣшительно за это.

3. Итакъ, *допуская философствованіе. необходимо признавать и философію*, въ смыслѣ самостоятельной науки или группы наукъ, такъ какъ она есть *или* принципъ *или* слѣдствіе философствованія,—*или* его обусловливаетъ и порождаетъ *или* (смотря по точкѣ зрѣнія) сама имъ обусловливается и создается. Что же касается попытки Ренана (и многихъ другихъ) истолковать философію, какъ общій элементъ спеціальныхъ наукъ, то тутъ открывается одна серьезная опасность: вмѣшивая философію повсюду, и не специализируя ея задачъ,—задачъ, замѣтимъ, трудныхъ и сложныхъ,—не придемъ ли мы, въ концѣ концовъ, къ простому смѣшенію вопросовъ, точекъ зрѣнія, задачъ изслѣдованія, принциповъ, къ утвержденіямъ поверхностнымъ и поспѣшнымъ,—не придемъ-ли, словомъ, вмѣсто подлинной науки, просто къ научно-философскому диллетантизму? Если бы мы захотѣли поискать примѣровъ этого послѣдняго, въ нихъ недостатка не оказалось бы и, что особенно замѣчательно,—самое большое ихъ количество пришлось бы безъ сомнѣнія именно на долю представителей моднаго, разбираемаго нами, взгляда на философію, какъ на общій элементъ спеціальныхъ наукъ (самъ Ренанъ—перный примѣръ).—Нужно-ли еще послѣ этого, доказательство несостоятельности этого взгляда? Ср. у *Поля Жане* Introduction à la Science philosophique, II de définitions récentes de la philosophie (Revue philos. 1888, vol. 25 pp. 583—7).

плотныхъ и безжизненныхъ призраковъ, ложь въ оболочкѣ истины. При томъ точная наука, какъ и вообще разсудочное знаніе, незакончена: она не даетъ отвѣтовъ на тѣ жгучіе, роковые вопросы, ставить которые побуждаетъ человѣка не только его теоретическая любознательность, но и практическая потребность,—потребность жить, а слѣдовательно и знать, какъ жить, имѣть правильное понятіе о жизни вселенной. Разширить границы знанія, освободить его отъ односторонняго отвлеченно-формалистическаго характера, придать ему знаніе жизненное, т. е. *возвести его со ступени теоретической вѣроятности на степень практической несомнѣнности или вѣры* можно лишь при помощи логической обработки системы нашихъ практическихъ постулатовъ. Такова суть господствующихъ во Франціи гносеологическихъ воззрѣній [1]). Ренанъ вполнѣ принимаетъ этотъ взглядъ, но ослабляетъ его нравственный ригоризмъ, его серьезную окраску: на мѣсто постулатовъ нравственно-религіозныхъ онъ ставитъ, въ качествѣ мотивовъ, источниковъ и критеріевъ знанія, вообще *всякія практическія требованія*—эстетическія, соціально-экономическія, эвдемонологическія (т. е. возникающія изъ стремленія къ счастію) и пр. Поправка, повидимому, незначительная; но она совершенно переставляетъ точку зрѣнія на познаніе! Присущій человѣчеству геній здраваго мышленія и его вѣрные выразители, сообразующіеся съ нимъ въ своихъ философскихъ изысканіяхъ, начинаютъ обыкновенно *сомнѣніемъ*, отъ него переходятъ къ достовѣрному научно-философскому *знанію*, а чрезъ него восходятъ къ вѣрѣ [2]). Ренанъ измѣняетъ порядокъ и отношеніе элементовъ знанія. Въ своихъ знаменитыхъ философскихъ *Діалогахъ* онъ начинаетъ выясненіемъ *достовѣрнаго*, отъ него переходитъ къ *возможному*, а кончаетъ *мечтами* или *грезами* (rêves). *Вѣра и мечта*,—укрѣпляющее на подвигъ и борьбу, твердое признаніе сверхчувственнаго міра и прихотливая, повинующаяся всякимъ мотивамъ, игра фантазіи: какое глубокое

---

[1]) См. выше—взгляды *Оль-Ляпрюна*. Ср. нашу, цитованную уже, статью въ *Вопросахъ Философіи и Психологіи*: „Фуле и метафизика будущаго“. Кн. 10, стр. 6 и др.

[2]) По этому плану написано, наприм., знаменитое сочиненіе *Фихте* (Старшаго): „О назначеніи человѣка“

различіе въ результатахъ отъ маленькой и незначительной, повидимому, перестановки угла зрѣнія на познаніе!!

Область знанія безгранична,—оно можетъ простираться на все дѣйствительное и возможное, но составъ его въ качественномъ отношеніи далеко не однороденъ: тѣсная сфера достовѣрнаго окружена безграничною сферою вѣроятнаго и гадательнаго. Вотъ сущность взглядовъ Ренана на гносеологическій вопросъ. „То, что каждый изъ насъ знаетъ,—есть результатъ опытовъ его собственныхъ или другихъ людей, съ которыми онъ знакомится по наслышкѣ или чрезъ чтеніе. Прилагая къ этимъ даннымъ опыта индукцію и обобщеніе, мы получаемъ болѣе или менѣе точныя идеи относительно извѣстной части универса. Я говорю,—подчеркиваетъ Ренанъ,—идеи *болѣе или менѣе точныя* потому, что для того, чтобы утверждать въ абсолютной формѣ хоть что-нибудь относительно одной только части универса, для этого потребовалось бы узнать все безконечное количество фактовъ, составляющихъ эту часть, но это очевидно невозможно для человѣческаго ума. Наше познаніе въ этомъ отношеніи можно сравнить съ топографическимъ планомъ, болѣе или менѣе совершенно выполненнымъ: наилучшій планъ, конечно, далеко не адэкватенъ обозначаемой на немъ мѣстности; однако, онъ все же даетъ объ ней нѣкоторое представленіе и съ этой точки зрѣнія даже самый посредственный планъ далеко не безполезенъ. Наше знаніе постепенно теряетъ въ достовѣрности по мѣрѣ того, какъ мы обнимаемъ все болѣе и болѣе обширные сегменты реальности. Что-же послѣ этого сказать о томъ, когда мы имѣемъ притязаніе обнять мыслью универсъ?—Наше положеніе тогда напоминаетъ мнѣ,—говоритъ Ренанъ,—то впечатлѣніе, которое я испытывалъ однажды ночью въ Бекаа. Было очень темно. Фонарь освѣщалъ песокъ и камни на разстояніи нѣсколькихъ шаговъ. За предѣлами этого маленькаго освѣщеннаго круга былъ таинственный, непроницаемый мракъ. Разгадать, что было на километръ отсюда,—равнина, горы, ручейки или скалы,—было-бы химерическимъ замысломъ. Но именно такъ и поступаемъ мы, когда съ той маленькой точки, на которой стоимъ въ универсѣ, хотимъ судить о цѣломъ“.

Намъ не запрещено, конечно, строить объ этой недоступной намъ области догадки,—то, что древніе называли, placita philosophorum или τὰ ἀρεσκόμενα; но надъ всѣми этими догадками, построеніями, спекуляціями распространенъ мракъ сомнѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, „не обманчива-ли уже самая наша психологическая организація,—этотъ глазъ, посредствомъ котораго мы видимъ реальность? Не служимъ ли мы игралищемъ какого-либо роковаго заблужденія? Невозможно отвѣтить на эти и подобные вопросы, не впадая въ circulus viciosus“ [1]).

Но что же въ такомъ случаѣ дѣлать? Не отказываться-же, въ виду указаннаго затрудненія, отъ всякаго знанія?! Конечно. Выработавъ на основаніи того немногаго, что мы хорошо знаемъ, принципы поведенія и укрѣпившись въ нихъ, можно уже спокойно отдаться мечтаніямъ: хорошее поведеніе и настроеніе исправляетъ всякую философію [2]), равно какъ и наоборотъ—хорошія, возвышенныя и благородныя мечты порождаютъ благодушное настроеніе и поддерживаютъ въ жизни бодрость и одушевленіе. Идеализмъ въ той или другой формѣ,—въ формѣ-ли религіи, искусства, философіи—человѣчеству необходимъ: безъ него оно будетъ въ значительной мѣрѣ лишено мотивовъ жить и работать. „Въ нашъ XIX вѣкъ путемъ непрерывной работы знаніе фактовъ чрезвычайно увеличилось; но за то назначеніе человѣка сдѣлалось темнѣе, чѣмъ когда—нибудь. И,—что всего тяжелѣе,—мы не видимъ, за исключеніемъ возврата къ прежнимъ вѣрованіямъ, никакого средства дать человѣчеству катехизисъ, который-бы оно могло теперь принять. Очень возможно, поэтому, что за паденіемъ вѣрованій религіозныхъ послѣдуетъ паденіе и вѣрованій идеалистическихъ и въ моментъ, когда человѣчество увидитъ дѣйствительность открытыми глазами, безъ всякой идеалистической окраски, общій уровень его нравственности понизится... Силою химеръ съумѣли добиться отъ гориллы изумительныхъ нравственныхъ усилій (?!): отнимите химеры и значительная часть искусственно возбуждаемой энергіи, которую эти химеры питали, исчезнетъ. Отнимите,

---

[1]) *Dialogues*, p. p. 4—6.
[2]) *Dialogues*, p. XVIII.

если угодно, у рабочаго алкоголь, который придаетъ ему силу, но тогда уже не требуйте отъ него той-же самой суммы работы“ [1]).

Итакъ рядомъ съ достовѣрными истинами, въ составъ нашего знанія могутъ входить и лишь вѣроятныя концепціи и простыя мечты или чистыя созданія воображенія,—хотя по различнымъ мотивамъ и въ неодинаковомъ значеніи. Но что именно, по Ренану, служитъ предметомъ достовѣрнаго знанія, и что—предметомъ болѣе или менѣе вѣроятныхъ гипотезъ и чаяній? На этотъ вопросъ отвѣчаетъ Ренанова „философія природы и религіи“.

Философія природы.

Природа, насколько она доступна совокупному опыту человѣчества, представляетъ два безспорно достовѣрныхъ факта,—даетъ двѣ твердыхъ истины. Во-первыхъ,—говоритъ Ренанъ,—на основаніи анализа того, что совершается въ предѣлахъ доступнаго намъ опыта, можно утверждать, что „во вселенной не наблюдается и никогда не наблюдалось ни одного факта, который бы былъ произведеніемъ воли или воль высшихъ, чѣмъ воля человѣка“ [2]), т. е., говоря иначе, нѣтъ и не было чуда, чудеснаго вмѣшательства въ жизнь универса со стороны высшаго Существа. Во-вторыхъ, не служа никакимъ внѣшнимъ цѣлямъ, природа, однако, неуклонно стремится къ осуществленію цѣли внутренней, имманентной ей: „міръ имѣетъ цѣль и выполняетъ какое то таинственное дѣло, развивается въ силу внутренней необходимости, по требованію какого-то безсознательнаго инстинкта, подобнаго обращенію растеній къ водѣ или свѣту, слѣпому усилію эмбріона выйти изъ нѣдръ матери или тайной потребности, которая управляетъ метаморфозами растеній,—вселенная работаетъ надъ чѣмъ-то, omnis creatura ingemiscit et parturit“ [3]).

Доказательство перваго тезиса у Ренана выполнено по грубо-эмпирическому пріему матеріалистовъ. „Поле наблюденій,—говоритъ онъ,—такъ обширно, что, если бы дѣйствительно было какое нибудь чудесное, сверхъестественное вмѣшательство въ жизнь

[1]) *L'avenir de la science*, pp. XVII—XVIII.
[2]) *Dialogues*, p. 10. Ср. Р. О. кн. 9, стр 304.
[3]) *Dialogues*, pp. 22—3.

природы, его непремѣнно замѣтили-бы“ [1]). Но „въ наше время нельзя констатировать ничего подобнаго. Есть письменные памятники, на основаніи которыхъ, если относиться къ нимъ серьезно, можно бы повѣрить, что такіе факты нѣкогда бывали, но историческая критика показываетъ, какъ мало довѣрія заслуживаютъ подобные разсказы... Никогда не было видано вмѣшательства высшаго дѣятеля, который исправлялъ бы или направлялъ слѣпыя силы, просвѣщалъ или улучшалъ человѣка, мѣшалъ ужасному несчастью, предупреждалъ несправедливость, подготовлялъ пути къ осуществленію даннаго плана. Достаточно обратить вниманіе на характеръ безусловной точности, свойственный міру, который мы называемъ матеріальнымъ, чтобы устранить идею намѣренія, ибо все преднамѣренное почти всегда выдаетъ себя отсутствіемъ геометріи и приблизительностію“ [2]) и т. д. Мы видимъ изъ этихъ выписокъ достаточно ясно, съ какою незамысловатою аргументаціею мы имѣемъ въ данномъ случаѣ дѣло.

Гораздо серьезнѣе у Ренана доказательство втораго изъ вышеприведенныхъ тезисовъ, т. е. что природѣ присуща нѣкоторая внутренняя цѣль развитія,—нѣкоторый телеологическій *nisus*. Зерно этого доказательства изложено съ такою основательностію и силою, что, если освободить его отъ нѣкоторыхъ спеціально ренановскихъ оттѣнковъ въ изложеніи, оно могло бы найти мѣсто въ любой теистической телеологіи. „Я считаю поверхностными,—говоритъ, наприм., Ренанъ,—возраженія, которыя нѣкоторые ученые дѣлаютъ противъ телеологіи, обращая вниманіе на извѣстныя несовершенства природы, на недостатки человѣческаго тѣла,—напр. на то, что глазъ устроенъ съ очень странною приблизительностію, что такой-то мускулъ представляетъ рычагъ самаго неудачнаго рода и т. д. Забываютъ, что условія, если можно такъ выразиться, ограничены уравновѣшеніемъ противорѣчащихъ другъ другу выгодъ и неудобствъ. Это—кривая, опредѣляемая встрѣчей своихъ координатъ и выраженная заранѣе въ отвлеченномъ уравненіи. Лучшій рычагъ въ предплечіи сдѣлалъ бы насъ похожими на пеликановъ; глазъ,

[1]) *Dialogues*, p. 14.

[2]) *Русское Обозрѣніе*, 1892, кн. 9, 304—5

который не имѣлъ бы недостатковъ теперешняго глаза, представлялъ бы, вѣроятно, еще болѣе важныя неудобства; можно представить себѣ мозгъ развитый болѣе мощно, чѣмъ лучшіе человѣческіе мозги; но существа, одаренныя имъ, подвергались бы приливамъ крови, мозговымъ горячкамъ. Природа имѣетъ нѣчто въ родѣ предвидѣнія; она не создаетъ того, что обречено умереть вслѣдствіе внутренняго порока. Она угадываетъ безвыходныя положенія и не вдается въ нихъ. Нѣкоторые недостатки тѣла суть какъ бы историческія злоупотребленія, въ исправленіи которыхъ прогрессъ эволюціи не довольно заинтересованъ. Когда недостатокъ бывалъ довольно важенъ, чтобы убить индивидуумъ и прекратить породу,—борьба бывала на смерть: смертельный порокъ бывалъ исправленъ, или же порода исчезала; но когда порокъ (напримѣръ безполезное продолженіе слѣпой кишки) могъ вызвать лишь нѣсколько болѣзней, или причинить нѣсколько смертей, природа не считала нужнымъ изъ-за такихъ пустяковъ дѣлать государственный переворотъ. Возраженія ученыхъ, ополчающихся противъ того, что они считаютъ воскрешеніемъ телеологіи, ничѣмъ не подрываютъ гипотезы глубокаго nisus'a, дѣйствующаго слѣпо въ безднахъ бытія, въ каждой точкѣ пространства, побуждающаго все къ существованію. Этотъ nisus не сознателенъ, не всемогущъ; онъ наилучшимъ образомъ пользуется матеріаломъ, которымъ онъ располагаетъ. Итакъ, вполнѣ естественно, что онъ не сдѣлалъ вещей, представляющихъ противорѣчащія совершенства. Естественно также, что видимая нами часть космоса имѣетъ границы и пробѣлы, зависѣвшіе отъ недостаточности матеріаловъ, которыми въ данномъ пунктѣ располагали производительныя силы природы“ [1]).

Въ только что приведенной защитѣ имманентной телеологіи природы мы, очевидно, имѣемъ предъ собою одну изъ тѣхъ солидныхъ, выполненныхъ въ серьезномъ стилѣ, построекъ, которыя, какъ мы сказали выше, по мѣстамъ выдаются среди руинъ потрясенной скептицизмомъ ренановской философской мечты. Но за то тѣмъ печальнѣе, что рядомъ съ этимъ величавымъ

[1]) *Русское обозр.*, кн. 10, стр. 758—9. ср. изслѣд. В. Д. *Кудрявцева*: телеоголог. идея и матеріализмъ (Пр Обозр., 1877 г.).

силуэтомъ являются собственныя, правда оригинальныя, но за то фантастическія и непрочныя пристройки Ренана. Здѣсь таже утрировка, которую мы отмѣчали у Ренана и выше. Отсюда рядъ фантастическихъ и странныхъ, чтобы не сказать больше, выводовъ и слѣдствій. Мы укажемъ нѣкоторые изъ нихъ.

Природа есть относительно самостоятельное, проникнутое жизнью и открытое для сохраняющихъ и направляющихъ эту жизнь идеальныхъ вліяній со стороны высшаго Существа, цѣлое: таковъ, какъ мы отчасти уже видѣли, основной тезисъ современной французской философіи. *Природа*,—утрируетъ Ренанъ этотъ тезисъ,—*есть не относительно, но безусловно, абсолютно самостоятельное и самодовлѣющее цѣлое*. Но если такъ, если природа абсолютна, тогда абсолютны и всѣ ея свойства, данныя намъ въ ея жизни, въ нашемъ опытѣ. Но тогда какъ мы должны представлять природу и сущность этого „абсолютнаго“? Представленіе получается непривлекательное: природа слѣпа, неразсчетлива, даже такъ сказать неискренна — она обманываетъ, „дурачитъ“ насъ, какъ и всѣ другія существа, стремясь обманомъ и мишурнымъ очарованіемъ достигать чрезъ насъ своихъ собственныхъ, вовсе не совпадающихъ иногда съ нашими потребностями и интересами, цѣлей. Въ изображеніи этого „іезуитизма или макіавелизма природы“ Ренанъ обнаруживаетъ много сходства съ Шопенгауеромъ и едвали даже не стоитъ въ данномъ случаѣ подъ его прямымъ вліяніемъ [1]). „Очевидно,—говоритъ онъ,—природа насъ эксплуатируетъ. Что-то организуется, творится ею на нашъ счетъ. Мы игрушки какого-то превосходящаго насъ своимъ могуществомъ эгоизма, который чрезъ насъ преслѣдуетъ свою цѣль. Вселенная есть великій эгоистъ, который порабощаетъ насъ и подчиняетъ себѣ посредствомъ самыхъ грубыхъ и унизительныхъ приманокъ: то удовольствіями, за которыя намъ всегда приходится расплачиваться соотвѣтствующими страданіями; то—какими-то несбыточными мечтами; то—посредствомъ того высшаго обольщенія, которое называется добродѣтелью и которое ведетъ насъ къ жертвѣ ради цѣлей, лежащихъ совершенно внѣ нашихъ пря-

[1]) См. объ этомъ спеціальную монографію *Alexandre de Balele. Renan et Arthur Schopenhauer* (1870. *Odessa*) —Ср *Dialogues*, p. 33, 40—1.

мыхъ интересовъ. Удочка очевидная и, однако, на эту приманку шли и всегда пойдутъ... [1]) Природа хитра и съумѣетъ одурачить человѣка. Она говоритъ ему на тысячу различныхъ языковъ: labora, aselle, quomodo ego laboravi et proderit tibi [2]) и—онъ ее слушаетъ и ей повинуется. Такова природа, таково это сомнительное абсолютное, по истолкованію Ренана. Концепція, какъ видимъ, мало привлекательная и даже прямо уродливая...

Далѣе, изъ абсолютированія природы вытекаетъ у Ренана и другой, не менѣе странный и не менѣе противорѣчащій всѣмъ требованіямъ нашей природы и здраваго смысла, выводъ. Разъ природа абсолютна, то она должна быть и безконечна и, такъ какъ она чувственна, то и безконечность ея должна быть чувственная. Итакъ природа безконечна по пространству, по времени, по своимъ творческимъ потенціямъ. Къ этому, не смотря на всѣ колебанія въ формулировкѣ, повидимому, и сводятся въ сущности всѣ разсужденія Ренана по занимающему насъ вопросу. Впрочемъ, можетъ быть мы лучше выразимъ неопредѣленную и нерѣшительно выраженную мысль Ренана, если скажемъ, что, съ его точки зрѣнія, наша вселенная во всѣхъ отношеніяхъ (пространственномъ, временномъ и потенціальномъ) конечна, но что она заключена въ нѣкоторомъ *однородномъ* съ нею, рисующемся воображенію Ренана въ фантастическихъ *чувственныхъ* чертахъ, абсолютѣ. „Безконечна-ли,—спрашиваетъ онъ,—эта вселенная? Та, неравномѣрно распредѣленная, золотая пыль, которую мы видимъ надъ своею головой въ ясную ночь, наполняетъ ли она безконечность пространства? Можно ли быть увѣреннымъ, что нѣтъ въ пространствѣ областей, изъ которыхъ глазъ увидалъ бы по одну сторону небо, населенное звѣздами, какъ то, которое мы созерцаемъ, а по другую сторону темную бездну, пустоту, лишенную всякаго свѣтящагося тѣла? Неизмѣрима вселенная—это вѣрно; но что значитъ децильонъ верстъ въ сравненіи съ безконечностью? И если бы было достовѣрно, что пространство, наполненное солнцами, безгранично, слѣдовало-ли бы изъ этого, что нѣтъ другихъ безконечностей высшаго или нисшаго порядка?... Наши понятія

[1]) *Dialogues*, p. 29.
[2]) Ibid.

о пространствѣ и времени совершенно относительны. Разстояніе отъ земли до Сиріуса громадно по нашимъ мѣрамъ. Внутреннія пустоты въ молекулѣ могутъ быть столь же значительны для существа, одареннаго другимъ критеріумомъ величины. Долговѣчность нашего міра могла бы въ глазахъ нѣкоего бога казаться равною одному дню. Итакъ, *все состоитъ, повидимому, изъ міровъ, которые по отношенію другъ къ другу едва существуютъ, сами же для себя представляются безконечными.* Истина состоитъ въ томъ, что одни міры заключаютъ въ себѣ другіе, при томъ такъ, что безконечно малый въ сравненіи съ однимъ безконечно великъ по отношенію къ другому. Наша дѣйствительность (та, въ которой мы живемъ и которая по отношенію къ намъ есть міръ конечнаго) образована изъ безконечностей низшаго порядка, сама же она служитъ для образованія безконечностей высшихъ порядковъ. Она безконечно велика для того, что̀ ниже ея, и безконечно мала для того, что выше, она—середина между двумя безконечностями. Подчиняются ли другъ другу эти безконечные круги или, быть можетъ, нѣкій *неизмѣнный и неподвижный абсолютъ обнимаетъ собою эти безконечныя зоны измѣнчиваго и подвижнаго*, согласно прекрасному библейскому изреченію: Tu autem idem ipse es et anni tui non deficiunt,—это намъ безусловно невѣдомо“ [1]). Наша вселенная представляется Ренану ограниченною. Но за нею не пустота, не небытіе, а реальное нѣчто, какая то невообразимая для насъ, но рисующаяся въ пространственно-чувственныхъ чертахъ, дѣйствительность: „не невозможно, что внѣ извѣстной намъ вселенной (конечной или безконечной—все равно) есть безконечность другаго порядка, для которой наша вселенная есть только атомъ“ [2]). То же и о времени. „Метафизика есть наука, заключающаяся въ одной строчкѣ: нѣчто существуетъ, слѣдовательно нѣчто существовало отъ вѣчности. Наша вселенная есть явленіе, имѣвшее свое начало,—она будетъ имѣть и конецъ“. Но что такое то „существовавшее отъ вѣчности нѣчто“, явленіемъ котораго признается здѣсь наша вселенная? Яснаго отвѣта у Ренана не находимъ. Иногда ка-

[1]) Feuilles détachées P. O. 9, 308—310, passim.

[2]) Ibid. P. O. 9, 313.

жется, будто его воображенію предносится вѣчная передача изъ момента въ моментъ нашей чувственной дѣйствительности, внѣ которой ничего вовсе и нѣтъ [1]). И это понятно. Какъ натура художественная, живущая главнымъ образомъ фантазіею, воображеніемъ, Ренанъ хочетъ реализовать именно въ воображеніи, овладѣть въ фантазіи, *представить*, выражаясь точнымъ языкомъ философіи, то, что можно уловить, и то лишь въ приблизительной степени, въ формѣ *понятія*,—что можно только *мыслить*, отвлеченно понять, но не представить конкретно, образно, наглядно. Здѣсь, можетъ быть самымъ очевиднымъ образомъ сказалась общая односторонность французскаго философскаго генія, который характеризуется именно перевѣсомъ фантазіи надъ „чистою мыслью“.

Наконецъ,—послѣднее слѣдствіе Ренановскаго абсолютированія природы,—если вселенная или природа абсолютна, то уже не ее творитъ или сотворило Божество, но *она сама творитъ или*, какъ чаще выражается Ренанъ *„организуетъ Бога“*. Какъ ни странно звучитъ этотъ богохульный тезисъ, онъ находится въ сочиненіяхъ Ренана не только въ скрытой формѣ (implicite), но и буквально. Но тутъ мы уже переходимъ къ его *философіи религіи*, если только можно называть этимъ почтеннымъ именемъ странныя утопіи Ренана.

Философія религіи.

Существуетъ ли Богъ? „Все возможно, даже и Богъ возможенъ, отвѣчаетъ вѣрный своему скептическому равнодушію ко всѣмъ и всяческимъ вопросамъ Ренанъ: по крайней мѣрѣ отрицать эту возможность столь же отважно, какъ и утверждать ее“ [2]). Одно несомнѣнно: мы имѣемъ непреодолимую потребность въ Богѣ, въ сверхчувственномъ мірѣ, въ безсмертіи; но все остальное, кромѣ этой хорошо извѣстной намъ потребности,—тайна, относительно которой мы можемъ строить лишь болѣе или менѣе вѣроятныя догадки. „Мы отлично чувствуемъ въ себѣ голосъ другаго міра, но мы не знаемъ, какой это

[1]) Ibid, P. O., 9, 311.
[2]) Feuilles dét. P. O 9, 313.

міръ. Что говоритъ намъ этотъ голосъ? Вещи довольно ясныя. Откуда идетъ этотъ голосъ? Нѣтъ ничего болѣе темнаго. Въ этомъ голосѣ слышится намъ необъяснимая привлекательность, неосязаемыя наслажденія, какія-то аріи маленькихъ духовъ, быстролетныя, неуловимыя; онѣ внушаютъ намъ преданность, дѣлаютъ насъ способными исполнить долгъ, возбуждаютъ въ насъ мужество, заставляютъ насъ испытывать очарованіе красоты. Особенно громко раздается этотъ голосъ въ тѣхъ возвышенныхъ нелѣпостяхъ, которымъ мы поддаемся, зная отлично, что попадаемся въ просакъ, въ *четырехъ великихъ безумствахъ человѣка* (?): въ любви, въ религіи, въ поэзіи, въ добродѣтели,— въ этихъ промыслительныхъ безполезностяхъ (!), которыя человѣкъ—эгоистъ отрицаетъ и которыя помимо него руководятъ міромъ. Тогда именно, когда мы внимаемъ этимъ божественнымъ голосамъ, мы слышимъ гармонію небесныхъ сферъ, музыку безконечности. Praestet fides suplementum sensuum defectui“ [1]), И мы не можемъ противиться обаянію этихъ, идущихъ отъ безконечной вселенной, голосовъ. Они обладаютъ нами, даже и не убѣждая насъ. Они повелѣваютъ нами, при всей своей темнотѣ и неопредѣленности. Мы видимъ, что это чары, но никогда ихъ не разрушимъ. *Все сводится здѣсь къ непосредственнымъ инстинктамъ, а противъ нихъ критика безсильна.*

Но какъ же долженъ относиться къ этимъ непосредственнымъ вѣрованіямъ умъ, научно дисциплинированный, „просвѣщенный“ философъ? Нѣтъ ничего темнѣе въ темной вообще философіи Ренана отвѣта на этотъ вопросъ. Если сдѣлать общій сводъ всѣхъ относящихся сюда выписокъ изъ сочиненій Ренана, можно придти къ сильному затрудненію относительно подлинной мысли ихъ автора,—можно даже заподозрить, имѣлъли онъ вообще какія-нибудь опредѣленныя сужденія по данному вопросу: до того его разновременные взгляды не согласованы, колебательны и разнорѣчивы. Онъ не удовлетворяется деизмомъ, рѣзко нападаетъ на атеизмъ, который, по его оригинальному мнѣнію, въ сущности есть не что иное, какъ грубый антропоморфизмъ; изобличаетъ матеріализмъ въ самопротиво-

[1]) Ibid. 10, 753.

рѣчіи [1]). Но его собственные взгляды, что они такое,—пантеизмъ, теизмъ? Слѣдуетъ сознаться, что здѣсь рессурсы традиціонный терминологіи оказываются недостаточными. Отклоняя отъ себя трудно осуществимую задачу свести взгляды Ренана къ единству и обозначить ихъ опредѣленнымъ терминомъ, мы просто попытаемся здѣсь намѣтить различные *моменты* въ развитіи религіозно-философскихъ воззрѣній Ренана. Мы вступаемъ на этотъ путь тѣмъ охотнѣе, тѣмъ съ бо́льшимъ довѣріемъ къ его правильности, что имъ прошелъ уже столь авторитетный французскій историкъ—критикъ, какъ *Каро* [2]).

Каро различаетъ въ развитіи религіозно-философскихъ воззрѣній Ренана два момента, какъ бы два слоя его идей: въ одномъ онъ примыкаетъ къ *Канту* и усвояетъ Божеству лишь *субъективное* существованіе,—понимаетъ его какъ „*категорію идеала*“; въ другомъ примыкаетъ къ *Гегелю* и усвояетъ Божеству *объективное существованіе, хотя условное, не столько въ настоящемъ, сколько въ будущемъ*.

1. Кантовская или субъективистическая точка зрѣнія опредѣлилась у Ренна раньше Гегельянской, объективной или діалектической. Она выступаетъ совершенно опредѣленно уже въ его знаменитыхъ *этюдахъ по религіозной исторіи* [3]). Читателя этюдовъ поражаетъ глубокое религіозное одушевленіе ихъ автора. Кажется, что ему, говоря немного видоизмѣненными словами пословицы Теренція, *не чуждо ничто божественное*, ниодинъ оттѣнокъ религіозно настроеннаго духа. Но не обольщайтесь этимъ, предупреждаетъ Каро! Это религіозное одушевленіе, это чувство божественнаго, которымъ проникнута книга, есть лишь одна изъ формъ, въ которыя у Ренана облекается любовь къ искусству. Прекрасное, красота въ ея различныхъ формахъ—вотъ Божество Ренана. Онъ изобрѣлъ новую форму диллетантизма,—*диллетантизмъ религіозный*. Религія, по Ренану, это лишь наиболѣе трогательная, наиболѣе наивная форма искусства. Она принадлежитъ ему, какъ видъ роду, и въ своемъ происхожденіи нисколько отъ него не отличается.

---

[1]) *Dialogues*, pp. 325—8. 329. 330—1

[2]) *Caro* L'idée de Dieu, p. 48.

[3]) *Etudes d'histoire religieuse* (у насъ подъ руками 5-е изд. 1862 г.).

Религія, въ своихъ примитивныхъ, не рефлектированныхъ формахъ *легенды* и *мива*, есть безсознательный продуктъ *спонтанейтности* (читай,—комментируетъ Каро,—*невѣжества*: ибо „спонтанейтность“ на устахъ ученыхъ и „просвѣщенныхъ философовъ“ есть лишь утонченное выраженіе этого послѣдняго понятія). Такимъ образомъ религія со всѣмъ ея содержаніемъ есть по Ренану дѣло чисто человѣческое,—выраженіе субъективнаго, не имѣющаго никакой объективной опоры, стремленія человѣка къ совершенству, къ идеалу: *человѣкъ творитъ Бога*, какъ совершеннѣйшій и самый возвышенный типъ науки, искусства, нравственности. Это—истина, которую онъ хочетъ понять; красота, которую онъ воображаетъ; идеалъ, къ которому стремится; но—это не существо, имѣющее дѣйствительность. Говоря иначе и въ терминахъ самого Ренана, это *„категорія идеала“*. Отбрасывать слово Богъ нѣтъ никакихъ побужденій, но необходимо, говоритъ Ренанъ—помнить, что оно выражаетъ лишь чисто субъективное наше понятіе. „Такъ какъ слово Богъ,—таковы собственныя слова Ренана въ этюдахъ,—освящено давнимъ употребленіемъ въ самой возвышенной поэзіи человѣчества, то отказываться отъ него значило бы идти вопреки всѣмъ требованіямъ генія языка. Скажите простому человѣку, что онъ долженъ жить стремленіемъ къ истинѣ, красотѣ, нравственному совершенству,—эти слова не будутъ имѣть для него никакого смысла. Скажите, напротивъ, что онъ долженъ любить Бога, стараться не оскорблять Его и онъ васъ отлично пойметъ. Богъ, провидѣніе, безсмертіе и другія подобныя слова не много тяжеловѣсны, быть можетъ, и философія всегда будетъ перетолковывать ихъ въ своемъ раффинированномъ смыслѣ; но она никогда не сумѣетъ замѣнить ихъ ничѣмъ другимъ. Подъ той или другой формой слово Богъ навсегда останется *наилучшимъ резюме нашихъ сверхчувственныхъ потребностей, категоріею идеала,* т. е. формою, подъ которою мы понимаемъ идеалъ, точно также какъ пространство и время суть категоріи тѣлъ, т. е. формы, подъ которыми мы понимаемъ тѣла“ [1]). Итакъ *Богъ есть резюме нашихъ сверх-*

[1]) *Études d'histoire rel.*, p. 419.

чувственныхъ потребностей, собирательное имя для всего прекраснаго, добраго, истиннаго. Очевидно, мысль Ренана высказана совершенно ясно и недвусмысленно: для него, въ періодъ его работы надъ *этюдами по религіозной исторіи,* дѣйствительнаго Бога не было, Онъ разрѣшался въ чисто субъективное представленіе, въ категорію, нереализованный идеалъ.

2. Въ „этюдахъ" Ренана изложена, такъ сказать, его отрицательная теологія. Но и въ нихъ есть уже зачатки или намеки положительной, каковые намеки въ его позднѣйшихъ сочиненіяхъ выступаютъ рельефнѣе, хотя и не достигаютъ совершенной ясности: Богъ,—таковъ смыслъ его положительной теологіи,—*существуетъ*: Онъ есть необходимое предположеніе міроваго развитія, моральной, религіозной и даже научной жизни человѣчества; безъ Него міръ—необъяснимая загадка. Но,—ограничиваетъ свою мысль Ренанъ,—*Онъ существуетъ лишь въ процессѣ становленія* (in fieri). Въ раскрытіи и мотивировкѣ этого тезиса Ренанъ колеблется между субъективизмомъ *Канта,* агностицизмомъ *Гамильтона,* пантеизмомъ *Спинозы* (omnis determinatio est negatio) и объективною діалектикою *Гегеля;* но гегельянская точка зрѣнія, какъ сказано выше, у него преобладаетъ. Ему кажется, что опредѣлять Бога положительными постоянными предикатами значитъ Его ограничивать и вотъ онъ по гегелевски разрѣшаетъ Божество въ рядъ моментовъ,—дѣлая изъ него просто *идеальный аспектъ міровой жизни*: внѣ міроваго процесса, внѣ исторіи человѣчества Богъ есть абстракція, такъ какъ онъ получаетъ реальность только въ мірѣ, въ исторіи и чрезъ нихъ. Вотъ наиболѣе ясное выраженіе этой мысли у Ренана: „Богъ присутствуетъ не только во вселенной въ ея цѣломъ, но и въ каждомъ отдѣльномъ существѣ,—только знаетъ себя онъ не во всѣхъ существахъ одинаково: въ растеніи онъ знаетъ себя болѣе, чѣмъ въ скалѣ; въ животномъ болѣе, чѣмъ въ растеніи; въ человѣкѣ болѣе, чѣмъ въ животномъ; въ человѣкѣ умномъ болѣе, чѣмъ въ человѣкѣ ограниченномъ; въ геніи болѣе, чѣмъ въ человѣкѣ просто умномъ; въ Сократѣ болѣе, чѣмъ въ геніи; въ Буддѣ болѣе, чѣмъ въ Сократѣ; во Христѣ болѣе, чѣмъ въ Буддѣ. Вотъ,—говоритъ Ренанъ,—основной тезисъ нашей теологіи. Чья эта мысль?

Если точно *это* хотѣлъ сказать Гегель, то я—гегельянецъ" [1]). Мѣсто рѣшительное и совершенно опредѣленное!—Такъ какъ сознаніе человѣчества постепенно растетъ, просвѣтляется все болѣе и болѣе, то и Божество постепенно узнаетъ себя все полнѣе и полнѣе: *природа организуетъ божество* или, если это звучитъ черезчуръ странно, *божество само организуетъ себя чрезъ природу.*

Таковы основные моменты въ развитіи религіозно-философскихъ воззрѣній Ренана, по Каро. Если бы почтенный историкъ писалъ свою монографію о Ренанѣ нѣсколько позднѣе и принялъ во вниманіе его позднѣйшіе этюды. онъ прибавилъ бы къ своей характеристикѣ нѣсколько новыхъ штриховъ, которые существенно измѣнили бы пониманіе дѣла. И именно онъ увидалъ бы, что гегельянство вовсе не было послѣднимъ терминомъ въ развитіи религіозно-философскихъ идей Ренана. Въ гегельянствѣ все же оставалась одна серьезная черта: Божество признавалось подлинною *основою* міроваго процесса, хотя оно и понималось неправильно. Ренанъ, какъ мы сказали выше, переставилъ отношенія,—положилъ абсолютированную вселенную или природу въ основу самаго теогоническаго процесса, сдѣлалъ ее базисомъ или средою, въ которой должно *развиться, организоваться божество.* Конечно, эта мысль можетъ быть выведена изъ гегельянства или, точнѣе сказать, это послѣднее можетъ быть перетолковано въ этомъ смыслѣ и по этому она не чужда и раннѣйшимъ сочиненіямъ Ренана. Но въ позднѣйшихъ она выступаетъ во всей своей смущающей откровенной развязности и для Ренана въ общемъ очень характеристична. „Итакъ, вы мыслите какъ Гегель,—спрашиваетъ выразителя Ренановской точки зрѣнія въ *Діалогахъ* одинъ изъ его собесѣдниковъ,—думаете, *что Бога нѣтъ, но что онъ будетъ?*—Не совсѣмъ такъ, отвѣчаетъ Ренанъ (Теофрастъ): *онъ существуетъ вѣчно, но онъ еще не реализованъ матеріально,—онъ никогда будетъ.* Онъ будетъ реализованъ сознаніемъ, аналогичнымъ сознанію человѣческому, но безконечно его превосходящимъ... Универсальная задача всего живущаго усовершенствовать Бога (de

[1]) *Dialogues,* p. 187.

faire Dieu parfait), содѣйствовать образованію великой равнодѣйствующей (resultante), которая вмѣститъ и объединитъ въ себѣ всѣ вещи. Разумъ, который не принималъ доселѣ никакого участія въ этомъ дѣлѣ, приметъ на себя нѣкогда руководство въ этой великой работѣ и, *организовавъ человѣчество, организуетъ бога*" (Sic!—après avoir organisé, l'humanité organisera Dieu) [1]). Въ изображеніи этой невозможной „организаціи" Ренанъ сильно напоминаетъ фантастическія теогоніи мистиковъ (Якова Бема) и древнихъ такъ называемыхъ „теологовъ" (орѳиковъ—пиѳагорейцевъ и др.): здѣсь и „міровой мозгъ" и „исполинскія уста, вдыхающія и выдыхающія пламя сладострастія и упоеніе жизнью" и т. д.,—словомъ, полный разгулъ самой необузданной фантазіи.

Прибавимъ къ этому, что ни одна изъ только что указанныхъ точекъ зрѣнія на религіозный вопросъ Ренаномъ не выдержана вполнѣ. Ренанъ ни на чемъ не останавливается долго. Ему во всемъ нравится кое что,—что удовлетворяетъ его своеобразной эстетикѣ или настроенію минуты: „догматы католиковъ насъ оскорбляютъ, *но* ихъ старые храмы очаровываютъ; символы протестантовъ насъ почти совсѣмъ не удовлетворяютъ, *но* за то серьезная поэзія ихъ культа положительно восторгаетъ; старый юдаизмъ намъ не нравится, *но* его псалмы еще и доселѣ служатъ источникомъ утѣшенія" [2]) и т. д. Это—умъ вѣчно ищущій, мысль безпокойная, которая не знаетъ и знать не хочетъ полной, постоянной истины даже о такомъ предметѣ первой важности, какъ бытіе и свойства Бога. Въ результатѣ—скептицизмъ и въ области вѣры, какъ мы видѣли его у Ренана въ области научно-философской мысли. „Наиболѣе логическое положеніе, которое мыслитель можетъ принять по отношенію къ религіи—это вести себя такъ, какъ будто бы она была истинною. Слѣдуетъ дѣйствовать такъ, какъ будто-бы Богъ и душа существовали. Религія входитъ тогда въ число тѣхъ *многочисленныхъ гипотезъ* (!), какъ эѳиръ, жидкости электрическія, свѣтовыя, тепловыя, *нервныя* (?), наконецъ, самъ атомъ, о кото-

---

[1]) *Dialogues*, p. 78—9.
[2]) *Dialogues* p. p. 328—9.

рыхъ мы знаемъ, что всѣ они суть только символы, удобныя средства для объясненія явленій и которыя мы тѣмъ не менѣе удерживаемъ. Богъ, создающій міръ въ силу глубокихъ разсчетовъ, есть формула очень грубая; но все совершается приблизительно, такъ, какъ будто бы это дѣйствительно было. Душа не существуетъ, какъ отдѣльная субстанція; но все совершается такъ, какъ будто бы она существовала; ничто никогда не было открыто никакой человѣческой семьѣ сверхъестественными голосами, и тѣмъ не менѣе откровеніе есть метафора, безъ которой исторія религіи съ трудомъ могла бы обойтись. Вѣчный рай, обѣщанный человѣку, не имѣетъ реальности, но слѣдуетъ дѣйствовать такъ, какъ будто бы онъ имѣлъ ее; тѣ, кто не вѣритъ въ рай, должны добротой своею и самоотверженіемъ превосходить вѣрующихъ"... [1]) Ренана посѣщаютъ иногда религіозные восторги, которые проторгаются и на страницы его сочиненій, но это—своеобразные и сомнительные восторги! Онъ молится, но странною молитвою! „О, отецъ небесный, я не знаю, что ты намъ уготовалъ",—такъ заключаетъ Ренанъ одну изъ своихъ книгъ! Эта вѣра, которую ты не позволяешь намъ изгладить изъ нашихъ сердецъ,—что она такое: есть ли она утѣшеніе, которымъ ты хочешь скрасить и сдѣлать сноснымъ наше бренное существованіе,—благодѣтельная иллюзія, которою твоя сострадательность мудро насъ оградила? Ужели въ безнадежномъ отчаяніи есть правда и истина печальна? Тебѣ не угодно было разрѣшить эти сомнѣнія: иначе вѣра въ добро осталась бы безъ заслуги и добродѣтель была бы простымъ разсчетомъ. Ясное откровеніе сравняло бы душу благородную съ душею низкою. Очевидность въ подобныхъ предметахъ была бы посягательствомъ на нашу свободу. Ты захотѣлъ поставить нашу вѣру въ зависимость отъ нашихъ внутреннихъ расположеній. Во всемъ, что служитъ предметомъ науки и раціональнаго изслѣдованія, Ты вручилъ истину натурамъ, наиболѣе надѣленнымъ дарованіями; но въ порядкѣ нравственномъ и религіозномъ ты судилъ, чтобы она принадлежала нравственно лучшимъ. Было бы, въ самомъ дѣлѣ, несправедливо, если

[1]) *Feuilles détachées*, ср. Р. О. кн. 10, стр. 761.

бы геній и умъ здѣсь пользовались привиллегіями и вѣрованія, которыя должны быть общимъ достояніемъ всѣхъ, были плодомъ болѣе или менѣе правильнаго размышленія, изслѣдованій болѣе или менѣе удачныхъ. Будь благословенъ за твою тайну, за твое сокрытое и утаенное бытіе, за свободу, которую ты въ полной степени предоставилъ нашимъ сердцамъ!..." [1]) Молитва трогательная! Но взятая въ перспективѣ выясненныхъ нами выше рилигіозно-философскихъ воззрѣній Ренана, *какъ credo агностицизма и равнодушнаго скептицизма*, она производитъ тяжелое впечатлѣніе. Это молитвенное: „Тебѣ не угодно было".... звучитъ дерзкою хулою, послѣ того какъ міръ,—міръ христіанскій,—позналъ, вѣруетъ и исповѣдуетъ, что Богъ и „восхотѣлъ", и явилъ Себя въ единородномъ Своемъ Сынѣ....

Нравственныя и социально-политическія воззрѣнія Ренана.

Существуетъ ли для Ренана въ какомъ-нибудь смыслѣ нравственность? Безъ сомнѣнія, рѣшительно отвѣчаетъ онъ: и „ни въ какой системѣ добродѣтель не имѣетъ столь твердаго объективнаго основанія, какъ въ моей" [2]). Но въ чемъ же она состоитъ, по Ренану? Конечно, признавъ Божество простымъ, пока еще лишеннымъ реальности идеаломъ и абсолютировавъ природу, онъ могъ понять и истолковать мораль только натуралистически. Она состоитъ въ повиновеніи природѣ, въ „резигнаціи". Природа, какъ сказано уже, имѣетъ свои, намъ непонятныя, или не вполнѣ понятныя цѣли, которыя она и на насъ налагаетъ, увлекая насъ противъ нашей воли къ ихъ выполненію. Она дѣйствуетъ по отношенію къ намъ въ данномъ случаѣ точно такъ-же, какъ по отношенію къ толпѣ гладіаторовъ, или какъ дѣйствовалъ-бы восточный тираннъ, имѣющій мамлюковъ, которыхъ онъ употреблялъ бы для нѣкоторыхъ невѣдомыхъ имъ цѣлей, избѣгая однакожъ показываться имъ. Очевидно, у нихъ могло бы при этомъ возникнуть два рода чувствованій: у однихъ—возмущеніе, ненависть къ тиранну (это—то нравственное положеніе, на которомъ остановился Шопен-

---

[1]) *Dialogues*, конецъ.

[2]) *Dialogues*, p. 38

гауеръ), у другихъ *резигнація*, даже признательность и любовь къ неизвѣстной цѣли (это—точка зрѣнія Фихте и та,—добавляетъ Ренанъ,—„на которой мнѣ удалось продержаться доселѣ“). „Я вижу ясно, какъ и Шопенгауеръ, такъ опредѣляетъ Ренанъ свое отношеніе къ этому послѣднему въ вопросахъ этики,—вижу ясно, что есть какой-то великій эгоистъ, который насъ обманываетъ (природа); но въ отличіе отъ Шопенгауера я ему отдаюсь, я принимаю, подчиняюсь цѣлямъ этого высшаго существа. Такимъ образомъ *мораль сводится къ подчиненію природѣ*. Безнравственность есть возмущеніе противъ того строя вещей, въ коварство и обманъ котораго проникаешь: нужно все это понимать и всетаки принимать, подчиняться“... Зачѣмъ возмущаться? Какой смыслъ въ нашемъ протестѣ? Вѣдь онъ безполезенъ: природа приняла всѣ предосторожности, въ совершенствѣ подтасовала карты и достигнетъ своихъ цѣлей, что бы мы ни дѣлали. „Отдадимся же, восклицаетъ патетически Ренанъ, цѣлямъ природы, позволимъ ей насъ обманывать (но не будемъ обманываться сами!), примиримся съ ея *макіавелизмомъ!!*. Вѣдь зло состоитъ именно въ возмущеніи противъ природы (?)... О, конечно природа насъ обманываетъ, но—подчинимся! Ея цѣль добрая. Станемъ желать, чего она хочетъ. Добродѣтель есть наше твердое „аминь“ въ отвѣтъ на тѣ невѣдомыя намъ цѣли, которыя провидѣніе (? природа ?) чрезъ насъ выполняетъ“ [1]).

На этой „резигнаціи“, на этой преданности *природѣ*,—какъ это ни странно,—Ренанъ хочетъ далѣе утвердить чувство и понятіе *долга* и добродѣтели. Смѣшивая самымъ не философскимъ и не практическимъ образомъ *природные* инстинкты и спеціально *нравственныя* чувствованія и понятія, онъ набрасываетъ контуры этики въ чисто натуралистическомъ духѣ или точнѣе, въ духѣ стоиковъ съ примѣсью эпикурейскихъ элементовъ: получается какая то странная амальгама, въ которой высокое нравственное одушевленіе и серьезность ригориста причудливымъ образомъ перемѣшиваются съ самою заурядною сантиментальностью и весьма избитыми сентенціями

[1]) *Dialogues*, pp. 38—46.

покладистой житейской морали. „Долгъ, говоритъ Ренанъ, есть нѣчто болѣе высокое, чѣмъ любовь, ибо онъ не сопровождается никакимъ удовольствіемъ и часто влечетъ за собою суровыя жертвы. И, не смотря на это, человѣкъ стоитъ за него почти такъ же, какъ за любовь, человѣкъ благодаренъ, когда ему даютъ основаніе вѣрить въ преданность; доказать ему долгъ значитъ возстановить его права на благородство. Весьма некстати явились къ нему съ предложеніемъ освободить его отъ долга. Попеченіе животнаго о своемъ потомствѣ, множество фактовъ, которые показываютъ намъ потребность въ жертвѣ у существъ съ наиболѣе эгоистичною, повидимому, совѣстью, доказываютъ, что очень мало существъ уклоняется отъ исполненія *заповѣдей* (?), данныхъ природой въ виду цѣлей, о которыхъ сами они очень мало заботятся. Долгъ и инстинкты гнѣздованія и высиживанія яицъ у птицъ имѣютъ то же промыслительное происхожденіе (!). Даже въ самой вульгарной жизни, доля того, что дѣлается для Бога, громадна. Самое низкое существо скорѣе предпочитаетъ быть справедливымъ, чѣмъ несправедливымъ, всѣ мы поклоняемся, молимся много разъ въ день, сами того не зная. Откуда же,—спрашиваетъ Ренанъ,—идутъ эти голоса, то нѣжные, то суровые? Они *идутъ отъ вселенной*, или, если угодно, отъ Бога. Вселенная, съ которою мы связаны какъ бы пуповиной, хочетъ преданности, долга, добродѣтели, она пользуется для достиженія своихъ цѣлей религіей, поэзіей, любовью, удовольствіемъ, всѣми самообманами. И то, чего хочетъ вселенная, она всегда это навяжетъ, ибо для поддержанія своихъ желаній у нея есть невообразимыя хитрости. Самыя очевидныя разсужденія критиковъ ничего не сдѣлаютъ, чтобы разрушить эти святыя иллюзіи. Особенно женщины будутъ всегда сопротивляться; мы можемъ говорить, что хотимъ, онѣ намъ не повѣрятъ,—и мы этимъ восторгаемся. То, что есть въ насъ, безъ насъ и помимо насъ, словомъ безсознательное, есть попреимуществу откровеніе. Религія—сводъ нравственныхъ потребностей человѣка; добродѣтель, цѣломудріе, безкорыстіе, жертва суть голоса вселенной. *Все сводится къ акту вѣры въ инстинкты*“... [1]) Подобно муравью и пчелѣ мы

---

[1]) *Feuilles détachées*, ср. Р О. кн. 10, 756—7.

трудимся по инстинкту надъ общимъ дѣломъ, объема, а пожалуй и цѣлей котораго мы не видимъ.

Въ заключеніе два слова о соціально-политическихъ утопіяхъ Ренана: онѣ очень характерны въ общей связи его идей! Вселенная трудится надъ исполинскимъ мистическимъ дѣломъ,— занята заботами объ „организаціи божества“ путемъ организаціи человѣчества. Какая же форма политическаго устройства наиболѣе отвѣчаетъ ея намѣреніямъ и планамъ,—какая изъ трехъ возможныхъ: демократическая, олигархическая или монархическая?—Прежде всего никакъ не первая. Всѣхъ на одинъ уровень не поднимешь; да и нѣтъ надобности, такъ для полнаго и возможно совершеннаго развитія міроваго сознанія, міроваго разума (а это и есть цѣль природы) вовсе не необходимо, чтобы всѣ понимали его: массы всегда живутъ и должны жить довѣріемъ къ другимъ! Что же касается ихъ собственной задачи, то она должна состоять въ произведеніи (!) великихъ людей и въ содѣйствіи ихъ культурно-научной работѣ. Можетъ быть здѣсь потребуются съ ихъ стороны жертвы; да и самый этотъ отказъ отъ высшихъ благъ культуры не есть ли уже жертва? Но предъ такими затрудненіями природа не останавливается, она жертвуетъ цѣлыми народами, лишь бы другіе народы нашли условія для осмысленнаго существованія и прогресса. При томъ, говоря строго, со стороны массъ отказъ отъ участія въ разработкѣ науки вовсе не есть и жертва: каждый счастливъ по своему и часто образованный человѣкъ не безъ основанія завидуетъ безпечной веселости черни!—Совершеннѣе олигархическая форма правленія, когда надъ міромъ господствовало бы собраніе великихъ людей, владѣющихъ всѣми важными тайнами науки. Это было бы настоящее могущество, истинная аристократія, располагающая самымъ надежнымъ средствомъ для внушенія подчиненія—силою разума: она будетъ внушать безграничный и при томъ далеко не фиктивный терроръ для торжества истины. Очень возможно, что такимъ путемъ силы человѣчества сконцентрируются въ небольшомъ количествѣ лицъ и сдѣлаются собственностію лиги, способной располагать даже существованіемъ планеты (!) и этой угрозой терроризовать весь міръ: тогда ихъ владычество будетъ абсо-

лютнымъ, потому что они будутъ безусловно располагать существованіемъ всѣхъ —Но всего больше отвѣчаетъ намѣреніямъ и планамъ природы монархическая форма правленія, когда все будетъ организовано въ виду одного сознательнаго существа, когда вся вселенная будетъ резюмироваться въ одномъ лицѣ, которое будетъ создано всѣми и въ которомъ будутъ всѣ участвовать. Такого существа пока еще нѣтъ. Въ настоящее время вселенная мыслитъ и чувствуетъ посредствомъ милліоновъ индивидуумовъ. Но настанетъ время, когда такое существо будетъ организовано. Для этого, быть можетъ, понадобится сплюснуть всю вселенную, какъ одну глыбу, что-бы организовать одинъ универсальный мозгъ, одинъ міровой ротъ, такъ чтобы жизнь не знала ни отдыха, ни усталости и била вѣчнымъ ключемъ: но что дѣлать? Природа на всѣхъ своихъ ступеняхъ заботится о наилучшемъ и высшемъ, а какъ это достигается, это ее печалитъ мало .. [1]) Но довольно. Ренанъ самъ наталкивался на вопросъ: *не кошмаръ ли все это?* Для человѣка-же свѣжаго, это, конечно, даже и не вопросъ.

Сказаннаго о философскихъ воззрѣніяхъ Ренана достаточно, чтобы опредѣлить ихъ роль въ современной французской философіи и значеніе для пониманія и правильной характеристики этой послѣдней. Мы видимъ теперь, что въ философскихъ воззрѣніяхъ Ренана дѣйствительно, какъ мы и утверждали въ началѣ настоящаго этюда, сконцентрированы всѣ особенности, характеризующія французское мышленіе. но—доведенныя до крайности, утрированныя, отрѣшенныя отъ связи съ логикою и серьезными нравственно-релизіозными постулатами, вслѣдствіе чего они и привели Ренана къ фантастикѣ и самой необузданной философской мечтательности: идея философіи искажена; мысль объ одушевленности природы доведена до абсурда; изъ науки сдѣланъ фетишъ, вѣра въ прогрессъ обращена въ догматъ; въ религію вторглось богохульство, и надъ всѣмъ кругозоромъ Ренана распростерся мракъ поверхностнаго, отталки-

---

[1]) *Dialogues*, p. p. 95 и слѣд.

вающаго отсутствіемъ серьезной вдумчивости, ко всему равнодушнаго скептицизма. Кто будетъ судить о всей французской философіи по Ренану и подобнымъ ему мыслителямъ, кто не привыкъ отличать нормальныя проявленія отъ уродливыхъ и за послѣднія склоненъ осуждать и отвергать первыя; для того, конечно, найдется достаточно доводовъ противъ французской философіи и даже пожалуй—противъ всей философіи вообще и достаточно мотивовъ отнестись къ ней сдержанно, если не прямо отрицательно. Такъ именно и поступаетъ современный французскій *позитивизмъ*, представителемъ котораго въ настоящее время, какъ мы сказали, служитъ проф. *Лафитъ*.

b.

Позитивизмъ выступилъ съ рѣзкимъ протестомъ противъ внесенія въ философію такихъ элементовъ, которые не допускаютъ строгаго теоретическаго или, точнѣе, положительно-научнаго оправданія и опираются лишь на однихъ практическихъ мотивахъ. Поставивъ своею задачею все подвести подъ строгіе законы, онъ просто отчеркнулъ тѣ явленія, которыя въ его формулахъ не умѣщаются, и объявилъ открытую войну занимающейся ими *теологической* и *метафизической* философіи. Это, однако, такъ противорѣчило основнымъ, характеризованнымъ нами выше, свойствамъ и особенностямъ французскаго мышленія, повсюду обнаруживающаго жизненно-практическія тенденціи, что самъ глава позитивизма, *Контъ*, не остался вѣренъ знамени. Какъ извѣстно, во „вторую карьеру“ своей философской дѣятельности онъ съ большимъ жаромъ отдался разработкѣ практическихъ вопросовъ (объ устройствѣ общества), отвелъ въ области познанія руководящее значеніе „*сердцу*“ (т. е. практическимъ мотивамъ, которые прежде изгонялись) и даже дошелъ до того, что сочинилъ свою пресловутую „*Религію Человѣчества*“. Этимъ было брошено яблоко раздора въ среду его приверженцевъ и учениковъ: одни захотѣли остаться вѣрными первоначальному знамени позитивизма (во главѣ съ *Литтре*, почему они и называются *литтреистами*), другіе примкнули

къ позднѣйшему направленію въ дѣятельности Конта (во главѣ съ *Лаффитомъ*, почему они и называются *лаффитистами*). Борьба между этими партіями, конечно, не могла быть продолжительна: повиновеніе природнымъ инстинктамъ и внушеніямъ практическаго смысла скоро взяло верхъ надъ преданностію условному догмату, начертанному на знамени первоначальнаго позитивизма и, такимъ образомъ, лаффитисты скоро оттѣснили съ исторической сцены литтреистовъ. Говоря точнѣе, эти послѣдніе, вслѣдствіе сходства пріемовъ и результатовъ своего изслѣдованія съ матеріализмомъ, слились съ его представителями, такъ сказать, распустились въ нихъ и утратили свою позитивистическую физіономію; тогда какъ лаффитисты крѣпко стоятъ за свои традицію и образуютъ тѣсно сплоченное общество—школу. Вотъ почему, когда говорятъ о *современномъ позитивизмѣ*, разумѣютъ собственно эту позднѣйшую фракцію позитивистовъ во главѣ съ проф. *Лаффитомъ* [1]).

Лаффитъ—человѣкъ не лишенный философскаго дарованія и, быть можетъ, очень значительнаго; но его воззрѣнія представляютъ мало оригинальнаго сравнительно съ философіею Конта. Онъ, впрочемъ, и самъ не претендуетъ на оригинальность и открыто сознаетъ, что идетъ въ сущности въ томъ-же направленіи, въ какомъ шелъ и Контъ во вторую свою „карьеру“. Его дѣятельность направлена собственно на два пункта: 1) выяснить и систематизировать идеи Конта, какъ онѣ опредѣлились къ концу его жизни; 2) отвѣтить на возраженія, которыя были выставлены противъ Конта и сгладить въ его концепціяхъ нѣкоторыя рѣзкости и уродливости. Такъ какъ воззрѣнія Конта у насъ довольно извѣстны [2]), то мы остано-

[1]) Pierre *Laffitte* читалъ въ лѣтній семестръ 1891/2 уч. года au Collège de France *„Общую теорію абстрактной науки“*—объ условіяхъ возникновенія и развитія абстракціи (курсъ маленькій и слишкомъ спеціальный; см. его *резюме* въ его недавней книгѣ: *Cours de Philsophie premiere*, Paris 1889, leçon deuxième, p p. 51—87). О Лаффитѣ и объ отношеніи его къ Литтре и Конту см. у *Смоликовскаго*: Ученіе О. Конта объ обществѣ (Варшава, 1881), т. I, стр. 42—56; такъ-же у проф. *Козлова* въ его недавней монографіи: Позитивизмъ Конта (*Вопросы философіи и психологіи*, кн. 15—16, конецъ въ 16 кн.)

[2]) По работамъ Вл. *Соловьева*, В. Д. *Кудрявцева*, *Каринскаго*, *Смоликовскаго*, *Чичерина* и др. Ср. нашу книгу: *Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія*, стр. 43—50.

вимся здѣсь лишь на этихъ дополненіяхъ и поправкахъ къ нему со стороны Лаффита.

1. Когда говорятъ о философіи Конта, обыкновенно разумѣютъ установленную имъ такъ называемую *іерархію наукъ* и его соціологическій законъ *трехъ фазисовъ развитія*. Но несомнѣнно, что, кромѣ этой „іерархіи“ и этого „закона“, у Конта есть много и другихъ элементовъ,—есть начала теоріи знанія, хотя очень односторонней и несовершенной; есть попытка установить, кромѣ спеціальныхъ законовъ отдѣльныхъ группъ явленій (астрономія, физика, химія, біологія и т. д.), общіе законы универса и проч. Теперь спрашивается: въ какомъ отношеніи другъ къ другу стоятъ у Конта всѣ эти элементы? Говоря иначе, каковъ составъ его философіи и соотвѣтствуетъ-ли онъ истинному составу позитивной философіи,—отвѣчаетъ-ли ея идеѣ? Лаффитъ поставилъ себѣ прежде всего именно этотъ вопросъ и, какъ ни труденъ отвѣтъ на него съ исторической (въ виду смутности и разнорѣчивости идей Конта) и принципіальной (въ виду неопредѣленности самой идеи позитивной философіи) точекъ зрѣнія, внесъ въ него, по нашему мнѣнію, достаточно ясности [1]).

Именно, Лаффитъ принялъ за точку отправленія въ своемъ изслѣдованіи о составѣ позитивной философіи опредѣлившійся у Конта лишь къ концу его дѣятельности взглядъ, по которому *сердце вдохновляетъ мысль и руководитъ ею* (le coeur inspire l'esprit), а философія, въ концѣ концовъ, имѣетъ *субъективную задачу служить устроенію семьи, общества и человѣчества* (а не объективную—не объясненіе явленій и универса въ чисто теоретическихъ интересахъ, каковую цѣль ставятъ себѣ и преслѣдуютъ положительныя науки). Утвердившись на этой точкѣ зрѣнія, Лаффитъ нашелъ возможнымъ связать обѣ „карьеры“ Конта и истолковать всю его философскую дѣятельность подъ однимъ угломъ зрѣнія,—съ практической точки зрѣнія. Такимъ образомъ онъ освободилъ своего учителя отъ упрековъ въ противорѣчіи его позднѣйшихъ идей первоначальнымъ, показавъ, что его *курсъ позитивной философіи* есть совершенно закон-

[1]) См. *Cours de Phl. première* (introduction и Leçon première)

ная субструкція его *позитивной политики* и что, наоборотъ, идея этой послѣдней въ зачаточномъ состояніи уже дана въ первой. Весь составъ философіи Конта, какъ и вообще позитивной философіи, распался теперь для Лаффита на три части: 1) *прикладная философія* (позитивная политика); 2) *ея теоретическая. спеціально-научная субструкція* (іерархія наукъ) и 3) *собственно философская теорія общихъ законовъ разума и универса* (по общепринятой терминологіи—гносеологія и метафизика; у Конта лишь въ формѣ разрозненныхъ намековъ). Сгруппировавъ всѣ, относящіяся къ организаціи этихъ частей позитивной философіи, указанія Конта и отчасти воспользовавшись его терминологіей, Лаффитъ выработалъ слѣдующую таблицу позитивно-философскихъ дисциплинъ:

I. *Философія первая* (Philosophie premiѐre), распадающаяся, соотвѣтственно „великому дуализму между человѣкомъ и міромъ", на двѣ части (у Конта на три—гораздо сложнѣе и запутаннѣе),—на *теорію разума* (théorie de l'entendement) и теорію *универсальныхъ законовъ міра* (des lois universelles du monde).

II. *Философія вторая* (Ph. seconde), слагающаяся изъ семи *абстрактныхъ* наукъ, располагаемыхъ по степени восходящей сложности изучаемыхъ ими явленій (математика, астрономія, физика, химія, біологія, соціологія, мораль).

III. *Философія третья* (Ph. troisième), подраздѣляющаяся, въ свою очередь, на три части,—*теорію земли* (геологія, метеорологія, астрологія, теорія растеній, животныхъ т. е. науки *конкретныя*—о *существахъ*, но не о явленіяхъ, которыя составляютъ предметъ изслѣдованія для наукъ абстрактныхъ), *теорію человѣчества* (теоріи національностей, расъ и индивидуумовъ—людей великихъ и обыкновенныхъ) и, наконецъ, *теорію индустріи* или *систематическаго воздѣйствія человѣчества на свою планету* (агрикультура, мануфактура, коммерція, банкъ, власть духовная и свѣтская и т. д.).

Позитивная философія, какъ и вся вообще наука, есть созданіе *разума теоретическаго* (философія *первая и вторая—абстрактнаго, третья—конкретнаго*); но точкой отправленія, условіемъ ея развитія, движущею и руководящею цѣлью служитъ *разумъ практическій*, которому, вслѣдствіе его непосредствен-

ности и глубокой реальности. принадлежитъ какъ вообще въ нашемъ познаніи, такъ въ частности и въ познаніи философскомъ, *примать*, первенство въ сравненіи съ разумомъ теоретическимъ. Безъ руководства со стороны разума практическаго т. е. со стороны нашихъ жизненно-практическихъ требованій (постулатовъ) разумъ теоретическій затерялся-бы въ подробностяхъ, разсѣялся, шелъ-бы въ своихъ изслѣдованіяхъ на удачу, вслѣдствіе чего онъ не съумѣлъ-бы выяснить для себя самой идеи философіи, которая можетъ быть установлена лишь съ точки зрѣнія практическаго вопроса о человѣческой судьбѣ (назначеніи), объ условіяхъ наилучшаго устроенія нашей жизни и объ организаціи обществъ и всего человѣчества. Съ этой точки зрѣнія Лаффитъ устанавливаетъ такую „таблицу нормальнаго состоянія человѣческаго разума“:

Основаніе: разумъ практическій.

Средство: разумъ теоретическій { абстрактный, конкретный.

Цѣль: разумъ практическій.

Такъ какъ разумъ теоретическій обусловленъ дѣятельностію разума практическаго, а этотъ послѣдній,—что очевидно,—стоитъ въ тѣсной зависимости отъ среды, обусловливающей наши вкусы, запросы и практическія потребности; то, очевидно, наше знаніе и въ частности наше позитивно-философское знаніе всегда относительно. Истина состоитъ въ „гармоніи между міромъ и нашимъ пониманіемъ“,—въ той гармоніи, предчувствіе которой имѣлъ уже Лейбницъ и которая въ сущности, съ позитивной точки зрѣнія, есть не что иное, какъ „частный случай гармоніи, существующей между міромъ неорганическимъ и живою природою [1]). Но эта гармонія, вслѣдствіе измѣнчивости соотносящихся терминовъ (и особенно нашего мышленія, обусловленнаго въ своей дѣятельности, какъ сказано, вліяніями среды), всегда условна, подвижна и относительна. Такимъ образомъ позитивная философія можетъ претендовать лишь на *истину приблизительную*, степень приблизительности которой опредѣляется, съ одной стороны, уровнемъ нашихъ наличныхъ

---

[1]) *Cours de phil première.* Introduction, p.p. XXX—I.

знаній, съ другой,—тѣми необходимыми условіями, въ которыя поставлена наша *дѣятельность* [1]).

Что касается теперь *содержанія* позитивной философіи, то содержаніе философіи *второй* и *третьей* очевидно изъ самаго ихъ, указаннаго нами выше, состава,—изъ перечня ихъ задачъ и проблемъ. Гораздо труднѣе установить содержаніе *философіи первой*,—самой важной, основоположной, но вмѣстѣ и самой спорной. Трудность здѣсь представляетъ собственно *вторая часть*, излагающая теорію *общихъ* законовъ универса. Какъ выдѣлить эти общіе законы? Гдѣ пролегаетъ граница, отдѣляющая ихъ отъ *частныхъ*, составляющихъ предметъ спеціальныхъ наукъ (*второй* философіи)? Метафизика, въ традиціонномъ смыслѣ этого слова, ставитъ въ своемъ ученіи *о бытіи* (дѣйствительности, мірѣ и т. д.) *въ цѣломъ* опредѣленные онтологическіе и космологическіе вопросы, которые точно отграничиваютъ ея собственную сферу. Но вѣдь позитивизмъ не хочетъ имѣть съ метафизикой ничего общаго. Какъ-же въ такомъ случаѣ онъ опредѣлитъ условную сферу соотвѣтствующей метафизикѣ второй части своей *первой философіи*? Лаффитъ выходитъ изъ этого затрудненія самымъ простымъ способомъ. Опираясь на разрозненныя и отрывочныя замѣчанія объ этомъ предметѣ Конта, онъ совершенно догматически формулируетъ въ дополненіе къ девяти *законамъ* разума шесть *общихъ законовъ* универса. Такимъ образомъ содержаніе первой философіи слагается у Лаффита изъ *пятнадцати законовъ* [2]), которымъ предпосы-

[1]) Ibid. p. XXXII.

[2]) Вотъ эти законы·

1. „Образовать гипотезу самую простую *и вмѣстѣ самую привлекательную* (la plus sympatique), какую только дозволяетъ совокупность достигнутаго знанія".

2. „Понять какъ неизмѣнные всѣ тѣ законы, которые управляютъ существами, *сообразно обстоятельствамъ*".

3. „Всякое измѣненіе въ универсальномъ порядкѣ ограничено интенсивностью явленій (феноменовъ), распорядокъ-же ихъ остается неизмѣнный".

4. „Подчинять субъективныя построенія объективнымъ даннымъ (матеріалу)".

5. „Внутренніе образы всегда менѣе живы, чѣмъ внѣшнія впечатлѣнія".

6. „Всякій нормальный образъ (представленіе) имѣетъ преимущество предъ образами, вызываемыми внезапнымъ церебральнымъ возбужденіемъ (т. е. патологическимъ)"

7. „Всякое пониманіе (мышленіе) проходитъ три послѣдовательныхъ фазиса: фиктивный, абстрактный и позитивный".

лается обширное введеніе (о необходимости *субъективнаго* метода въ философіи, объ абстракціи и о *сѣдалищѣ или вмѣстилищѣ абстракціи*—du siège de l'abstraction; объ этомъ послѣднемъ любопытномъ предметѣ—ниже)—общее синтетическое заключеніе. Указанное здѣсь въ общихъ чертахъ содержаніе *первой философіи*, особенно при своей догматичности, возбуждаетъ столько неудомѣній и вопросовъ, что объ немъ возможны, велись и ведутся безконечные споры даже и въ средѣ самихъ позитивистовъ.

2. Кромѣ систематизаціи и комментированія взглядовъ Конта, Лаффитъ, какъ мы сказали выше, ставитъ себѣ еще и другую задачу,—защиту своего учителя отъ возраженій противъ него со стороны его литературныхъ противниковъ, особенно со стороны его „неблагодарнаго ученика", *Литтре*,—этого, какъ презрительно выражается о немъ Лаффитъ, „трудолюбиваго лекси-

---

8. „Дѣятельность (активность) направлена сначала на пріобрѣтеніе, затѣмъ на защиту пріобрѣтеннаго и, наконецъ,—на промышленность" (l'activité est d'abord conquérante, puis défensive et enfin industrielle).

9. „Общественность человѣка ограничивается сначала семьею, затѣмъ простирается на государство и, наконецъ, охватываетъ весь міръ".

10. „Всякое данное состояніе,—статическое и динамическое,—стремится къ самосохраненію безъ всякой перемѣны и противодѣйствуетъ всѣмъ внѣшнимъ возмущеніямъ (пертурбаціямъ)".

11. „Всякая система сохраняетъ свой строй (constitution), когда ея элементы одновременно испытываютъ измѣненіе, лишь-бы оно касалось *всѣхъ* элементовъ".

12. „Между дѣйствіемъ и противодѣйствіемъ, если измѣрять ихъ интенсивность согласно съ ихъ природою, всегда можно установить эквивалентность".

13. „Подчинять всегда законъ движенія закону существованія, разсматривая всякій прогрессъ, какъ развитіе (эволюцію), опредѣляемое условіями соотвѣтствующаго порядка (т. е. подлежащаго развитію существа или явленія)".

14. „Всякая позитивная классификація должна совершаться сообразно съ возростающею или убывающею общностью, какъ субъективною такъ и объективною".

15. „Всякій посредствующій членъ долженъ быть нормально подчиненъ обоимъ крайнимъ терминамъ, связью которыхъ онъ служитъ".

Уже изъ простаго перечня этихъ спорныхъ законовъ видно, что организовать ихъ въ одну опредѣленную науку, вслѣдствіе такъ сказать скудости ихъ содержанія, довольно трудно. Вотъ почему, бо́льшая часть изданнаго Лаффитомъ объемистаго тома лекцій (cours de Ph. première состоитъ отъ 406 стр., кромѣ обширнаго *Введенія*—LXI стр), посвященныхъ *законамъ ума* (т. е. первой половинѣ *Первой философіи*: пока только первая половина и вышла) состоитъ изъ выписокъ изъ Конта и историческихъ справокъ...

кографа, которому французскіе журналисты (le journalisme français) одно время усвояли репутацію философа“ [1]). Мы приведемъ здѣсь нѣсколько примѣровъ такой защиты тѣмъ болѣе для насъ интересныхъ. что они показываютъ намъ, въ какомъ направленіи современный позитивизмъ дѣлаетъ теперь отступленіе отъ прежнихъ догматовъ.

Извѣстно, что изъ всѣхъ взглядовъ Конта съ особенною рѣзкостію всегда порицались и порицаются его религіозныя утопіи, которыя онъ проповѣдовалъ подъ конецъ своей жизни,— его пресловутый культъ новоизмышленной тріадѣ божествъ— фетишей (*Пространство* или „великая среда“, *Земная планета* или „великій фетишъ“ и *Человѣчество* или „великое существо“). Литтре рѣзко осудилъ призывъ къ этому культу, сказавъ, что со стороны Конта это есть не что иное, какъ болѣзненный „возвратъ къ теологическому фазису“. Лаффитъ отвѣчаетъ на это возраженіе, что, не смотря на вѣрованіе Конта съ „субъективную“ троицу (!!), ни въ какомъ *теологизмѣ* его обвинять нельзя, такъ какъ-де онъ, и послѣ проникновенія этимъ вѣрованіемъ, отнюдь не допускалъ возможности сверхъестественнаго вмѣшательства въ нашу жизнь (а этимъ именно и характеризуется-де теологизмъ). Во вторыхъ,—продолжаетъ свою защиту Лаффитъ, —если вникнуть въ зерно взглядовъ Конта, то окажется, что онъ не придавалъ своей „тріадѣ“ объективнаго значенія, но считалъ *мысль* о ней необходимою для человѣчества, какъ благодѣтельную грезу или мечту. Сужденія Лаффита по занимающему насъ вопросу такъ характерны для современнаго позитивизма, что мы позволимъ себѣ здѣсь привести ихъ in extenso.

Польза религіозныхъ концепцій Конта,—говоритъ Лаффитъ,— „была-бы, конечно, сомнительна, если-бы мы знали или могли узнать всѣ законы, которые управляютъ міромъ и человѣкомъ; но онѣ рѣшительно необходимы, коль скоро мы признаемъ, что наше знаніе неполно и навсегда останется таковымъ. Повсюду, гдѣ законъ открытъ, для воли уже не остается мѣста; но гдѣ не достаетъ закона, тамъ заполнитъ пробѣлъ *систематическій фетишизмъ* (le fétichisme systématique). И при томъ,

[1]) Op. cit, p. 345.

что такое эта предполагаемая за вещами воля, какъ не восторженное настроеніе (l'inspiration), возникающее изъ благоразумной *любви* къ *фиктивному* существу, которое мы предполагаемъ всемогущимъ? Литтре не вѣритъ во вліяніе существа фиктивнаго. „„Произвольная фикція,—говоритъ онъ,—не можетъ служить предметомъ вѣры““. *Вѣры*, конечно; но—*не любви!* Мы охотно допускаемъ, что Литтре не замѣтилъ того фетишистическаго движенія, которое вотъ уже цѣлое столѣтіе охватило западъ; но что подумать о литераторѣ, поэтѣ, который не признаетъ могущества поэзіи, который не вѣритъ въ свое искусство,—не знаетъ, какъ глубоко великія мысли, выраженныя въ прекрасныхъ образахъ, могутъ вліять на массу, которая ихъ слушаетъ или читаетъ, и какъ способны, поэтому, онѣ измѣнять чувствованія, а слѣдовательно и дѣятельность, какъ могущественно вліяютъ онѣ на душу человѣка!? Г. Литтре,—осмѣлится-ли онъ возставать противъ *великихъ фикцій* (!) Корнеля или Данта, противъ басенъ Ла-Фонтена, противъ поэмъ Ламартина или В. Гюго, на томъ основаніи, что онѣ-де противорѣчатъ дѣйствительности и не принимаютъ во вниманіе устанавливаемой наукою законосообразности?—Это не важно, конечно, лишь-бы эти фикціи вызывали въ насъ возвышенныя и благородныя эмоціи! Тоже самое,—говоритъ Лаффитъ,—слѣдуетъ сказать и о взглядахъ Конта. *Онъ хотѣлъ соединить философію съ поэзіей*, такъ чтобы послѣдняя поддерживала первую и, въ случаѣ надобности т. е. когда въ философіи оказываются пробѣлы, заступала ея мѣсто. Устанавливая свою религію и стремясь управлять *жизнью*, Контъ хотѣлъ отвѣтить на всѣ разнообразныя требованія человѣческой природы,—отдать дѣятельности (активности) и чувству принадлежащую имъ, равную, если не высшую, долю на ряду съ умомъ. И для этой цѣли онъ воспользовался единственнымъ средствомъ, которое давало ему человѣчество: искусствомъ, поэзіею, культомъ. Какъ *мыслитель*, онъ намѣтилъ, конечно, лишь общія черты своего культа и поставилъ лишь общую конечную цѣль, предоставивъ поэтамъ и художникамъ развить его концепціи и придать имъ соотвѣтствующую форму, а будущимъ проповѣдникамъ (prêtres) · сдѣлать изъ нихъ наилучшее употребленіе

въ цѣляхъ усовершенствованія человѣчества". Говоря иначе и проще, Контъ, по истолкованію Лаффита, создалъ свою тріаду *великихъ фетишей* (!!) для того, чтобы они служили конкретнымъ воплощеніемъ абстрактныхъ идей его философіи,—*„фиктивнымъ вмѣстилищемъ или сѣдалищемъ абстрактнаго разума"* (le siège fictif de la raison abstraite). Наклонность къ *фетишизаціи"*—разъясняетъ мысль Конта Лаффитъ,—такъ глубоко присуща нашей природѣ, что она простирается не только на конкретные предметы, но даже и на абстрактныя понятія, каковы понятія *долга, религіи, собственности, семейства, судьбы* (!) и т. д.—Для этихъ „фетишизированныхъ" абстракцій потребно столь-же фетишизированное „вмѣстилище" (siége), какъ потребно оно и для великихъ конкретныхъ фетишей—*земли* и *человѣчества*. И что,—спрашиваетъ Лаффитъ,—болѣе пригодно для этой цѣли, какъ не *Пространство*,—эта *„Великая* среда" (le Grand Milieu) Конта? Такимъ образомъ, по мнѣнію Лаффита, Контъ обнаружилъ большое пониманіе человѣческой природы, когда призывалъ своихъ послѣдователей къ установленію культа своей „великой тріады". „Если только,—такъ заключаетъ Лаффитъ свою защиту Конта по занимающему насъ вопросу,—если только человѣку, во имя науки, не запрещена навсегда поэзія и если дозволено пробуждать чувство такъ-же и съ помощью фикцій, то противъ Конта нельзя выставить никакихъ серьезныхъ возраженій. Его построеніе (позднѣйшаго періода —позитивная *религія*) *фиктивно и субъективно* (Sic!), какъ всякая вообще поэзія; но будучи совершенно далеко отъ посягательства на права науки, оно не имѣетъ другой цѣли помимо той, чтобы содѣйствовать ея развитію и пробуждать къ ней любовь [1]).

Возьмемъ другой примѣръ защиты Конта Лаффитомъ. Всѣ критики Конта единогласно возражали противъ его закона трехъ *фазисовъ* въ развитіи человѣчества. Въ качествѣ одного изъ главныхъ доводовъ противъ этого мнимаго закона указывали на тотъ фактъ, что всѣ три состоянія,—теологическое, метафизическое и позитивное,—могутъ уживаться одновременно въ одномъ и томъ-

---

[1]) *Cours de Phil. première*, p. p. 115—123, passim

же индивидуумѣ. Въ глазахъ Литтре этотъ доводъ былъ такъ безспоренъ, что, на мѣсто Контова закона *трехъ* фазисовъ, онъ выставилъ свой законъ *четырехъ* фазисовъ (состояніе слѣпыхъ *потребностей, нравственности, эстетики, науки).* Лаффитъ на это возраженіе замѣтилъ, что критики плохо поняли подлинную мысль Конта: Контъ примѣнялъ законъ не къ *индивидуумамъ*, а—къ семи своимъ *абстрактнымъ наукамъ*, изъ которыхъ, и по Лаффиту, каждая дѣйствительно должна пройти послѣдовательно всѣ три фазиса и при томъ въ порядкѣ, опредѣяемомъ іерархіею наукъ (т. е. сначала должна пройти эти фазисы математика, потомъ астрономія и т. д.). Такимъ образомъ,—говоритъ Лаффитъ,—можно одновременно быть теологомъ въ соціологіи и морали, метафизикомъ въ біологіи и позитивистомъ въ математикѣ. „Только —и это нужно хорошо замѣтить, подчеркиваетъ Лаффитъ,—только *нѣкоторыя детали* наукъ высшихъ могутъ быть уже въ состояніи позитивномъ, когда науки низшія еще не достигли этого состоянія. Это бываетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда для изученія извѣстныхъ феноменовъ нѣтъ надобности выяснять вліяніе на нихъ тѣхъ условій, изученіемъ которыхъ занимаются науки, имъ предшествующія (*низшія*, по іерархическому порядку). Такъ, напр., нѣкоторыя детали анатоміи достигли уже позитивнаго состоянія, тогда какъ химія и физика находились еще въ состояніи теологико-метафизическомъ. Тоже самое замѣчаніе приложимо къ соціологіи и морали“ [1]).—Совершенно очевидно, однако, что ученіе Конта о трехъ фазисахъ въ истолкованіи Лаффита превращается изъ необходимаго *закона* въ очень условную формулу: даже и въ абстрактныхъ наукахъ, которыми онъ *ограничиваетъ* (это уступка уже критикѣ!) приложимость закона, позитивный фазисъ можетъ *предварять* теологическій и являться *независимо* отъ него, такъ-что преемственность въ смѣнѣ фазисовъ оказывается весьма и весьма не строгою и совершенно условною.

Какъ видно изъ только-что сдѣланнаго нами замѣчанія, а такъ-же и изъ того, что сказано нами раньше о перетолкованіи Лаффитомъ религіозныхъ утопій Конта, позитивизмъ въ лицѣ

---

[1]) Ibid., p. 353 Cfr. 333 и слѣд.

названнаго мыслителя становится на путъ компромиссовъ и уступокъ,—начинаетъ поступаться строгостью своихъ первоначальныхъ, уродливыхъ догматовъ. *Въ общемъ* это отступленіе дѣлается правильно и въ направленіи желательномъ т. е. согласно съ основными тенденціями господствующей французской философіи и французскаго философскаго генія вообще. Именно, съ этой стороны, по нашему мнѣнію, два пункта въ воззрѣніяхъ Лаффита заслуживаютъ быть отмѣченными: *во первыхъ*, его борьба *противъ объективнаго метода* въ философіи и энергичная *защита необходимости для нея метода субъективнаго* (откуда его серьезная и во многихъ отношеніяхъ заслуживающая вниманія полемика съ матеріализмомъ [1]); *во вторыхъ*, его настойчивое и краснорѣчивое напоминаніе (*миттреистамъ*— особенно), что, вслѣдствіе ограниченности знанія, человѣчество всегда будетъ стремиться къ дополненію его продуктами творчества, поэзіею, идеаломъ, въ чемъ Лаффитъ примыкаетъ къ Конту „второй карьеры"), при постоянномъ и ясномъ сознаніи, что вся эта „фетишизація", всѣ эти концепціи „тріадъ и т. под. суть лишь *фикціи*, состоянія нашей *субъективности* (въ этомъ его отличіе отъ Конта, который говорилъ обо всемъ этомъ такъ двусмысленно, что иногда казалось, будто онъ усвояетъ своимъ утопіямъ реальность). Совершенно очевидно, что дѣлая уступки въ только-что указанномъ нами направленіи, современный позитивизмъ хочетъ поставить противъ одной, традиціонной теологіи и метафизики, борьбу съ которыми онъ выставилъ на своемъ первоначальномъ знамени, *другую* теологію и *другую* метафизику. Такимъ образомъ, полемика съ нимъ должна быть уже перенесена на новую почву, переставлена: вопросъ теперь идетъ не о томъ, *быть или не быть* теологіи и метафизикѣ (этотъ вопросъ implicite рѣшенъ современнымъ позитивизмомъ положительно, не смотря на всѣ его выходки противъ названныхъ наукъ, которыя дѣлаются, такъ сказать, *по старой памяти*), а—о томъ, *какой* теологіи и *какой* метафизикѣ теперь быть. Даже больше: и въ самомъ выборѣ *рода метафизики* возможности теперь уже съужены. Не смотря на свою, иногда все

[1]) Ibid. p. p. 24—40.

еще очень двусмысленную терминологію „(cérébralement parlant", „le travail cérébral"—„*мозговая* дѣятельность" вмѣсто „умственная дѣятельность",—опять таки *по старой памяти*), не смотря на свое наивное увлеченіе френологіею Галля и пр. под., Лаффитъ, какъ мы уже замѣтили выше, выступаетъ открытымъ противникомъ метафизики матеріализма. Пройдетъ-ли современный позитивизмъ и дальше въ томъ-же, враждебномъ матеріализму, направленіи и, такимъ образомъ, придетъ къ признанью господствующей въ современной Франціи метафизики *спиритуалистическаго реализма* или, какъ и доселѣ, будетъ непослѣдовательно и нерѣшительно колебаться между противоположными тезисами и между различными точками зрѣнія.—покажетъ, конечно, будущее. Одно несомнѣнно, что *прежняго* своеобразнаго и характернаго позитивизма,—того позитивизма, который связанъ съ именемъ Конта *„первой карьеры"*,—теперь во Франціи уже нѣтъ: онъ умеръ и не воскреснетъ снова.

Не смотря на различіе въ характерѣ и пріемахъ Ренана и Лаффита, ихъ воззрѣнія характеризуетъ одна общая черта,—преобладаніе фантазіи надъ требованіями трезвой логики и внушеніями серьезнаго нравственно-религіознаго чувства. Являясь, вслѣдствіе этого нарушенія равновѣсія между факторами философіи, уклоненіемъ отъ общаго и господствующаго теченія ея во Франціи, противоположнымъ господствующему полюсомъ мысли, они съ другой стороны, именно вслѣдствіе преобладанія въ ихъ концепціяхъ художническихъ, архитектоническихъ пріемовъ, мотивовъ эстетическихъ, даже въ самыхъ своихъ крайностяхъ являются вѣрными сынами своей націи,—рельефнѣе оттѣняютъ особенности французскаго философскаго мышленія, проникнутаго въ основѣ своей глубокими практическими мотивами. Такимъ образомъ, ознакомленіе съ философскими воззрѣніями Ренана и Лаффита, кромѣ своего непосредственнаго и прямаго интереса, косвенно содѣйствуетъ выясненію особенностей французскаго философскаго генія. Заканчивая этимъ общую характеристику французской и прежде всего университетской (какъ господствующей и руководящей) философіи, мы

перейдемъ теперь къ частнѣйшему изученію ея *въ ея генезисѣ и деталяхъ*. Этому и будутъ посвящены дальнѣйшія главы нашихъ очерковъ.

II.

Иниціаторы современной французской философіи.

Для пониманія современнаго состоянія философіи не достаточно ознакомиться съ идеями и понятіями, владѣющими современнымъ мыслящимъ сознаніемъ, но необходимо еще взять эти понятія именно въ томъ условномъ смыслѣ, который опредѣляется исторіею ихъ развитія. Современная мысль есть, такъ сказать, конденсированная исторія философіи. Каждый современный философскій терминъ, каждое понятіе хранитъ въ себѣ въ сжатой формѣ или въ сокращеніи всѣ тѣ фазы, чрезъ которыя оно прошло въ своемъ развитіи. Вотъ почему и для точнаго пониманія современной французской философіи, необходимо ознакомиться, хотя бы лишь въ общихъ чертахъ, съ ея исторіею,—необходимо распутать тѣ нити, которыя связываютъ мысль ея современныхъ представителей съ мыслью ихъ предшественниковъ.

Но какъ далеко мы должны заходить въ прошлое, чтобы, опираясь на него, освѣтить настоящее? *Фулье*, въ своей недавней интересной монографіи, сводитъ всѣ нити современной мысли къ Декарту и въ немъ видитъ подлиннаго иниціатора и возбудителя всей вообще современной философіи, а въ частности и французской. „Вся, развившаяся послѣ Декарта философія,—говоритъ онъ,—стоитъ въ такой или иной связи съ нимъ: то какъ приложеніе его метода, то какъ дедукція и расширеніе его принциповъ, то какъ оппозиція, критика, исправленіе или опроверженіе его идей объ отношеніи мысли къ реальности, о мірѣ, о человѣкѣ и Богѣ“ [1]) и т. д. Безспорно, Декартъ обнаружилъ громадное вліяніе на развитіе новой философіи, которое испытывается еще и доселѣ, какъ это мастерски раскрылъ въ

---

[1]) Alfred *Fouillée*: l'influence et l'avenir des idées cartésiennes (*Revue des deux Mondes*, 15 Ianvier, 1893, pp. 359—390), pp. 378—9.

своей монографіи талантливый французскій историкъ. Но уже то обстоятельство, что вліяніе Декарта на послѣдующую философію, какъ онъ говоритъ, было не только прямымъ, но и косвеннымъ, не позволяетъ довольствоваться простою ссылкою на *общую* связь современной французской философіи съ Декартомъ. Съ другой стороны, и самое *прямое* вліяніе, вслѣдствіе неоднородности состава Декартовской философіи, совершалось въ различныхъ направленіяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, „въ метафизикѣ Декартъ далъ толчекъ развитію трехъ различныхъ школъ: натурализму, идеализму и, наконецъ, той школѣ, представители которой исповѣдуютъ приматъ воли,—подобно тому, какъ и его система представляетъ намъ три различныхъ, возвышающихся другъ надъ другомъ въ іерархическомъ порядкѣ, ступени или слоя: механизмъ, мысль, волю“ [1]). Въ виду такого положенія дѣла, при изученіи генезиса современной французской философіи, мы неизбѣжно останавливаемся предъ вопросомъ: въ какомъ именно отношеніи къ Декарту стоитъ она—въ прямомъ или косвенномъ и, если въ прямомъ, то какой циклъ его идей, какой элементъ его философіи она въ себѣ отображаетъ,—механизмъ, раціонализмъ или волюнтаризмъ?

Всматриваясь, для отвѣта на этотъ вопросъ, въ историческій процессъ французской философіи, мы легко замѣчаемъ, что сначала она живетъ и движется главнымъ образомъ оппозиціею Декарту, но потомъ становится подъ его прямое вліяніе, хотя и не подъ его исключительно.

Кондильякъ резюмируетъ первый моментъ процесса: вслѣдъ за Юмомъ онъ „упрощаетъ“ Локка т. е. изъ двухъ принциповъ его философіи, *опыта* (ощущенія) и *рефлексіи*, одинъ отбрасываетъ и, такимъ образомъ, сообщаетъ французской философіи рѣзко сенсуалистическій или эмпирико-механическій характеръ. Подъ его вліяніемъ слагается и около него (сначала) группи-

---

[1]) *Равессонъ* съ обычною своею отчетливостію и оригинальностью проводитъ отъ Декарта *три* нити, связующія новѣйшую мысль съ его идеями: 1) Декартъ—Паскаль—Лейбницъ—Кантъ; 2) Декартъ—Спиноза—Беркли; 3) Декартъ—Мальбраншъ, Локкъ (*Ravaisson*: La Philos en France au XIX Siècle, Par. 1868, p. 5—10). Современная французская философія, очевидно, стоитъ въ связи лишь съ *послѣднимъ* изъ этихъ теченій.

руется школа такъ называемыхъ „идеологовъ“,—разнохарактерная по своему составу (въ ней были представители всѣхъ слоевъ общества отъ скромнаго патера и уединеннаго мыслителя до блестящаго дипломата и знаменитаго полководца, въ родѣ Наполеона Бонапарта), богатая умственными силами, а еще болѣе замыслами и надеждами. Идеологи видѣли ключъ къ открытію всѣхъ тайнъ природы и единственное средство къ улучшенію человѣческаго существованія въ изученіи генезиса, въ анализѣ, проясненіи и распространеніи въ массахъ *идей*,—преимущественно на строго фактической или эмпирической почвѣ. Путемъ распространенія здравыхъ, т. е. образованныхъ эмпирическимъ методомъ, идей они думали обновить человѣчество и исцѣлить его отъ тѣхъ золъ, которыми оно страдаетъ. Но, конечно, имъ скоро пришлось убѣдиться въ тщетѣ своихъ замысловъ. „Замыслы школы,—говоритъ новѣйшій историкъ французской идеологіи, Пикаве [1]), были громад-

---

[1]) *Fr Picavet*: Les idéologues (Essai sur l'histoire des idées et des theories scientifiques etc. en France depuis 1879. Paris, 1891, XII † 628), p. 579 —Къ сожалѣнію объемистая книга Пикаве наполнена главнымъ образомъ сырымъ матеріаломъ и страдаетъ рѣшительнымъ отсутствіемъ обобщеній. Какъ справочная книга она незамѣнима, но рекомендовать ее для ознакомленія съ общимъ развитіемъ идей идеологовъ нельзя: она слишкомъ загромождена частностями.—Понятіе объ идеологахъ въ историко-философской литературѣ окончательно не установилось, не смотря на то, что они представляли изъ себя весьма крупное явленіе въ исторіи философіи и имѣли громадное вліяніе на ея послѣдующую судьбу (подъ ихъ вліяніемъ стояли *Литтре*, *Тэнъ*, *Ренанъ* и др. выдающіеся французскіе и даже нѣмецкіе писатели новаго времени, см. у *Пикаве*, стр. 578 и др.). Это зависитъ отъ сложности и разнохарактерности идей и воззрѣній, объединяемыхъ подъ общимъ названіемъ идеологи. Мы приведемъ здѣсь нѣкоторыя наиболѣе извѣстныя и устойчивыя ея опредѣленія.—*Де-Траси*, одинъ изъ видныхъ вождей идеологовъ опредѣлилъ идеологію, какъ „часть зоологіи“, выразивъ этимъ тотъ взглядъ, что предметъ идеологіи, мысль или—общѣе—сознаніе, есть феноменъ чисто физіологическій или „анимальный“ (см его *Idéologie*, préface). Гораздо умѣреннѣе и строже опредѣляетъ понятіе идеологіи въ своемъ толковомъ французскомъ словарѣ *Литтре*: „идеологія, въ тѣсномъ, спеціальномъ смыслѣ этого слова,—говоритъ онъ,—есть наука, трактующая объ образованіи идей, затѣмъ философская система, по которой ощущеніе есть единственный источникъ нашихъ познаній и единственный принципъ нашихъ способностей“ (См. его *Dictionnaire*, Idéologie). Авторъ соотвѣтствующаго артикля въ *Dictionnaire des sciences philosophiques*, также какъ и Литтре, различаетъ два смысла слова „идеологія“: „въ полномъ и *законномъ* смыслѣ слова,—говоритъ онъ,—идеологія есть наука объ идеяхъ, разсматриваемыхъ въ нихъ самихъ, какъ о простыхъ феноменахъ человѣческаго духа“ (р. 768);

ны: ея представители хотѣли совершенно порвать съ прошлымъ, обновить мышленіе и возсоздать всѣ такъ называемыя нравственныя науки по образу наукъ математическихъ и физическихъ; организовать философію наукъ и начертать начала новой метафизики, основаніемъ которой служило-бы знаніе фено-

---

„въ смыслѣ-же ограниченномъ, узкомъ она есть наука не вообще объ идеяхъ, простыхъ—внѣвременныхъ и внѣпространственныхъ, но объ идеяхъ, какъ ихъ понимала школа Кондильяка“ т е. объ идеяхъ въ смыслѣ физіологическомъ или физическомъ (769 и сл.).—Не смотря однако на эту шаткость и неустойчивость опредѣленія идеологіи, всѣ сходятся въ пониманіи ея чисто матеріалистической сущности. „Идеологія,—такъ выясняетъ матеріалистическій смыслъ ея проф. *Жераръ*,—есть переходъ отъ сенсуализма къ матеріализму. Въ доктринѣ идеологовъ мыслящій субъектъ совершенно исчезъ. Какъ показываетъ новый терминъ, которымъ они стали обозначать философію, *идеи* т е обобщенныя и хранящіяся въ воспоминаніи ощущенія суть для нихъ единственный предметъ науки. Выяснить, какъ идеи образуются и комбинируются,—вотъ вся задача философіи.—Душа-абстракція, которую слѣдуетъ избѣгать даже называть ея именемъ, чтобы не входить и не вводить въ заблужденіе Можно говорить только о процессахъ (opérations), вызываемыхъ органическими движеніями, но не о душѣ.—Выставлять такія положенія, очевидно, говоритъ Жераръ, значитъ насколько только возможно сближаться съ матеріализмомъ“ (Iules *Gérard* Main de Biran, essai sur la Philosophie, Par. 1876, p. 34—5) *Эрнестъ Навиль* выясняетъ самый процессъ перехода отъ общихъ началъ эмпиризма къ скрытому матеріализму идеологіи· „въ замѣнъ истинной науки о духѣ,—говоритъ онъ,—были постепенно поставлены сначала *классификація его продуктовъ* (идей—ощущеній), потомъ изученіе ихъ *знаковъ* или чувственныхъ формъ (словъ—общая грамматика), наконецъ, изученіе ихъ *органическихъ условій* (физіологическихъ функцій—физіологія или зоологическая идеологія) Такимъ образомъ искусство *мыслить* превращается сначала въ искусство *говорить*,—идеологія преобразуется въ общую грамматику; а искусство говорить ведетъ къ изученію *органовъ* рѣчи, всей вообще нашей организаціи. Философія объективируется и матеріализуется“ (*Ernest Naville*: oeuvres inédites de Main de Biran, Par., 1859, vol. I, Introduction générale, p XXXIV—V) —Какъ мы сказали выше, составъ идеологовъ былъ чрезвычайно разнообразенъ и разнохарактеренъ. *Пикаве*, по нашему мнѣнію, очень удачно дѣлитъ ихъ *на три группы или генераціи* 1) первая генерація—группа математиковъ и соціологовъ—экономистовъ, съ *Кондорсе* во главѣ; 2) вторая генерація—группа грамматистовъ и физіологовъ съ *Дестютомъ-де-Траси* и *Кабанисомъ* во главѣ и, наконецъ, 3) третья генерація—группа метафизиковъ, стремившихся къ сближенію со спиритуализмомъ и даже христіанствомъ, во главѣ съ *Порталисомъ* и позднѣе *Ляромигеромъ* (*Picavet*, p. p 572—3.—Мы сочли не излишнимъ сдѣлать хотя бы здѣсь, подъ строкою, приведенныя справки о важномъ, но къ сожалѣнію мало выясненномъ моментѣ въ развитіи новой философіи, который извѣстенъ подъ именемъ идеологіи: по задачамъ своихъ очерковъ, мы не могли удѣлить ему больше вниманія въ самомъ текстѣ, но и умолчать объ немъ, вслѣдствіе его значенія для выясненія генезиса современной французской философіи, также не могли.

меновъ и ихъ законовъ". Но поставивъ себѣ такую возвышенную и грандіозную задачу, они скоро запутались въ несообразностяхъ и противорѣчіяхъ. Такъ, напримѣръ, превознося и рекомендуя опытъ и наблюденіе, они, вопреки этому, очень часто прибѣгали къ гипотезамъ. Утверждая безконечную усовершаемость (безконечное развитіе) человѣческаго разума, они думали, однако, что могутъ придать своему ученію такую степень совершенства, что ихъ преемникамъ придется лишь очень немногое въ немъ измѣнить. Они видѣли, что между животными и растительными видами повсюду существуетъ борьба за существованіе и, однако, свободу, равенство и братство постоянно разсматривали какъ естественные законы человѣка. Они признали важную роль въ жизни физической и нравственной наслѣдственности и, однако, заново хотѣли перестроить жизнь человѣчества, пересоздать умъ и сердце человѣка, сдѣлавъ изъ его прошедшаго tabula rasa. Они замѣтили и отмѣтили важную роль въ жизни человѣка чувствованій и страстей и, однако, вѣрили въ благодѣтельное вліяніе исключительно теоретическаго обученія и прогрессъ въ развитіи нравственнаго характера ставили въ особенную зависимость отъ прогресса идей. Вслѣдствіе этой внутренней несогласованности и самопротиворѣчія своихъ идей школа идеологовъ, просуществовавъ сравнительно недолго и еще не успѣвъ вполнѣ организоваться, начала уже распадаться и сходить съ исторической сцены.

Фальшь и безсиліе своихъ принциповъ созналъ уже глава школы Кондильякъ, который во второмъ изданіи своего сочиненія *Traité des sensations* сильно сгладилъ его сенсуалистическій характеръ. Именно, онъ понялъ, наконецъ, что доколѣ человѣкъ будетъ разсматриваться какъ арена для игры внѣшнихъ впечатлѣній и слагающихся изъ нихъ безъ его самодѣятельнаго участія, чисто механическимъ способомъ, идей, т. е. доколѣ не будетъ признано въ немъ зерна самостоятельной, независимой отъ внѣшней природы, жизни, дотолѣ всѣ надежды на пониманіе дѣйствительности и преобразованіе и улучшеніе жизни будутъ тщетны. Подъ вліяніемъ этой мысли, онъ поступился своимъ принципомъ и призналъ въ человѣкѣ, какъ основу его личности, *активность*, самостоятельную и самодѣятельную

волю, независимую отъ природы и даже имѣющую власть надъ нею. Но что Кондильяку предносилось лишь въ формѣ неяснаго намека и неотчетливой догадки, то со всею силою и неотразимою убѣдительностію развилъ другой, младшій представитель той-же школы идеологовъ, *Мэнъ де-Биранъ*, положившій начало новой фазѣ въ развитіи французской философіи. Къ нему примкнули другіе мыслители, также какъ и онъ проникнутые энергичнымъ сознаніемъ односторонности началъ, положенныхъ въ основу философіи идеологовъ: *Роайе*, *Колларъ*, *Ампера*, позднѣе *Кузена* и др. Соединенными силами они ввели французскую философію въ новый фазисъ развитія и заложили основаніе той философіи *спиритуалистическаго реализма* или, какъ быть можетъ было бы еще точнѣе ее обозначить, *спиритуалистическаго динамизма*, который, какъ мы говорили выше, характеризуетъ ее и доселѣ. Теперь былъ открытъ просторъ двумъ другимъ, на время вытѣсненнымъ изъ философскаго сознанія французовъ, элементамъ декартовской философіи *волюнтаристическому* и *раціоналистическому*, которые теперь и вступаютъ въ свои права,—сначала (у Бирана) первый [1]), а затѣмъ (у Кузена) и второй.

Само собою понятно, что эта перемѣна въ направленіи французской философіи не могла совершиться вдругъ и разомъ. Новыя идеи и вѣянія обыкновенно зараждаются сначала въ формѣ слабыхъ протестовъ противъ старыхъ, которые лишь постепенно и медленно организуются въ живую и замѣтную историческую силу, образуютъ хорошо мотивированную систему идей, которая и выступаетъ въ качествѣ новой силы въ историческомъ движеніи мысли. Но кромѣ этихъ общихъ причинъ медленности въ смѣнѣ одного господствующаго направленія мысли другимъ, были въ данномъ случаѣ тому и особенныя причины. Главный иниціаторъ новаго направленія, Мэнъ де-Биранъ, не занималъ университетской каѳедры и, вслѣдствіе этого, обновляющее вліяніе его философіи ограничивалось сначала лишь сравнительно тѣснымъ кружкомъ его друзей. Съ другой

---

[1]) Значительно, впрочемъ, видоизмѣненный подъ вліяніемъ *Лейбницеанскаго динамизма* (ср. Paul *Janet* la philosophie française contemporaine, Paris, 1879, pp. 45—8).

стороны, и его сочиненія увидали свѣтъ довольно поздно,— значительно послѣ смерти автора. Вслѣдствіе этого стеченія неблагопріятныхъ обстоятельствъ, мы замѣчаемъ въ философской жизни Франціи въ началѣ настоящаго столѣтія нѣкоторое затишье или какъ бы перерывъ. Пробужденіе мысли совершилось лишь послѣ и подъ вліяніемъ того, какъ открытіе и обнародованіе сочиненій Бирана ввело во французскую философію цѣлый потокъ новыхъ и свѣжихъ идей [1]). Что идеи Бирана нашли хорошій пріемъ, это, кромѣ ихъ силы, доказываетъ еще, что онѣ пали на подготовленную почву и что, слѣдовательно, протестъ противъ сенсуализма и идеологіи успѣлъ уже къ этому времени достигнуть значительной степени сознательности и опредѣленности. А что идеи Бирановскаго спиритуалистическаго реализма или динамизма, вскорѣ послѣ своего появленія, вызвали протестъ (позитивизмъ, Ренанъ и пр.) это доказываетъ, что онѣ не только въ глазахъ приверженцевъ, но и въ глазахъ противниковъ являлись столь солидною и серьезною силою, что съ нею приходилось считаться. Такимъ образомъ все доказываетъ, что время 30—40 гг. было во Франціи не только временемъ политическихъ движеній, но и временемъ обновленія умственной, частнѣе философской жизни. И если-бы позволительно было разсѣкать на части живой и непрерывный историческій процессъ мысли, то мы указали бы на 48-й годъ,— годъ составленія Ренановскаго сочиненія *l'Avenir de la science*, какъ на рубежъ, съ котораго слѣдуетъ датировать исторію современной французской философіи: всѣ согласны съ тѣмъ, что это сочиненіе служитъ вѣрнымъ отображеніемъ вѣяній своей эпохи, а въ немъ развитъ совершенно новый кругъ идей—новая аргументація, новые контртезисы. Ясно, что французская мысль вступила къ этому времени въ новый фазисъ развитія, изъ котораго не вышла и доселѣ. Такимъ образомъ мы имѣемъ основанія считать послѣднія 40—50 лѣтъ развитія французской философіи въ собственномъ смыслѣ *философіею современною.*

Итакъ, Мэнъ де-Биранъ долженъ быть признанъ подлиннымъ иниціаторомъ современной французской мысли. Но онъ выпол-

[1]) Именно „открытію" сочиненій Бирана приписываетъ перемѣну съ направленіи фр. философіи *Поль Жане* (см. его *La Philos. franç. contemporaine*, p. 45).

нилъ свое дѣло обновленія философіи не одинъ. Великимъ людямъ и реформаторамъ исторія обыкновенно даетъ конгеніальныхъ имъ сотрудниковъ, которые организуютъ и довершаютъ ихъ дѣло. Такъ было и относительно Мэнъ де-Бирана. Говоря это, мы разумѣемъ не тѣхъ его современниковъ, въ сообществѣ которыхъ онъ разрабатывалъ свои идеи (Амперъ, Роайе Колляръ и др.),—ихъ вліяніе на развитіе послѣдующей философіи было сравнительно не велико,—а его младшаго современника, блестящаго и многосторонняго, хотя и не столь глубокаго какъ Биранъ, проф. Сорбонны, Кузена. Кузенъ стоялъ къ Бирану приблизительно въ такомъ-же отношеніи, въ какомъ Платонъ къ Сократу. Во-первыхъ, онъ авторитетно указалъ своимъ современникамъ на Бирана, какъ на „перваго метафизика“ и самаго оригинальнаго, вполнѣ независимаго мыслителя Франціи [1]). Во-вторыхъ, испытавъ самъ на себѣ могучее вліяніе идей Бирана, онъ благодаря широтѣ и многосторонности своего образованія, дополнилъ, развилъ ихъ, расширилъ его систему и изложилъ основныя его идеи со свойственнымъ ему изяществомъ и блескомъ. Мысль натуръ глубокихъ и оригинальныхъ всегда страдаетъ нѣкоторою односторонностію и рѣзкостію, которая значительно вредитъ ея успѣху въ массахъ (въ смыслѣ популярности). Освободить ее отъ этихъ недостатковъ значитъ оказать мыслителю самую значительную услугу, какую только можно и какой самъ себѣ онъ оказать не можетъ. Но это именно и сдѣлалъ Кузенъ въ отношеніи къ Бирану. Равесонъ въ своемъ извѣстномъ сочиненіи *Философія во Франціи въ XIX ст.* говоритъ: „Мэнъ де-Биранъ въ нѣкоторомъ смыслѣ открылъ *волю*, тогда какъ Амперъ открылъ *разумъ*“ [2]). Съ объективно-исторической точки зрѣнія это, конечно, вѣрно, но если слово „открылъ“ понимать субъективно, ad hominem, въ смыслѣ обнаруженія *для другихъ*, то въ параллель съ Бираномъ справедливѣе было бы поставить Кузена. Мы увидимъ далѣе, что онъ дѣйствительно можетъ быть названъ философомъ *разума*, какъ Биранъ долженъ быть названъ философомъ воли.

---

[1]) См. *Oeuvres philosophiques de Maine de Biran*, publiées par *V. Cousin*, t. IV, Préface de l'éditeur, p. VI. XLII.

[2]) Félix *Ravaisson:* la Philosophie en France au XIX siècle, 1868, p. 16.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что говоря объ иниціаторахъ современной французской философіи, мы разумѣемъ собственно два выдающихся въ ея исторіи имени: *Мэнъ де-Бирана* и *Кузена*. Изученію ихъ философіи и будетъ посвящена настоящая глава.

Мэнъ де-Биранъ [1]).

Поль Жане, вслѣдъ за Кузеномъ, называетъ Мэнъ де-Бирана „величайшимъ и можетъ быть даже единственнымъ мета-

---

[1]) Мэнъ де-Биранъ родъ въ Бергераѣ 29 ноября 1766 года—умеръ 24 іюля 1824 г.; былъ въ военной службѣ, а по выходѣ изъ нея жилъ частнымъ человѣкомъ въ своемъ имѣніи, — въ Грателупѣ (попытки его друзей выдвинуть его на ученую дорогу къ университету, по разнымъ причинамъ, не удавались). Около 1810 г. онъ основалъ въ Парижѣ *философское общество* (Роайе-Колляръ, Гизо, Амперъ, Кузенъ, Штапферъ и др.), гдѣ, совмѣстно съ другими, и разрабатывалъ свои философскія идеи *За свои философскія работы онъ былъ увѣнчанъ преміями въ Парижѣ, Берлинѣ и Копенгагенѣ*, но при жизни ихъ не издавалъ. По спеціальности онъ—математикъ и естественникъ; систематическаго-же философскаго образованія не имѣлъ: свои скудныя свѣдѣнія въ философіи, полученныя во время ученія, онъ пополнялъ позднѣе (всю жизнь) чтеніемъ книгъ, которыя рекомендовали ему его разносторонне образованные друзья,—впрочемъ и это чтеніе было не обширно, такъ какъ Биранъ не владѣлъ ни англійскимъ, ни нѣмецкимъ яз. Словомъ, это—*талантъ-самородокъ.—Изданіе сочиненій Бирана.* Бирана „открылъ“ Кузенъ и въ этомъ его громадная заслуга предъ потомствомъ: безъ него сочиненія Бирана, можетъ быть, надолго, если не навсегда, были-бы погребены въ архивахъ Намъ извѣстны слѣдующія изданія сочиненій Бирана: 1) *Oeuvres philosophiques de Maine de Biran,* publiées par V. *Cousin*, Paris, 1841, tt. I—IV; 2) *Oeuvres inédites de Maine de Biran,* publiées par *Ernest Naville* avec la collaboration de *Marc Debrit*, Paris, 1859, voll. I—III (изданія *Кузена* и *Навиля* это—двѣ *различныхъ серіи* сочиненій Бирана, но не два изданія одного и того-же); 3) *Nouvelles oeuvres inédites de Maine de Biran,* publiées avec une introduction par *Alexis Bertrand,* Paris, 1887, vol. I; 4) *Maine de Biran, sa vie et ses pensées,* publiées par Ernest *Naville* (у насъ подъ руками 3-е изд., Paris, 1877); 5) *Lettres inédites de Maine de Biran à André-Marie Ampère* (Revue de Métaphysique et de Morale, № 4—начало), 6) *Fragments des oeuvres inédites de Maine de Biran,* par *Gérard* (въ приложеніи къ его книгѣ. *Maine de Biran, essai sur sa philosophie,* Paris, 1876).—Монографіи о Биранѣ: 1) *Введеніе* Кузена (въ началѣ IV т. его изд соч. Бирана),—краткое, но содержательное; 2) *Общее введеніе къ сочиненіямъ Бирана* Навиля (въ I т. его изд.),—трудъ обширный 215 стр. и во всѣхъ отношеніяхъ превосходный (мы имъ много пользовались); 3) *Его-же*, обширное (105 стр введеніе къ *письмамъ* Бирана *(M. d. Biran, sa vie* etc.),—характера, главнымъ образомъ, біографическаго, но содержащее и указанія на развитіе его идей, 4) *Gérard·* цитованная уже нами книга—*M. d. B., essai sur sa phil.*—огромный томъ (519 стр.) и по существу, по нашему мнѣнію, *лучшая*

физикомъ Франціи со времени Мальбранша“ [1]). Со стороны Поля Жане, равно какъ и Кузена, этотъ восторженный отзывъ, конечно, понятенъ: они—его единомышленники и почитатели. Однако, не только друзья и единомышленники Бирана, но такъ же и его литературные противники отдаютъ полную дань силѣ его ума и глубинѣ мысли. „Это, – такъ, напримѣръ, говоритъ о Биранѣ одинъ изъ наиболѣе значительныхъ его противниковъ, знаменитый Тэнъ,—это умъ сильный, очень сильный. Онъ копалъ (creusé) глубоко; въ самыхъ темныхъ и недосягаемыхъ пропастяхъ находилъ идею и при томъ всегда своеобразную, сжималъ ее въ своихъ цѣпкихъ и мускулистыхъ рукахъ и держалъ крѣпко, какъ бы гибка она ни была и какъ бы ни скользила по его рукамъ; выжималъ изъ нея самый сокъ и этою своеобразною жидкостію хотѣлъ разложить все—психологію, логику, метафизику, чтобы затѣмъ всѣ добытые такимъ образомъ матеріалы сочетать снова, по новому плану и по новымъ правиламъ. Я узнаю въ этомъ человѣкѣ несговорчиваго метафизика и логика суроваго, который, замкнувшись въ свою идею, буравитъ скалу, сверлитъ гранитъ, копается въ пропасти, которая могла бы поглотить универсъ... Есть люди, которые фабрикуютъ философію, чтобы получить мѣсто или стяжать славу: М. де-Биранъ не изъ ихъ числа. Но есть люди, которые создаютъ философію, чтобы перевести вовнѣ свою мысль,

---

монографія о Бирант (нашъ нижеслѣдующій очеркъ основанъ главнымъ образомъ на этой книгѣ): 5) *Paul Janet*: les problèmes du XIX-e Siècle, Paris, 1882, pp. 281—330 (кратко, но ясно и сильно; ср. превосходный отзывъ *Жерара*, p. 45); 6) *Bertrand*—введеніе къ его изд. соч Бирана (pp. 1—34); 7) Ernest *Rostan*: la Religion de Maine de Biran, Paris, 1890 (пользовались много), *Favre*· la Metaphisique et la Morale de M. de Biran, Leipzig, 1889, 9) *Ernest Murisier:* M. d. Biran, *esquisse d'une psychologie religieuse,* Paris, 1892. Послѣднюю монографію мы знаемъ только по рецензіи въ *Revue philosophique* (1893, № 6)), а предпослѣднюю—по ссылкѣ у *Rostan*'а. Остальными пользовались. Монографіи *Тэна* и и *Франка* цитованы ниже. — Мы отводимъ Бирану мѣста больше, чѣмъ, можетъ быть, допускала-бы симметрія въ частяхъ нашихъ настоящихъ очерковъ; но это—по двумъ, какъ намъ кажется, уважительнымъ причинамъ: 1) Биранъ есть инициаторъ и основополагатель фр филос. въ собственномъ смыслѣ слова; 2) Кромѣ компилятивной статьи *Гогоцкаго* (въ *фил. Словарѣ*) и краткой замѣтки въ Исторіи Философіи *Иберверга-Гейнце* о Биранѣ на *русскомъ языкѣ*, насколько знаемъ, ничего нѣтъ.

[1]) Paul Janet. les Problèmes, p 282

высказаться и своимъ созданіемъ любоваться. Всматривайтесь въ этихъ отшельниковъ: М. де-Биранъ былъ изъ ихъ числа! Они мыслятъ и дѣлаютъ открытія для самихъ себя. Они не извлекаютъ выгоды ни изъ истинъ, ни изъ методовъ, до нихъ выработанныхъ: они проходятъ своею дорогою... Биранъ, какъ и всѣ ему подобные мыслители, пишетъ тяжело и темно и нужно сильно морщить лобъ, чтобы слѣдить за его мыслью. Но за то онъ употребилъ все свое стараніе, всю свою энергію, чтобы васъ убѣдить и volens nolens вы убѣждаетесь" [1]).

---

[1]) *Taine.* Les Philosophes classiques du XIX Siècle, Paris, 1888 (6-е изд.), p 60—3, passim.—Приведенный отзывъ Тэна о Биранѣ еще выиграетъ въ силѣ,—если мы возьмемъ его, такъ сказать, въ контекстѣ Этюдъ о Биранѣ, какъ и большинство философскихъ этюдовъ Тэна, написанъ очень игриво и остроумно — „Я жилъ тогда (во время выхода первой серіи сочиненій Бирана,—въ началѣ сороковыхъ годовъ), — читаемъ мы между прочимъ у Тэна, — на улицѣ Mazarine, дверь въ дверь съ однимъ молодымъ медикомъ, съ которымъ по вечерамъ мы философствовали. Однажды я принесъ ему сочиненія Мэнъ де-Бирана и, пользуясь выраженіями Кузена, сказалъ:

— „Возьмите и прочтите: вотъ краеугольный камень храма, первый учитель спиритуализма, величайшій метафизикъ нашего времени..

„Медикъ взялъ томы, поворочалъ ихъ, раскрылъ, нахмурилъ брови, поворчалъ немного, выпроводилъ меня въ мою комнату и просилъ оставить его одного. .Два часа спустя я засталъ его въ очень возбужденномъ состояніи духа: онъ раскраснѣлся, жилы налились, кругомъ масса исписанныхъ листочковъ, томы сочиненій Бирана небрежно брошены на полъ.

— „А, это вы, встрѣтилъ онъ меня· нечего сказать, славная книга! И ясность какая!.. Галиматья, куча абстракцій, груда метафизическаго мусора... А еще смѣются надъ нѣмцами!"...

Раздраженный медикъ сдѣлалъ затѣмъ наудачу нѣсколько выборокъ изъ Бирана, *не имѣющихъ, по его завтрѣнію, никакого смысла:*—„Угодно-ли вамъ знать, что такое эта философія,—заключилъ онъ свои справки, обращаясь къ Тэну: это—метафизическое *шари-вари* (charivari—шумъ, нестройная музыка, дурная серенада въ насмѣшку), гдѣ абстракціи сталкиваются, какъ громъ цимбалъ, чтобы испугать и сбить съ толку робкихъ оленей"

— Я думаю, однако, что философъ *мыслилъ*, возразилъ ему Тэнъ, какъ думаютъ о немъ и всѣ..

— „Думайте и вы и да благо вамъ будетъ!—Да неужели-же вы, въ самомъ дѣлѣ не видите, какъ куется подобная слава?! Его дурной стиль сдѣлалъ его великимъ человѣкомъ: онъ стяжалъ славу, благодаря своимъ недостаткамъ. Если-бы онъ не былъ теменъ, его считали бы глубокомысленнымъ. Вотъ почему Кузенъ и промовировалъ его на степень „перваго метафизика нашего времени". У колыбели спиритуализма нуженъ былъ туманъ и никто не могъ породить его больше, чѣмъ Биранъ. Я отсюда вижу сцену. Народъ стучитъ въ дверь къ Кузену: „Удостойте, м. г, объяснить намъ, что такое душа; почему вы называете ее свобод-

Какъ умъ, по общимъ отзывамъ, глубокій, проницательный и оригинальный, Мэнъ де-Биранъ не могъ, конечно, не внести глубокихъ, коренныхъ измѣненій въ самую постановку основныхъ философскихъ проблеммъ. И дѣйствительно, изучая его философію, мы видимъ, что всякій вопросъ, котораго онъ касался, всякое положеніе, которое онъ высказывалъ, носитъ на себѣ печать его оригинальнаго мышленія. Съ этой стороны т. е. со стороны значенія философіи Бирана для постановки и перестановки основныхъ философскихъ проблеммъ его не безъ основанія называютъ иногда французскимъ Кантомъ. Между нимъ и Кенигсбергскимъ философомъ дѣйствительно можно отыскать

ною силою; *какъ* сила, которая есть *качество*, можетъ быть *существомъ*,—я"? И Кузенъ отвѣчаетъ: „проходите, господа, въ слѣдующую пещеру, тамъ помѣщеніе Мэнъ де-Бирана, великаго философа, онъ дастъ вамъ всѣ надлежащіе отвѣты. Ступайте по этому темному корридору, въ концѣ его вы найдете лѣстницу".. Многіе ушли, повѣривъ Кузену на слово, другіе подошли къ лѣстницѣ, но спуститься не рѣшились: отверстіе показалось имъ слишкомъ мрачнымъ—лучше просто принять доктрину на слово, чѣмъ подвергаться случайностямъ. Упрямые спускались, подвергаясь въ потьмахъ членовредительству, разбивая носы и грязнясь въ сыромъ подземельѣ вѣдь, первой заботой Бирана было затьнуть всѣ продушины и заградить притокъ свѣжаго воздуха! Они осматривались внимательно, но ничего кромѣ мрака не видали По возвращеніи, когда ихъ просили разсказать о своемъ путешествіи, они изъ самалюбія не рѣшились сознаться, что испачкались и потеряли время. „О, восклицали они, Мэнъ де-Биранъ есть великій учитель сходите къ нему онъ васъ просвѣтитъ"... Но къ нему больше не ходили. Я увѣренъ, что изъ всѣхъ тѣхъ, кто его цитуетъ, нѣтъ и сотни такихъ, которые его читали, и изъ сотни его читавшихъ не наберется пожалуй и десятка, которые его поняли и взвѣсили Вотъ какъ фабрикуется слава! Конечно, это самая прочная слава: не будетъ противниковъ, если нѣтъ читателей" .

Тэнъ совѣтуетъ раздраженному медику запастись терпѣніемъ и, при чтеніи, вникать въ смыслъ читаемаго, который, правда, „иногда не легко вскрыть подъ тяжеловѣснымъ, растянутымъ и неуклюжимъ изложеніемъ"—и даетъ ему нѣсколько образчиковъ того, какъ нужно обращаться съ фразами Бирана, чтобы добывать скрытый въ нихъ смыслъ Медикъ хочетъ послѣдовать совѣту Тэна, принимается за изученіе сочиненій Бирана и, спустя десять дней, въ продолженіе которыхъ его дверь была на запорѣ, приноситъ къ Тэну тотъ можно сказать восторженный отзывъ о Биранѣ,—„этомъ страшномъ" какъ онъ называетъ его, человѣкѣ,—который мы привели въ текстѣ (см pp. 51—60, passim).—Не смотря на свое уваженіе къ Бирану, Тэнъ, какъ мы сказали, все таки не принимаетъ началъ его философіи. Именно,—главное возраженіе,—понятіе *усилія, силы* (т. е. коренное понятіе Бирана) онъ считаетъ обозначеніемъ *качества*, но не *реальности* и отсюда, конечно послѣдовательно, заключаетъ, что изъ однихъ качествъ или абстракцій реальнаго мра построить или объяснить нельзя (pp 68—78).

скать не одну черту сходства. „Весьма замѣчательно,—говоритъ компетентнѣйшій въ данномъ случаѣ судья, маститый философъ Поль Жане,—весьма замѣчательно, что Биранъ занимаетъ въ исторіи философіи положеніе, совершенно аналогичное тому, которое занималъ Кантъ и что онъ произвелъ и хотѣлъ произвести совершенно такую же революцію, какъ и Кантъ. Кантъ искалъ средины между тѣмъ, что онъ называлъ догматизмомъ и скептицизмомъ, между старою метафизикою въ формѣ вольфіанства и французскою и англійскою философіею XVIII в. Биранъ стремился какъ разъ къ тому же самому. Не думайте, чтобы его реформа была простымъ возвратомъ къ метафизикѣ XVIII вѣка и что онъ будто бы ускользнулъ отъ Юма лишь затѣмъ, чтобы снова возвратиться къ Декарту. О, отнюдь нѣтъ! Мишенью его критики всегда служитъ альтернатива: Юмъ и Декартъ; точка зрѣнія эмпирическая и скептическая, съ одной стороны, и—онтологическая, съ другой. Какъ и Кантъ, онъ различаетъ ноуменъ и феноменъ,—что существуетъ въ себѣ и что намъ является и, если онъ упрекаетъ скептиковъ, что они видятъ лишь феномены, то догматиковъ, наоборотъ, онъ упрекаетъ въ томъ, что они претендуютъ знать и думаютъ, что знаютъ вещи въ себѣ, въ ихъ внутренней и основной сущности. Такимъ образомъ, проблемма была поставлена совершенно одинаково у Канта и Бирана. Оба они думали, что долженъ существовать средній терминъ между вещью въ себѣ, недоступною опыту, и феноменомъ, существующимъ въ пространствѣ и времени; оба они сходились далѣе въ томъ, что этого средняго термина искали въ мыслящемъ субъектѣ, въ этомъ основномъ корнѣ новой метафизики [1]).

Итакъ, между Кантомъ и Бираномъ существуетъ несомнѣнное и при томъ существенное сходство, вытекавшее изъ сходства ихъ историческаго положенія, а съ другой стороны обусловленное общею имъ обоимъ способностію проникать въ самую глубину поставленныхъ исторіею проблеммъ. При этомъ сходствѣ между Бираномъ и Кантомъ остается, впрочемъ, и весьма глубокое различіе. Кантъ апріористъ и формалистъ. Би-

[1]) *Paul Ianet*: les Problèmes du XIX siècle, pp. 292—3.

ранъ —реалистъ и эмпирикъ. Для Канта непосредственно даны и достовѣрны только формы нашего знанія, а все остальное— самое знаніе, міръ познаваемый и даже самое познающее я, наше сознаніе,—есть въ сущности лишь *продуктъ* этихъ формъ, въ ихъ сочетаніи съ эмпирически даннымъ матеріаломъ. Для Бирана прежде всего дана реальная сила, непосредственно сознающая себя въ своемъ противоположеніи и противоборствѣ съ не—я, въ качествѣ *усилія*; и познаніе, познавательные процессы и формы (категоріи напр.) у него сами уже являются продуктомъ дѣятельности нашего я, выраженіемъ его природы и свойствъ. Противоположность, какъ видимъ, полная и коренная. Кантъ сравнивалъ себя съ Коперникомъ, Биранъ—съ Лавуазье. Открывъ производящій принципъ окисей, Лавуазье преобразовалъ химію. Если существуетъ одинъ основной принципъ, одно производящее начало всѣхъ интеллектуальныхъ фактовъ, пока еще неизвѣстное, то,—думалъ Биранъ,—открыть его и установить, опредѣливъ условія, при которыхъ онъ можетъ входить въ сочетаніе съ другими элементами природы, значило бы преобразовать психологію. Кантъ открылъ и выставилъ во всемъ свѣтѣ автономный субъектъ, но понялъ его формалистично, лишилъ жизни, потому что оторвалъ отъ всего остальнаго бытія и даже, можно сказать, отвергъ все остальное бытіе,—„призналъ разумъ, но отрицалъ метафизику“, т. е. познаніе истинной дѣйствительности, потому что относился къ ней скептически сдержанно, если не прямо отрицательно. Биранъ напротивъ, не только открылъ и выставилъ субъектъ во всемъ его свѣтѣ, но, понявъ его конкретно и жизненно, какъ одну изъ міровыхъ силъ, хотя силу высшую, sui generis, призналъ тѣмъ самымъ и міръ и все вообще бытіе во всей его дѣйствительности и озарилъ его смысломъ, наполнилъ его движеніемъ и жизнью [1]).

Только что указанное нами различіе между Бираномъ и Кантомъ, однако, нисколько не ведетъ къ отрицанію указаннаго нами выше сходства между обоими философами. Совершенно напротивъ, теперь мы можемъ сдѣлать въ томъ же направле-

---

[1]) Ср. Ernest *Naville*: Introduction générale, p. 2. IV.

ніи шагъ дальше. Именно мы можемъ теперь проводить между ними параллель не только въ виду сходства ихъ по историческому положенію, по силѣ и объему ихъ таланта, но также и потому, что каждый изъ нихъ является типичнымъ воплощеніемъ умственныхъ особенностей своей націи. Относительно Канта это признано всѣми. Но не болѣе спорно это и относительно Бирана. По крайней мѣрѣ этотъ взглядъ на него высказываютъ сами французы,—компетентнѣйшіе въ данномъ случаѣ люди. „Очевидно,—писалъ, наприм., извѣстный французскій мыслитель и историкъ Адольфъ Франкъ по выходѣ позднѣйшей серіи сочиненій Бирана (въ 1859),—очевидно, что философія Мэнъ де-Бирана содержитъ въ себѣ какой-то великій источникъ истины, такъ какъ вотъ уже полстолѣтія, какъ она основана и, не смотря на это, она еще нисколько не устарѣла. Совершенно напротивъ, кажется, она никогда не была такъ юна, какъ теперь, такъ какъ она отвѣчаетъ прямо и способомъ, наиболѣе соотвѣтствующимъ нашему генію, на тѣ вопросы и потребности, которыя такъ волнуютъ наше время: можно подумать, что тѣ опасности, до которыхъ доводитъ насъ рабское подражаніе иностранцамъ (нѣмцамъ),—что эти опасности Биранъ уже предвидѣлъ и поставилъ своею задачею объ нихъ предупредить. Нѣтъ, въ самомъ дѣлѣ, въ его философіи ни одного положенія, ни одной черты, которая бы не стремилась къ этой цѣли. Абстрактной и совершенно произвольной логикѣ нѣмецкихъ метафизиковъ, обобщеніямъ или,—воспользуюсь моднымъ выраженіемъ,—формуламъ то внѣшне-грубымъ, то мучительно головоломнымъ, но всегда притязательнымъ и пустымъ онъ противопоставляетъ твердое и точное свидѣтельство опыта, несокрушимый авторитетъ фактовъ. Темной и непроницаемой мглѣ пантеизма и позитивизма противопоставляетъ ясный свѣтъ сознанія, который показываетъ намъ разомъ и какъ бы въ одномъ и томъ-же лучѣ двѣ противоборствующихъ силы, которыя, однако, не смотря на эту борьбу или, лучше сказать, именно вслѣдствіе ея, должны развиваться вмѣстѣ и параллельно: человѣческую личность или, какъ говорятъ философы, *я* и совокупность его органовъ,—душу и тѣло, мысль и матерію. Наконецъ, фатализму, этому неизбѣжному слѣдствію

пантеизма, будетъ-ли онъ основанъ на воображеніи или разсудкѣ, онъ противополагаетъ фактъ не менѣе достовѣрный, чѣмъ самое сознаніе, такъ какъ онъ составляетъ часть сознанія, есть самый прямой и непосредственный его объектъ и необходимое условіе,—волю или, точнѣе, человѣческую свободу [1]).

Итакъ, мы имѣемъ достаточно основаній назвать Бирана „французскимъ Кантомъ". Конечно, благодаря этому сопоставленію, французскій мыслитель значительно выростаетъ и становится видимъ во всю свою величину. А это, въ свою очередь, требуетъ къ нему съ нашей стороны особеннаго вниманія и вслѣдствіе того осложняетъ нашу задачу. Вѣдь извѣстно, что чѣмъ величавѣе и своеобразнѣе фигура философа, чѣмъ объемистѣе и глубже его мышленіе, тѣмъ труднѣе задача историка, который принимаетъ на себя задачу выяснить его идеи. При томъ къ этой общей трудности въ данномъ случаѣ присоединяется еще особенная. Мэнъ де-Биранъ прошелъ въ развитіи своихъ идей три послѣдовательныхъ фазиса, которые его издатель и біографъ Эрнестъ Навиль, опираясь на указанія, заключающіяся въ сочиненіяхъ самого философа, называетъ періодами: 1) *философіи ощущенія* (1794- 1804); 2) *воли* (1804—1818) и 3) *духа* или религіи (1818—1824). Все это въ совокупности такъ осложняетъ нашу задачу и налагаетъ такія серьезныя требованія, что для болѣе или менѣе удовлетворительнаго выполненія ихъ потребовалось бы написать цѣлую спеціальную монографію, если бы не представлялось возможности нѣсколько упростить дѣло. Именно, такъ какъ только что указанные періоды въ развитіи философіи Бирана не рѣзко обособлены другъ отъ друга и переходятъ одинъ въ другой лишь постепенно, такъ что, по образному выраженію самого Навиля, дѣленіе на нихъ слѣдуетъ уподобить не механическому разсѣченію живаго организма, а скорѣе химическому разложенію стройнаго цѣлаго на его составные элементы [2]): то мы считаемъ совершенно позволительнымъ, при изложеніи мыслей Бирана, оставить безъ вниманія и не отмѣчать въ развитіи его идей отдѣльныхъ пе-

---

[1]) *Moralistes et philosophes*, par Ad. *Franck* (2-е изд. Paris, 1874 г.), p.p. 277—8.

[2]) Ernest *Naville:* Intr. générale, pp. V—VIII.

ріодовъ, и это тѣмъ болѣе, что философія перваго періода далеко не оставила такого слѣда въ послѣдующей французской философіи, какъ идеи двухъ другихъ періодовъ. Говоря иначе, мы полагаемъ относительно Мэнъ де-Бирана свою задачу въ томъ, чтобы отыскать въ его философіи центральный пунктъ, руководящую точку зрѣнія и съ этой точки зрѣнія сдѣлать *не историческое* и *не аналитическое* (по порядку отдѣльныхъ его сочиненій), но общее или *суммарное* обозрѣніе его идей.

Генезисъ философіи Мэнъ де-Бирана.

Какъ умъ вполнѣ самобытный, Мэнъ де-Биранъ ни у кого не заимствовалъ своихъ идей. Его философія слагалась не эклектически и даже не путемъ критической переработки чужихъ философскихъ теорій и построеній, но, такъ сказать, вырѣзывалась изъ цѣлаго куска, добывалась путемъ самостоятельнаго размышленія надъ фактами. Въ своемъ уваженіи къ факту Биранъ сходится съ представителями той школы, изъ среды которой вышелъ, т. е. школы идеологовъ или общѣе эмпириковъ и въ этомъ нельзя не признать косвенной заслуги со стороны этой школы предъ исторіею французской философіи. Но самый фактъ онъ понимаетъ точнѣе и шире, чѣмъ какъ понимали его идеологи и сенсуалисты. Эти послѣдніе принимали за самый достовѣрный и непосредственно извѣстный, „первичный", какъ они говорили, фактъ—ощущеніе. Но ощущеніе,—возражаетъ Биранъ,—ощущеніе въ томъ смыслѣ, въ какомъ объ немъ говорили Кондильякъ и Боннэ,—совсѣмъ не есть фактъ. Возьмемъ пресловутую статую Кондильяка. Ея жизнь начинается, говорятъ, ощущеніемъ, за которымъ и помимо котораго въ статуѣ, въ ея душѣ, если можно такъ выразиться, ничего нѣтъ. Есть ли, однако, это ощущеніе фактъ,—фактъ знанія? ни въ какомъ случаѣ. Въ самомъ дѣлѣ, пока статуя тожественна со своею наличною модификаціею, „*есть* (?) ощущеніе запаха розы, напримѣръ, и ничего больше",—она вовсе не существуетъ для самой себя. Въ ней нѣтъ внутренняго основанія для глагола и для связки *есть*, такъ какъ если бы въ ней было такое реальное и внутреннее основаніе для выраженія факта: *я есмь ощущеніе запаха розы*; то она уже была бы не болѣе тоже-

ственна съ этою своею модификаціею, чѣмъ, напримѣръ, человѣкъ, который говоритъ о себѣ: *я страдаю, печаленъ, мнѣ хорошо или дурно,* т. е. она, какъ и этотъ человѣкъ, уже не отожествлялась бы со своими случайными модификаціями, ассоціированными съ нею. Такимъ образомъ, для Кондильяковской статуи ощущеніе не есть фактъ, потому что самой статуи, какъ *знающей саму себя индивидуальности, для которой есть ощущеніе,* нѣтъ; она такъ сказать переходитъ, разрѣшается безъ остатка въ ощущеніе. Отсюда слѣдуетъ вообще, что *„фактъ существуетъ для насъ лишь постольку, поскольку у насъ есть чувство своего собственнаго индивидуальнаго существованія“* и чего-то,—предмета или измѣненія,—что существуетъ рядомъ съ нами, но отъ насъ отлично или отдѣлено. Безъ этого чувства индивидуальнаго существованія, которое психологія называетъ сознаніемъ (conscius, compos sui), рѣшительно не существуетъ факта, о которомъ можно было бы сказать, что онъ познается, извѣстенъ,—рѣшительно нѣтъ никакого познанія, такъ какъ „фактъ есть ничто, если онъ не извѣстенъ, т. е. если нѣтъ индивидуальнаго и пребывающаго субъекта, который бы его зналъ“. За то для этого послѣдняго область фактическаго знанія весьма широка и отнюдь не ограничивается одними ощущеніями: „все, что для насъ существуетъ, что̀ мы воспринимаемъ извнѣ, что чувствуемъ своею мыслью,—все это дано намъ, какъ фактъ“. Такъ устанавливаетъ Биранъ точку отправленія своей философіи въ одномъ изъ наиболѣе зрѣлыхъ своихъ трудовъ [1]).

Но если такъ, если фактъ знанія существуетъ не иначе, какъ подъ условіемъ знающей прежде всего саму себя, а затѣмъ и этотъ фактъ индивидуальности (сознанія, я), то отъ только что разсмотрѣннаго вопроса о фактѣ, какъ точкѣ отправленія всего нашего знанія, мы должны перейти къ другому болѣе глубокому и важному, къ вопросу о томъ, откуда является сознаніе и какъ наше я пріобрѣтаетъ чувство своей реальности. *„Какъ могу я быть и чувствовать себя существующимъ, какъ я“?*—вотъ вопросъ, который по свидѣтельству са-

---

[1]) *Essai sur les fondements de la psychologie* (Oeuvres inédites, vol. I, pp. 36—7).

мого Бирана, врывался въ мечты его юности, даже дѣтства, пробуждаемый изумленіемъ, которое вызывало въ немъ его собственное существованіе. И конечно это самый основной вопросъ философіи, къ которому она должна подняться, какъ къ истинному, подлинному источнику знанія, который должна изслѣдовать заботливо, если не хочетъ, чтобы въ тылу системы, такъ сказать, оставалась засада, — не рѣшенный вопросъ, необоснованная гипотеза. Какъ-же рѣшаетъ этотъ важный вопросъ нашъ философъ? Прежде всего, — разсуждаетъ онъ, — считать сознаніе или чувство своей реальности фактомъ, не требующимъ объясненія, который будто бы самъ себя объясняетъ (?), очевидно, значитъ совершенно не критически становиться въ ряды сторонниковъ теоріи врожденности, признавать сознаніе и чувство собственнаго существованія прирожденнымъ свойствомъ нашей души, какъ это явно или скрытно и дѣлаютъ не только раціоналисты, но даже и эмпирики (которые, такимъ образомъ, по глубокомысленному разъясненію Бирана, въ сущности суть безсознательные и непослѣдовательные сторонники „врожденности“, столь злобно ими отвергаемой). Но давать такое рѣшеніе основному и капитальному вопросу философіи, во-первыхъ, значитъ именно оставлять въ тылу системы спорную гипотезу, и при томъ самую спорную, какую только можно придумать; во-вторыхъ,—и это главное,—значитъ грубо противорѣчить фактамъ. Въ самомъ дѣлѣ, если чувство нашего я или сознаніе намъ врождено, то, какъ неизбѣжное слѣдствіе отсюда, вытекаетъ тотъ выводъ, что душа не можетъ лишиться этого чувства во все продолженіе своего существованія т. е. не можетъ перестать знать себя, не переставъ существовать. Но въ такомъ случаѣ какъ объяснить такіе, напримѣръ, факты, какъ бо̀льшее или меньшее потемнѣніе сознанія во снѣ, во время опьяненія и под., совершенное прекращеніе сознанія во время обморока или летаргіи, тогда какъ достовѣрно извѣстно, что душа во время этихъ состояній продолжаетъ существовать, хотя не думаетъ о своемъ существованіи, не знаетъ о немъ? Итакъ, „*я не врождено самому себѣ*“: *знаніе, которое оно имѣетъ о самомъ себѣ, имѣетъ начало и условіе въ какомъ-то фактѣ.* Вотъ этотъ-то фактъ и нужно отыскать, если хотятъ разыскать

первое звено цѣпи познаній, выйти изъ круга абстракцій и утвердить основаніе философіи на твердой почвѣ истины.

Но что-же это за фактъ, который служитъ условіемъ возникновенія сознанія? Тѣ звучныя, но бѣдныя содержаніемъ слова, которыми въ отвѣтъ на этотъ вопросъ склонна удовлетворяться современная философія (психологія), какъ-то: *субъектъ*, производящій состоянія душевной жизни; *связь* между ними; психическое *начало* ихъ переживающее; внутреннее *чувство* и т. д.,—эти и подобныя тавтологическія опредѣленія, говоримъ, Бирана нисколько не удовлетворяли. Это неуловимое смутно и разнорѣчиво опредѣляемое начало,—возражалъ Биранъ,—если оно дано слитно и нераздѣльно съ тѣми конкретными душевными состояніями, для объясненія которыхъ выставляется, есть не болѣе, какъ нуль, который получаетъ значеніе лишь отъ подстановки къ другимъ цифрамъ. Это, говоря иначе, есть абстракція, фикція, а не реальность. Нѣтъ, не такими чертами долженъ отличаться искомый нами фактъ. Онъ долженъ быть отчетливымъ и опредѣленнымъ; долженъ допускать возможность уединить, изолировать его отъ другихъ фактовъ, взять его въ чистой природѣ и,—что особенно важно,—долженъ исходить изъ самого я, быть его созданіемъ, а не чѣмъ нибудь внѣшнимъ, отвнѣ навязаннымъ: ибо,—спрашиваетъ Биранъ,—какъ наше я могло бы научиться узнавать себя въ фактѣ, виновникомъ котораго было бы не оно само? Даже больше: искомый фактъ не только долженъ исходить изъ я, изъ сознанія, но необходимо еще, чтобы въ немъ мыслящій субъектъ дѣйствительно обладалъ собою, такъ сказать уловлялъ, схватывалъ самого себя: *идея о я можетъ возникнуть только изъ наблюденія, какъ оно, наше я, открывается сознанію въ своей живой реальности.* Въ этомъ фактѣ, единственномъ и исключительномъ, психологія и метафизика должны соприкасаться и сливаться т. е. онъ долженъ вводить насъ самымъ прямымъ, достовѣрнымъ и непосредственнымъ образомъ въ постиженіе бытія, какъ именно бытія, какъ сверхчувственной, супрафеноменальной дѣйствительности. Но существуетъ-ли такой фактъ,—обладающій такими исключительными чертами? Существуетъ. Это *свободное усиліе нашей воли.* Сознаніемъ или чувствомъ этого *усилія*

сопровождаются всѣ факты, всѣ проявленія нашей жизни и когда мы доискиваемся рѣшенія занимающаго насъ теперь вопроса,—вопроса о томъ, „какъ мы узнаемъ, что существуемъ, какъ возникаетъ у насъ сознаніе или чувство бытія“,—въ немъ, въ этомъ вопросѣ, уже данъ намъ и отвѣтъ на него, въ формѣ *чувства усилія*, которое сопровождаетъ и постановку вопроса и поиски за его рѣшеніемъ. Этотъ-то основной и первичный фактъ сопровождаетъ всю нашу жизнь, не исчерпывается никакими фактами ея, переступаетъ за нихъ, образуя наше подлинное метафизическое существо, самую нашу сущность. Наша метафизическая природа такимъ образомъ извлекается теперь изъ подъ массы феноменовъ сознанія, подъ которою её думали навсегда похоронить, какъ нѣкоторое „непознаваемое“, сенсуализмъ и эмпиризмъ,—выступаетъ въ ясную сферу опыта и сознанія.

По мнѣнію Жерара, лучшаго знатока и проницательнѣйшаго истолкователя философскихъ взглядовъ Бирана, въ его ученіи о свободной активности, о свободномъ *волевомъ усиліи* (усилии воли) заключается „центръ его философіи“, ея „сила и величіе“ [1]). И это вполнѣ справедливо. Намъ необходимо, поэтому, направить на только что выставленный тезисъ наше особенное вниманіе,—возможно отчетливѣе выяснить его генезисъ и мотивы.

Мы видѣли выше, посредствомъ какихъ *размышленій* Мэнъ де-Биранъ пришелъ къ установкѣ своего тезиса. Но за этою цѣпью логическихъ размышленій, за этою сѣтью разсудочныхъ аргументовъ, глубже ихъ лежатъ мотивы психологическіе и даже ,такъ сказать органическіе. Биранъ мыслилъ не головою только но какъ бы всѣмъ своимъ существомъ. Есть три рода философовъ: философы по неволѣ; философы по призванію; и философы, такъ сказать, по темпераменту, по природѣ. Биранъ былъ изъ числа этихъ послѣднихъ. Натура отъ природы хилая и хрупкая, онъ, какъ видно изъ его *Дневника*, съ чрезвычайною, можно сказать, болѣзненною ясностью испытывалъ непостоянство и измѣнчивость всего приходящаго отвнѣ: ощущеній, чувствованій удовольствія и неудовольствія, основанныхъ на нихъ настроеній и т. д. Какъ больной медикъ онъ постоянно

---

1) *Gérard*, p p 64 72.

выслушивалъ и выщупывалъ себя и все убѣждало его, что этотъ неуловимый потокъ возбуждаемыхъ отвнѣ состояній *не отъ него, не его, не въ его власти*. Что же онъ-то самъ? Надъ чѣмъ онъ господинъ? Есть-ли въ немъ что нибудь, зависимое только отъ него и ни отъ чего другаго,—постоянное, устойчивое? Онъ искалъ хотя бы ничтожнаго, но абсолютно устойчиваго, твердаго факта, точки опоры въ этомъ непрестанномъ потокѣ и сутолокѣ внѣшнихъ впечатлѣній. И вотъ онъ, наконецъ, нашелъ такой фактъ,—*фактъ произвольнаго движенія членовъ*: онъ можетъ, когда захочетъ двигать, по собственному желанію своему, своими членами, тогда какъ все остальное въ него вторгается какъ бы противъ воли. Фактъ ничтожный, можно даже сказать странный; но для Бирана, въ его настроеніи, онъ былъ чистымъ открытіемъ, лучемъ яркаго свѣта! Анализируя его, онъ сдѣлалъ рядъ богатыхъ и блестящихъ выводовъ. Для него былъ истиннымъ, настоящимъ праздникомъ духа тотъ день, когда, утомленный тщетными и безплодными попытками освободиться отъ тиранніи ощущеній, онъ приковалъ свое вниманіе къ тѣмъ произвольнымъ движеніямъ, которыя всегда въ нашей власти и намъ послушны, которыя, по своему желанію, мы можемъ и вызывать и прекращать, и замедлять и ускорять. Это былъ цѣлый новый міръ, совершенно противоположный тому измѣнчивому, фатальному и пассивному міру, въ которомъ, какъ ему казалось дотолѣ, мы заключены навсегда. Между этими двумя мірами,—міромъ внѣшнихъ впечатлѣній и собственныхъ свободныхъ усилій,—роковая и коренная антитеза: одинъ совершенно *внѣ моей власти*, другой *вполнѣ мнѣ подчиненъ*. Только борьба между этими мірами,- борьба, которая чѣмъ она сильнѣе и напряженнѣе, чѣмъ сопровождается болѣе живымъ чувствомъ своей реальности,—открываетъ намъ самихъ себя, указываетъ генезисъ чувства существованія нашего я, нашей свободной индивидуальности, личности, разъединяя элементы пассивные, отъ насъ независимые и активные, стоящіе вполнѣ въ нашей власти. Итакъ, при помощи однихъ фактовъ, не прибѣгая ни къ какому апріорному выводу, не предполагая никаго *апріори*, Мэнъ де-Биранъ твердо установилъ тотъ тезисъ, что *наше я знаетъ себя, знаетъ непосредственно, не извнѣ, какъ*

мы знаемъ другихъ людей и другіе предметы, намъ внѣшніе, но извнутри,—знаетъ, частнѣе, какъ свободную и дѣятельную причину произвольныхъ фактовъ, актовъ воли и прежде всего движеній тѣла, которыя мы опредѣляемъ и производимъ актами свободнаго усилія.

Добывъ свой тезисъ, Биранъ утверждаетъ его многочисленными, крѣпкими, хорошо обоснованными на фактахъ доводами. Если источникъ чувства жизни или сознанія заключается въ усиліи, то, очевидно, между степенями усилія и степенями сознанія долженъ быть полный параллелизмъ: съ ослабленіемъ активности должно ослабѣвать и сознаніе. Въ цѣломъ ряду интересныхъ наблюденій надъ нашею какъ нормальною, такъ и патологическою жизнью Биранъ показываетъ, что это дѣйствительно такъ и есть и что иногда, въ нѣкоторыхъ рѣзкихъ формахъ ослабленія активности (напр. во время опьяненія, различныхъ формъ маніи, во время сомнамбулизма, страсти и т. д.) мы „оказываемся на время какъ бы исключенными изъ ряда существъ интеллигентныхъ и нравственныхъ". Далѣе, если свободное усиліе воли есть самое наше метафизическое существо, то оно не можетъ быть представлено подъ формою пространства,—*невообразимо*, а только *мыслимо*. И это дѣйствительно такъ, какъ всего яснѣе это обнаруживается въ томъ обстоятельствѣ, что пассивные элементы (внѣшнія впечатлѣнія) мы можемъ локализировать въ различныхъ частяхъ нашего организма; активныхъ же никогда (наприм., мы говоримъ: „въ ногѣ *болитъ*", „нога *ощущаетъ*", но не говоримъ, что „нога *хочетъ*" и т. д.—хочу всегда *я*, какъ внѣпространственное, нелокализируемое единство). Наконецъ,- еще одинъ косвенный доводъ въ пользу тезиса,—при немъ всего лучше объясняется реальность внѣшняго міра, равно какъ и всѣ другіе, связанные съ признаніемъ этой истины, вопросы. Усиліе дано вмѣстѣ съ точкой его приложенія,—сопротивленіемъ; *я* съ *не—я*. Такимъ образомъ, внѣшняя реальность ставится нами непосредственно,—дана, какъ обратная сторона нашего усилія и его необходимое дополненіе [1]).

[1]) Биранъ проводитъ этотъ дуализмъ началъ активнаго и пассивнаго, духовнаго и физическаго весьма далеко. Въ самомъ человѣкѣ онъ проводитъ рѣзкую

Биранъ сообщаетъ своимъ взглядамъ еще большую отчетливость и рельефность путемъ критики эмпиризма и апріоризма. Оба эти, противоположныя въ отношеніи другъ къ другу, направленія философіи, по Бирану, страдаютъ въ сущности однимъ и тѣмъ-же недостаткомъ,—именно, хотятъ познать субъектъ *извнѣ*, при чемъ апріоризмъ выставляетъ душу въ какую-то трансцедентную, внѣопытную сферу (желать познать ее, при такомъ условіи, по мѣткому сравненію Бирана, все равно, что выставиться въ окно своей комнаты, чтобы смотрѣть на самого себя во время ходьбы по улицѣ), а эмпиризмъ ставитъ ее въ рядъ внѣшнихъ предметовъ, какъ какую нибудь вещь, которую можно изучать при помощи внѣшнихъ пріемовъ и наблюденій.

борозду между состояніями активными и пассивными, между человѣкомъ „*внутреннимъ*“ и „*внѣшнимъ*“. Тогда какъ свободныя усилія возвышаютъ насъ въ область духа, внѣшнія пассивныя впечатлѣнія, тѣсно привязанныя къ организму, всегда, облеченныя въ форму протяженія, образующія въ нашей жизни сферу темную и фатальную, какъ бы перемѣщаютъ насъ въ нѣдра физической природы, привязываютъ къ ея законамъ, уравниваютъ съ животными и т. д. Впрочемъ, мы увидимъ далѣе, что между этими двумя крайними полюсами,—жизнью чисто—человѣческою, духовною и жизнью животною, аффективною, Биранъ устанавливаетъ посредствующія звенья (системы зензитивная и перцептивная): противополагая начала активное и пассивное, моральное и физическое, и, какъ ихъ метафизическое предположеніе и основаніе,—душу и тѣло, онъ постоянно напоминаетъ, что это противоположеніе имѣетъ значеніе лишь абстрактное, фактически-же оба эти начала тѣсно связаны, какъ одно живое цѣлое, какъ общій фонъ и основа сознанія,—связаны посредствомъ все того-же себѣ равнаго, неизмѣнно передающагося изъ момента въ моментъ нашей жизни и тѣмъ обусловливающаго наше тожество съ собою усилія.—Наше знаніе о себѣ, конечно, есть знаніе феноменальное (субъективное), а не метафизическое (объективное). Но нельзя думать, чтобы первое стояло въ противорѣчіи съ послѣднимъ: оно уже, бѣднѣе, но въ обманъ насъ не вводитъ. Очень возможно, что то знаніе наше о себѣ, которое начинается вмѣстѣ съ пробужденіемъ сознанія, не исчерпываетъ всей реальности нашего существа; что за чертою круга, въ которомъ царитъ ясное сознаніе, есть нѣкоторыя скрытыя свойства, которыхъ ничто намъ не открываетъ; что, употребляя выраженія Спинозы, субъективное знаніе наше о себѣ не адъэкватно объективному существу нашей души. Можетъ быть. Но если и нѣтъ между обѣими точками зрѣнія ни тожества, ни полнаго совпаденія, то между ними съ другой стороны, не можетъ быть за то ни противоположности, ни тѣмъ болѣе противорѣчія: „я не могу быть въ абсолютномъ или въ глазахъ Божіихъ противоположностью того, что я есмь для самого себя“. Сознаніе, производимое свободнымъ усиліемъ моей воли, есть, такъ сказать, посредникъ между абсолютнымъ знаніемъ ноумена и относительнымъ знаніемъ феномена,—это, пользуясь терминомъ Жерара, „феноменализированный ноуменъ“ (p. 160).

Но кромѣ этого общаго методологическаго недостатка, эмпиризму, и апріоризму присущи еще свои, спеціальные.—Эмпиризмъ страдаетъ грубымъ petitio principii. Онъ претендуетъ вывести не только все наше познаніе, но даже и всѣ способности души и самую душу, личность изъ ощущенія. Но это съ нѣкоторою видимостію, хотя и не на самомъ дѣлѣ, удается ему лишь потому, что въ ощущеніе онъ тихомолкомъ уже влагаетъ, при самомъ началѣ объясненія, всѣ свойства личности: „какъ алхимики вѣрили или желали убѣдить другихъ, что они будто бы преобразуютъ низкіе металлы въ чистое золото, тогда какъ золото уже содержалось въ смѣси, изъ которой они его добывали, такъ и сенсуалисты находятъ въ ощущеніи мысль только потому, что они ее туда уже заранѣе вложили, что она въ немъ уже содержалась“ [1]).

Въ противоположность эмпирикамъ, апріористы отличаются крайнимъ схематизмомъ и безпочвенностію, вслѣдствіе чего оказываются безоружными противъ нападенія скептиковъ и съ другой стороны, вслѣдствіе исключенія изъ души всякой активности, вслѣдствіе пониманія ее въ качествѣ мертвой субстанціи, пустой схемы, приходятъ, какъ это ни странно,—къ матеріалистическому пантеизму. Въ самомъ дѣлѣ, приложеніе къ душѣ понятія субстанціи, которое образовано путемъ отвлеченія отъ внѣшнихъ предметовъ, превращаетъ ее во что то пассивное, матеріализуетъ ее, вслѣдствіе чего и міръ является однимъ исполинскимъ механизмомъ, который самъ по себѣ лишенъ движенія и жизни и въ которомъ по этому все обусловлено *внѣшнимъ внушательствомъ* со стороны Божества (апріористы, по характерному, хотя и искуссвенному выраженію Жерара, *десубъективировали* душу, психическую силу, а затѣмъ и весь міръ лишили жизни).—Такимъ образомъ, эмпирики односторонне поняли фактъ и задачи анализа, апріористы исказили понятіе метафизическаго синтеза. У первыхъ подъ феноменами не осталось, послѣ анализа, никакихъ онтологическихъ связей и міръ превратился въ сцѣпленіе какихъ то внѣшнихъ другъ другу элементовъ; у послѣднихъ оказались однѣ схемы, которымъ не доставало плоти

---

[1]) *Oeuvres inédites,* vol. I, p. 195.—Ср. у *Gérard'a,* pp. 180—4.

и крови, жизни и движенія. Все, по Бирану, разомъ должно измѣниться, если мы поставимъ во главу философскаго зданія одинъ, не важный повидимому, тезисъ,—именно, что *субъектъ знаетъ себя не извнѣ*, какъ какую нибудь вещь или противостоящую ему самому и не познаваемую въ своей сущности субстанцію, *но извнутри, путемъ рефлексіи*, т. е. „того внутренняго зрѣнія, посредствомъ котораго мое я только и можетъ узнать, что̀ именно находится въ его власти, различить свое, отъ него самого происходящее, отъ чужаго, приходящаго извнѣ“ и посредствомъ котораго именно оно открываетъ, что его подлинною сущностью служитъ *свободное усиліе воли* [1]).

Свою теорію усилія Мэнъ де-Биранъ противополагаетъ, какъ надежную точку опоры и незыблемую твердыню, разомъ и эмпирикамъ и апріористамъ. Усиліе представляется ему тѣмъ desideratum, забвеніе о которомъ удерживало школу эмпириковъ въ сферѣ феноменовъ, а школу метафизиковъ—апріористовъ—въ области абстракцій. Оно реализуетъ то, чего сенсуализмъ требовалъ или потребовалъ бы у картезіанской метафизики, чтобы допустить ея утвержденія, равно какъ и то, чего въ свою очередь эта послѣдняя стала бы искать и требовать отъ опыта, чтобы признать его авторитетъ. Говоря иначе, усиліе, какъ безспорный и достовѣрный фактъ, удовлетворяетъ справедливому требованію эмпириковъ, чтобы философія опиралась на фактической почвѣ и на анализѣ и, съ другой стороны, какъ такой фактъ, который непосредственно вводитъ насъ въ постиженіе самой метафизической или онтологической нашей сущности, усиліе удовлетворяетъ не менѣе законному требованію метафизиковъ, чтобы философія не довольствовалась изученіемъ феноменовъ, но вводила насъ въ постиженіе самой основы бытія,—въ міръ ноуменальный, открывала намъ подлинную дѣйствительность. Такимъ образомъ Биранъ, какъ видимъ, не безъ основанія полагалъ, что онъ развязалъ наконецъ узелъ трудностей, которыя доселѣ считались неразрѣшимыми и указалъ путь къ мирному соглашенію и соединенію противоположныхъ философскихъ направленій.

---

[1]) *Gérard*, p. 239.

Ученіе Мэнъ де-Бирана о происхожденіи и природѣ нашего познанія.

Если существо нашего сознанія заключается въ свободномъ усиліи воли, то ею, конечно, всецѣло обусловлено и наше познаніе. При его зарожденіи и развитіи присутствуетъ нѣкоторый тайный зритель, который, такъ сказать, контролируетъ процессъ; его созидаетъ и направляетъ нѣкоторый внутренній агентъ, который и кладетъ на него свою печать,—печать личности. Если исчезаетъ изъ нашего познанія эта центральная свѣтовая точка, если наше я перестанетъ участвовать силою свободныхъ своихъ усилій въ познательныхъ процессахъ; то хотя знаніе еще и не исчезаетъ, но оно утрачиваетъ свой лично—человѣческій характеръ, становится безличнымъ, какъ познаніе животныхъ. У животныхъ есть чувство собственнаго существованія, которое пожалуй можно называть и сознаніемъ, есть и знаніе; но на всемъ этомъ, на всей ихъ жизни лежитъ печать пассивности, механизма, а вслѣдствіе этого нѣкоторой роковой и принципіальной смутности: чувство ихъ безличнаго существованія у нихъ поглощается въ каждомъ изъ одновременныхъ или послѣдовательныхъ феноменовъ ихъ жизни, имъ исчерпывается, такъ что никакой связи между феноменами, кромѣ ихъ сплошности, внѣшняго сосѣдства, нѣтъ (именно потому, что они не относятся къ одному, объединяющему ихъ внутреннему центру,—я). Здѣсь происходитъ нѣчто подобное разсѣянію свѣта: лучи, за недостаткомъ способности или возможности сойтись въ одной точкѣ, пославъ отъ себя нѣкоторый слабый свѣтъ, разсѣеваются, теряются въ окружающемъ ихъ мракѣ, котораго они не могутъ побѣдить и разогнать. Исчезло противоположеніе я и не—я, а вмѣстѣ съ нимъ и вся ясность и опредѣленность сознанія, всѣ тѣ идеи, которыя личное существо носитъ въ основныхъ чертахъ своей дѣятельности, какъ бы въ зародышѣ. Для безличнаго существа (для животнаго и для насъ самихъ во время патологическаго ослабленія нашей активности) нѣтъ *ни времени*, такъ какъ представленіе длительности предполагаетъ противоположеніе единаго, тожественнаго съ собою, основанія—подвижной и текучей поверхности явленій; *ни пространства*, такъ какъ протяженіе мы

можемъ понять отчетливо и раздѣльно лишь вслѣдствіе и при помощи его контраста. съ нашимъ простымъ и непротяженнымъ я. Отчетливое различеніе *періодовъ* длительности (времени) также невозможно для безличнаго существа, которое, такъ сказать, все цѣликомъ содержится въ каждой изъ формъ или моментовъ своего существованія. Существованіе животнаго есть какъ бы нѣкоторый неопредѣленный горизонтъ, на которомъ густой туманъ все сглаживаетъ и не даетъ разглядѣть никакихъ опредѣленныхъ видовъ и перспективъ: внѣшнія впечатлѣнія не смотря на свою живость, могутъ возбуждать въ безличномъ существѣ развѣ лишь воспріятіе какой то смутной, неопредѣленной и безформенной множественности, но—не реальности, хорошо и отчетливо расчлененной. Тѣмъ болѣе, конечно, не можетъ быть у такого существа чувства, не говоря уже о представленіи, *причинности*,— внѣшней или внутренней,—но лишь одни преемства, механическія слѣдованія смутныхъ образовъ, желаній и т. д. Словомъ, безъ отнесенія всѣхъ переживаемыхъ существомъ впечатлѣній къ одному средоточію, къ я,—что въ свою очередь не мыслимо безъ свободнаго усилія воли,—нѣтъ и быть не можетъ никакого расчлененнаго, организованнаго и отчетливаго познанія, т. е. познанія истинно—человѣческаго.

Только что сказанное объ отличіи человѣческаго познанія отъ животнаго можетъ быть формулировано въ двухъ тезисахъ: 1) въ человѣкѣ сознаніе всегда есть актъ синтетическій, который относитъ или связываетъ съ единымъ и неизмѣннымъ я множественность и разнообразіе внутреннихъ состояній; 2) это отнесеніе внутреннихъ феноменовъ къ я можетъ быть объяснено не иначе, какъ посредствомъ вмѣшательства принципа высшаго, сравнительно съ организмомъ и самыми феноменами и, слѣдовательно, не можетъ заключаться въ ощущеніи. Послѣдній тезисъ, впрочемъ, есть лишь простое распространеніе перваго. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь допустить, что чувство или сознаніе внутреннихъ феноменовъ всегда одно и себѣ равно, значитъ допустить, что оно выше ихъ, господствуетъ надъ ними, образуя, если угодно, основу ткани сознанія, которая, однако, отнюдь не смѣшивается съ его состояніями. Что же касается

перваго тезиса, т. е. вопроса о синтезѣ, то, по разъясненію Бирана, онъ осуществляется главнымъ образомъ въ двухъ направленіяхъ,—какъ синтезъ *множественнаго* и *послѣдовательнаго*, при чемъ принципомъ и критеріемъ синтетизирующей дѣятельности служитъ законъ причинности („чувство причинности"): то, причиною чего я чувствую или сознаю самого себя,—*мое* (мои дѣйствія, акты воли); чего, напротивъ, я не отношу къ себѣ, какъ дѣйствія къ причинѣ, то не мое, *не—я*, мнѣ внѣшнее, пространственное, тѣлесное, матеріальное.

Мы сказали, что принципомъ и критеріемъ синтетизирующей дѣятельности сознанія служитъ чувство причинности. Касаясь этого пункта въ развитіи своихъ взглядовъ, Мэнъ де-Биранъ ставитъ весьма важный вопросъ, который и другими ставился, но никогда не рѣшался въ томъ-же смыслѣ. Свободное причинное дѣйствіе, самая возможность его обнаруженія, очевидно, предполагаетъ, какъ свое необходимое условіе, *антиципированное сознаніе способности дѣйствовать* и, слѣдовательно, далѣе,—знаніе или представленіе эффектовъ (дѣйствій), которые оно можетъ опредѣлять. Но спрашивается,—какимъ образомъ сила, которая можетъ реализировать свои дѣйствія лишь *внѣ самой себя*, можетъ, такъ сказать, выступить изъ самой себя и при томъ узнать то, чего еще нѣтъ, свои еще не реализированныя дѣйствія,—какъ можетъ она, такъ сказать, заглянуть въ несуществующее еще будущее? Говоря иначе, какъ можетъ она антиципировать, узнать посредствомъ антиципаціи не только то, къ чему она способна, но и то, къ чему способенъ тотъ внѣшній ея терминъ, который долженъ служить точкой приложенія ея дѣятельности? По Бирану на этотъ вопросъ можетъ быть данъ только одинъ отвѣтъ: необходимо, чтобы тотъ будущій феноменъ, причиной котораго должна сдѣлаться свободная и активная сила нашего сознанія, сначала въ нѣкоторой формѣ былъ реализованъ какою-нибудь другою силою, кромѣ силы присущей нашему сознанію,—необходимо, чтобы, *„въ силу естественнаго прогресса органической жизни"*, тѣ движенія, которыя должно затѣмъ опредѣлить свободное усиліе воли, были сначала произведены причинами чисто органическими и чтобы при томъ они, при своемъ генезисѣ, были уже въ достаточной

степени изолированы отъ другихъ феноменовъ „зензитивной“ (чувственной) жизни, и такимъ образомъ служили бы уже предметомъ довольно отчетливаго знанія. Такіе, антиципирующіе свободные акты нашей воли, органическія движенія (объ нихъ извѣщаетъ насъ мускульное чувство) дѣйствительно, по Бирану, есть и образуютъ большой и очень важный въ нашей жизни классъ явленій. Они служатъ для дремлющей энергіи человѣка поводомъ или толчкомъ къ пробужденію, чтобы познать себя и изъ себя начать свою свободную дѣятельность,—являются для нея истинными зародышами тѣхъ дѣйствій, въ которыхъ должна обнаружиться ея сила и такимъ образомъ образуютъ „необходимый средній терминъ (посредство) между продуктами слѣпого инстиккта и продуктами воли“. Такимъ образомъ указанныя органическія движенія предваряютъ и обусловливаютъ возможность той какъ бы „репродуктивной детерминаціи“, которую можно сравнить со смутнымъ припоминаніемъ неопредѣленныхъ образовъ, хранимыхъ нами непосредственно вслѣдъ за пробужденіемъ [1]). Подъ ихъ вліяніемъ душа начинаетъ, такъ сказать, предвидѣть тѣ движенія, которыхъ она еще не произвела пока, но возможность которыхъ, вслѣдствіе сродства съ собою, вслѣдствіе своей способности произвести ихъ, она уже начинаетъ предчувствовать. Въ организмѣ, въ органическомъ усиліи она находитъ для себя орудіе и вмѣстѣ точку приложенія для обнаруженія своей свободной энергіи. Наличность условія переводитъ нашу свободу изъ состоянія возможности въ актъ и, такимъ образомъ, довершаетъ генезисъ нашего я,—чувство нашего свободнаго причиннаго отношенія къ своимъ актамъ.

Итакъ, если человѣкъ, одинъ во всемъ мірѣ, способенъ знать себя самого, а черезъ себя и другихъ и другіе предметы, то это потому, что онъ свободенъ и, вслѣдствіе своей свободы, можетъ господствовать надъ внѣшними впечатлѣніями, отвлекаться отъ нихъ, относить къ себѣ свои дѣйствія и противополагать, какъ *не—я*, явленія, отъ насъ независимыя, налагаемыя отвнѣ. Но что такое свобода, по Бирану?—Биранъ различаетъ въ

---

[1]) *Gérard*, p. 317.

каждомъ актѣ воли двѣ стороны или два момента, какъ бы два лица, изъ которыхъ одно обращено вовнутрь, на мотивы, на чувственные или интеллектуальные антецеденты воли, другое— вовнѣ, на дѣйствія и слѣдствія этого дѣйствія. Еще недостаточно, чтобы воля сдѣлала выборъ между двумя альтернативами: этотъ выборъ есть лишь начало акта; нужно, чтобы состоялась рѣшимость полная, такъ сказать, безповоротная, которая бы приводила въ дѣйствіе всѣ пружины и переводила рѣшимость изъ возможности въ состояніе активное или актуальное. Заслуга Мэнъ де-Бирана состоитъ въ томъ, что онъ выдвинулъ и поставилъ на видъ именно этотъ средній терминъ, это посредство между рѣшимостью дѣйствовать и самымъ дѣйствіемъ (усиліе), тогда какъ всѣ другіе мыслители до него и даже послѣ него сосредоточивали свое вниманіе лишь на выборѣ воли между альтернативами и актѣ рѣшимости. *Идея свободы для него вполнѣ тожественна съ идеею способности, силы.* Онъ—*абсолютный индетерминистъ*. И это съ его стороны совершенно послѣдовательно и понятно. Въ самомъ дѣлѣ, если точкой отправленія всей его философіи служитъ антитеза между пассивностью и активностью, то онъ естественно долженъ былъ искать существеннаго отличія, характернаго признака этой послѣдней въ ея автономіи, въ ея абсолютной независимости. Истинная активность возможна лишь для существа, которое, будучи абсолютно активнымъ, *производитъ* дѣйствіе, но само *не есть произведеніе* и даже не испытываетъ на себѣ чуждаго дѣйствія, ничего не воспринимаетъ такого, чтобы опредѣляло его роковымъ образомъ,—есть только причина и ни въ какомъ случаѣ не дѣйствіе, дѣйствуетъ только отъ себя и чрезъ себя. Все же, что не есть чистый актъ, что можетъ быть разсматриваемо, какъ продуктъ или дѣйствіе какой-то другой силы, хотя бы лишь продуктъ отдаленный,—все это есть лишь реакція, т. е. въ сущности чистая пассивность. Необходимо, слѣдовательно, признать, что свободное *усиліе* есть актъ абсолютно первоначальный, до котораго въ нашей жизни нѣтъ рѣшительно ничего, кромѣ самаго *сознанія* силы,—этого единственно необходимаго антецедента, безъ котораго свободный актъ упалъ бы на уровень актовъ инстинктивныхъ или рефлектив-

ныхъ т. е. чисто животныхъ. И это справедливо не только о первомъ (по времени) свободномъ усиліи, но и обо всѣхъ остальныхъ: свободная причина, т. е., я выступаетъ изъ состоянія покоя, переходитъ изъ состоянія виртуальнаго (изъ возможности) въ активность исключительно для того, чтобы расторгнуть и прервать естественное и роковое теченіе фактовъ низшей природы,—что̀ какъ агентъ, возвышающійся надъ сферою бытія феноменальнаго, она вполнѣ можетъ сдѣлать. Бирану кажется, что даже прошлое не тяготѣетъ надъ настоящимъ въ жизни нашего я; что каждый новый актъ свободы осуществляется совершенно въ тѣхъ же самыхъ условіяхъ, какъ и первый, т. е., вполнѣ независимо отъ внѣшнихъ и внутреннихъ вліяній. Это понятіе Бирана о свободѣ совершенно противоположно господствовавшему до него понятію о ней Лейбница, который, какъ извѣстно, видѣлъ въ нашей жизни, такъ сказать, одну непрерывную *логическую эволюцію* (настоящее состояніе монады подготовлено прошедшимъ и само въ свою очередь „чревато“ будущимъ). Даже больше. По Бирану, не только на нашу свободу не вліяютъ внѣшніе и внутренніе *мотивы*, но не вліяетъ даже, вопреки общему пониманію, и будущее представленіе *цѣли* дѣйствія. Онъ совершенно исключаетъ изъ акта воли всякую *финальность*, чтобы сдѣлать его актомъ только причинности *дѣйствующей* и, такимъ образомъ, усилить идею я, какъ дѣятеля, вполнѣ свободнаго и безусловно автономнаго: „всякій разъ какъ душа чувствуетъ свою силу и свободу, — говоритъ онъ,—она обнаруживаетъ ее“, т. е., обнаруживаетъ уже по одному тому, что чувствуетъ [1]). Вообще, въ своемъ ученіи о свободѣ Биранъ является рѣшительнымъ въ исторіи мысли, по силѣ и послѣдовательности, защитникомъ теоріи индетерминизма.

Перейдемъ теперь къ частнымъ гносеологическимъ вопросамъ. Стремленіе Мэнъ-де Бирана реформировать теорію знанія и поставить её на болѣе твердую эмпирическую почву проходило чрезъ всю философскую дѣятельность Бирана и заставило его пересмотрѣть всѣ частные гносеологическіе вопросы. Мы ознакомимся здѣсь по крайней мѣрѣ съ его рѣшеніемъ нѣкоторыхъ (важнѣйшихъ) частныхъ гносеологическихъ проблеммъ.

[1]) *Oeuvres inéd*, t. 1er, p. 228.—Ср. у *Gérard*'а, p. 363.

Первый важный вопросъ гносеологіи есть вопросъ о чувственномъ познаніи или, въ терминахъ Бирана, о „зензитивной жизни“. Чтобы оправдать свой основной тезисъ, по которому, какъ мы уже теперь знаемъ, познаніе можетъ осуществиться не иначе, какъ при нашемъ свободномъ усиліи, Бирану, очевидно, необходимо было показать, что активный элементъ участвуетъ и въ чувственномъ познаніи. Но какъ намъ извѣстно по непосредственному опыту, здѣсь онъ очень глубоко скрытъ подъ массою чисто пассивныхъ элементовъ. Какъ вскрыть его? Для отвѣта на этотъ вопросъ Биранъ указываетъ на одинъ, дѣйствительно замѣчательный, случай въ нашемъ познаніи, когда чувственное воспріятіе или интуиція, которая во всѣхъ другихъ случаяхъ скрываетъ отъ наблюденія, какъ бы поглощаетъ активный элементъ познанія,—когда эта интуиція сама всецѣло производится нашею активностью, актомъ нашей воли. Этотъ исключительный и замѣчательный, хотя до Бирана никѣмъ не замѣченный случай, есть такое соединеніе нашихъ органовъ рѣчи и слуха, при которомъ они являются какъ бы однимъ органомъ, однимъ чувствомъ (*я говорю* и вмѣстѣ *слушаю*, что говорю—*самъ* произвожу свое слуховое ощущеніе). Въ самомъ дѣлѣ въ данномъ случаѣ между нашимъ активнымъ участіемъ въ произведеніи звука и его пассивнымъ воспріятіемъ природа установила такое соотвѣтствіе и такую взаимозависимость, которой нигдѣ болѣе не встрѣчается во всей нашей чувственной жизни, ни при какихъ воспріятіяхъ. Органъ рѣчи въ отношеніи къ органу слуха есть какъ бы его отражательный инструментъ, предназначенный природою отражать внѣшніе звуки, служить ихъ внутреннимъ эхо, которое дѣлаетъ слуховое воспріятіе болѣе отчетливымъ и яснымъ. Такимъ образомъ между этими органами существуетъ разомъ и реальное раздѣленіе, которое изолируетъ и обособляетъ другъ отъ друга различныя функціи—моторную (двигательную) и зензитивную, и въ тоже время внутреннее согласіе, которое дѣлаетъ возможнымъ дѣйствіе обѣихъ функцій другъ на друга. Вслѣдствіе этого, когда я выполняю органомъ рѣчи извѣстное, опредѣленное движеніе и когда это движеніе производитъ звукъ, воспринимаемый моимъ ухомъ, то въ этомъ, обыкновенно пас-

сивномъ воспріятіи, я признаю съ совершенною очевидностью *дѣло моей воли,* продуктъ самопроизвольной активности,—„я чувствую себя, говоря словами самого Бирана, причиною моего воспріятія, равно какъ и моего движенія: активность, производящая одинъ феноменъ, отражается и въ другомъ, вслѣдствіе чего я узнаю причину въ дѣйствіи и наоборотъ, дѣйствіе въ причинѣ, сохраняя при томъ ясное чувство (сознаніе) обоихъ терминовъ основнаго причиннаго отношенія“ [1]). Въ этомъ столь тонко подмѣченномъ и мастерски истолкованномъ Бираномъ фактѣ, *активность* нашего чувственнаго познанія выступаетъ съ наглядною очевидностію. При свѣтѣ этого факта Биранъ изслѣдуетъ затѣмъ и всю остальную область чувственнаго познанія, повсюду въ немъ вскрывая присутствіе активныхъ элементовъ, которые, выражаясь его терминомъ, „интеллектуализируютъ“ его пассивный матеріалъ.

Съ той-же точки зрѣнія, т. е., съ точки зрѣнія существенной активности всего нашего познанія, Мэнъ де-Биранъ рѣшаетъ и непосредственно примыкающую къ вопросу о чувственномъ познаніи проблемму,—важнѣйшую въ гносеологіи,—проблемму о реальности внѣшняго міра. Мы уже говорили выше, что по Бирану чувство усилія, составляющее существо нашего я, неразрывно связано съ чувствомъ сопротивленія, которое, въ нашемъ наличномъ эмпирическомъ существованіи, образуетъ какъ бы его другую сторону. Это то чувство сопротивленія, по Бирану, и образуетъ зерно нашей идеи внѣшней реальности. Сопротивленіе мы испытываемъ прежде всего со стороны нашего тѣлеснаго организма,—испытываемъ постоянно и непрерывно, какъ непрерывна и наша связь съ тѣломъ, вслѣдствіе чего, т. е., вслѣдствіе этой непрерывности у насъ и является идея нѣкоторой „внутренней протяженности, которая хотя и не можетъ быть представлена ни въ какомъ образѣ, но которая тѣмъ не менѣе образуетъ базисъ всего нашего познанія о внѣшнихъ предметахъ“ [2]). Это внутреннее протяженіе мало по малу проясняется: мы различаемъ въ немъ части (ор-

---

[1]) *Gérard,* p. 400.
[2]) *Gérard,* p. 403.

ганы тѣла), которыя лежатъ другъ внѣ друга и затѣмъ, опираясь на этотъ опытъ, построеваемъ уже идею всего внѣшняго міра. Въ частности Биранъ различалъ въ чувствѣ сопротивленія три основныхъ элемента: 1) отрицаніе у сопротивляющейся реальности субъективнаго существованія („это—не идея, не духъ"); 2) истолкованіе ея въ смыслѣ *границы* моего я; 3) усвоеніе этой границѣ *сплошной* протяженности, т. е. пространственности. Изъ этихъ элементовъ мы построеваемъ идею или, точнѣе, пространственную схему міра, которая затѣмъ одѣвается посредствомъ нашихъ чувствъ цвѣтами и красками, наполняется звуками.—Въ этой теоріи своей Биранъ примыкаетъ къ идеологу Траси, который, въ свою очередь, примыкаетъ къ Локку и другимъ сенсуалистамъ. Но есть у Бирана одна любопытная своеобразность. Это—его, упомянутая уже нами, теорія *внутренней* протяженности. Биранъ держится того мнѣнія, что свое собственное тѣло мы знаемъ совсѣмъ не такъ, какъ тѣла другихъ людей и другіе предметы. Если бы мы опирались въ знаніи своего тѣла исключительно на свои внѣшнія чувства, то намъ, остроумно замѣчаетъ Биранъ, было бы очень трудно распознать и точно отграничить и описать ту маленькую территорію, которая называется нашимъ тѣломъ. Ребенокъ, напримѣръ, въ такомъ случаѣ долго подвергался бы, быть можетъ, очень опаснымъ для него недоразумѣніямъ. Къ счастію у насъ есть другой способъ узнать свое тѣло. Дѣлая тотъ или другой членъ организма терминомъ для приложенія своего психическаго усилія и находя, что онъ въ нашей власти, намъ повинуется, мы, такъ сказать, исключаемъ его изъ окружающаго насъ матеріальнаго міра, признаемъ своимъ и противополагаемъ всему остальному. Эта внутренняя интимная извѣстность намъ своего тѣла, эта непосредственно извѣстная намъ идея „внутренней протяженности" есть, такъ сказать, ключъ къ познанію протяженности внѣшней, объективной, которая отъ нея глубоко отлична. Сначала эта послѣдняя предносится нашему взору въ формѣ какой то смутной внѣшности; но по мѣрѣ того, какъ дѣятельность нашего чувственнаго познанія, наши воспріятія становятся отчетливѣе, и самая внѣшняя реальность принимаетъ форму отчетливаго, хорошо расчле-

неннаго представленія. Организація внѣшняго міра, т. е., познаніе о внѣшнемъ мірѣ довершается тѣмъ, что, освоившись непосредственно съ своимъ собственнымъ тѣломъ, мы начинаемъ отличать вліянія окружающаго міра на него, какъ нѣчто ему внѣшнее,—какъ міръ въ собственномъ смыслѣ *внѣшній*, т. е., внѣшній тому психофизическому единству, которое называется человѣкомъ.—Таково зерно, обширно и доказательно развитой Бираномъ, теоріи реальности внѣшняго міра [1]).

Наконецъ,—послѣдній важный вопросъ Бирановской гносеологіи,—какъ Мэнъ де-Биранъ смотритъ на *категоріи?* Какъ мы отчасти уже видѣли и какъ можно уже и заранѣе ожидать, на основаніи общихъ началъ философіи Бирана, онъ видитъ источникъ и первотипъ всѣхъ нашихъ категоріальныхъ понятій *въ сознаніи и его свойствахъ*: оно даетъ намъ категоріи единства, тожества, причины, цѣли и т. д. Но здѣсь мы наталкиваемся на важный, самый капитальный во всемъ ученіи о категоріяхъ, вопросъ: чѣмъ обезпечивается за категоріями, которыя по своему происхожденію субъективны, ихъ объективное универсальное значеніе? Въ различныхъ своихъ сочиненіяхъ Биранъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ различно; но главныхъ аргументовъ, которые повторяются повсюду, у него два: 1) усвояя нашимъ категоріальнымъ понятіямъ универсальное значеніе, мы, по Бирану, переносимъ аналогически и индуктивно, т. е., распространяемъ на всѣ предметы и процессы въ универсѣ тѣ понятія, которыя, по свидѣтельству нашего внутренняго опыта, выражаютъ основные факты и отношенія нашей собственной жизни; 2) усвояя категоріямъ всеобщее и необходимое значеніе, мы повинуемся высшей способности нашего духа,—способ-

---

[1]) Отмѣтимъ здѣсь мимоходомъ любопытный фактъ: проникая всю не только послѣ—Бирановскую, но отчасти и предшествующую ему французскую философію, изложенная нами теорія реальности внѣшняго міра до самаго послѣдняго времени почти совсѣмъ неизвѣстна была въ нѣмецкой литературѣ. Только недавно берлинскій профессоръ *Дильтей* изложилъ ее какъ мнимо „новую“ и оригинальную теорію. Любопытно, до чего можетъ доводить иногда въ наукѣ пренебрежительное отношеніе къ исторіи мысли у тѣхъ націй, относительно которыхъ заранѣе ошибочно предположено, что тамъ „не можетъ—де быть ничего добраго“. См. изложеніе теоріи Дильтея въ нашихъ очеркахъ *„Философіи въ современной Германіи“*.

ности *вѣрить*. Первое мнѣніе преобладаетъ въ раннѣйшихъ сочиненіяхъ Бирана, второе—въ позднѣйшихъ и, такимъ образомъ, это послѣднее мы можемъ разсматривать какъ окончательную мысль философа. Къ концу своей философской дѣятельности Биранъ остановился на той мысли, что выше системы знаній, основанныхъ на фактахъ и главнымъ образомъ на фактахъ нашего внутренняго опыта, есть у насъ система универсальныхъ и необходимыхъ вѣрованій, предметомъ которыхъ служитъ объективное и абсолютное существованіе тѣхъ самыхъ реальностей, той дѣйствительности, которую сознаніе намъ открываетъ лишь подъ формами субъективными и относительными. „Все, что мы (фактически) знаемъ,—говоритъ Биранъ,—имѣетъ свой необходимый принципъ и корень въ томъ, чего мы не знаемъ, но что, какъ мы увѣрены, существуетъ въ абсолютномъ порядкѣ бытія". Фактъ, какой бы то ни было, хотя бы то основной фактъ нашего сознанія, даетъ намъ лишь „первое по времени"; но законъ нашего разума „налагаетъ на насъ необходимость восходить къ первому по существу, по смыслу,—къ тому первому дѣятелю, къ той причинѣ, которая предшествуетъ факту, есть его необходимое условіе" (premier générateur—*primus naturae*—qui préexiste au fait, qui en est la condition *et sine qua non* [1]). Это и есть источникъ нашихъ вѣрованій, которыя, давая намъ сравнительно съ нашимъ знаніемъ, нѣкоторый излишекъ, очевидно въ этомъ своемъ показаніи не зависятъ отъ знанія и не могутъ быть изъ него выведены. Ручательство ихъ необходимости и универсальности заключается какъ въ этой ихъ независимости отъ системы знаній, такъ и въ той принудительности, съ которою они являются въ нашемъ духѣ. Говоря точнѣе, *содержаніе* категоріальныхъ понятій дается нашимъ непосредственнымъ внутреннимъ опытомъ, образуется на основаніи природы и свойствъ, составляющаго сущность нашего я, усилія; *формальныя-же* свойства ихъ, т. е., ихъ универсальный и необходимый характеръ (ихъ „объективація и универсализація") служитъ выраженіемъ кореннаго закона нашего *разума*, который (разумъ), поступая такъ, въ свою

[1]) *Gérard*, p. 457.

очередь, повинуется нѣкоторому высшему, болѣе общему, господствующему надъ всѣмъ живущимъ, подлинно универсальному закону жизни,—закону самосохраненія. Какъ каждое существо стремится къ самосохраненію, къ сохраненію и утвержденію своей природы и своихъ свойствъ, такъ и нашъ разумъ стремится къ сохраненію своей природы и своихъ свойствъ, своей жизни, а жизнь для него есть мысль. Поэтому-то онъ и ищетъ повсюду внѣ себя той-же самой умопроницаемой или умопостигаемой сущности, типъ которой носитъ въ себѣ. Въ этомъ глубочайшее основаніе категорій. Законы универсальнаго существованія и универсальныхъ отношеній между вещами какъ бы предобразованы въ аттрибутахъ нашего мыслящаго существа и намъ слѣдуетъ только углубиться въ себя, чтобы вычитать въ основныхъ условіяхъ своего бытія общія условія всей и всякой дѣйствительности. Такимъ путемъ мы не только можемъ уяснить себѣ генезисъ и оправдать значеніе нашихъ *категорій* (напримѣръ причины, субстанціи, тожества), но можемъ открыть систему и другихъ болѣе сложныхъ и производныхъ понятій (руководящихъ идей), каковы понятія порядка, цѣли и т. д. Въ самомъ дѣлѣ, порядокъ, цѣлесообразность, управляющая жизнью духа, связывающая въ одинъ цѣлостный, способный къ постоянному развитію, организмъ всѣ наши внутренніе акты,—не есть ли это наилучшій *первотипъ* того порядка и цѣлесообразности, которыхъ мы постоянно ищемъ въ природѣ?—Такъ и относительно всѣхъ другихъ категоріальныхъ понятій и руководящихъ идей: мы ихъ прежде всего находимъ въ своемъ духѣ и уже на этомъ основаніи сначала смутно предчувствуемъ, а затѣмъ и распознаемъ, находимъ въ природѣ. Такимъ образомъ, необходимость и универсальность категорій, по Бирану, выражаясь его собственнымъ терминомъ, *гиперлогическаго* характера,—основывается на вѣрѣ, внушаемой кореннымъ закономъ нашего *разума*, (но не *разсудка*: разумъ, по Бирану, есть способность *абсолютнаго*, а разсудокъ—*относительнаго*), выражающей его глубочайшее существо. Представители догматической философіи говорили о категоріяхъ: „я вижу, знаю, понимаю“. Биранъ употреблялъ формулу болѣе скромную, но зато

и болѣе рѣшительную: „я не вижу и не знаю, но вѣрю, потому что *не могу не вѣрить*“ [1]).

Спиритуализмъ Мэнъ-де-Бирана.

Биранъ прежде всего психологъ. Но отъ психологіи, въ его постановкѣ этой науки, не только возможенъ, но и необходимъ переходъ къ философіи (метафизикѣ),—настолько необходимъ, что уже самую его психологію можно назвать *первою философіею* [2]). Въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ состоитъ основной тезисъ психологіи Бирана? „Нѣтъ мысли безъ сознанія; нѣтъ сознанія безъ свободной и автономной активности; слѣдовательно, нѣтъ мысли безъ самоутвержденія духа въ его самобытной личной энергіи,—безъ познанія и утвержденія нами нашей *духовной сущности*, которая, какъ мы видѣли выше, состоитъ въ свободномъ *усиліи* и намъ извѣстна въ непосредственномъ, сопровождающемъ всѣ акты нашей психической жизни, *чувствѣ* этого усилія“. А познаніе *сущности* есть познаніе не *феноменальное*, но субстанціальное или *метафизическое* (онтологическое). Такимъ образомъ, психологія, въ постановкѣ Бирана, уже прямо входитъ и вводитъ насъ въ *онтологію*, т. е., въ самую существенную часть метафизики. Къ сожалѣнію, хотя Биранъ намѣтилъ основанія своей метафизики съ совершенною ясностію (спиритуалистическій реализмъ или динамизмъ), высказался даже и по нѣкоторымъ частнымъ вопросамъ (напримѣръ, по вопросу о сущности матеріи, въ рѣшеніи котораго онъ склонялся къ монадологіи) [3]), однако, вполнѣ законченную форму онъ придалъ лишь той части системы, которую, по французской терминологіи, слѣдуетъ назвать *раціональной психологіей*. Здѣсь, какъ мы уже знаемъ, онъ выступаетъ защитникомъ самаго рѣшительнаго спиритуализма. Намъ необходимо теперь, для возможно полнаго и точнаго выясненія идей Бирана, остановить свое вниманіе на его спиритуализмѣ.

Говоря о спиритуализмѣ Бирана, нужно прежде всего отмѣ-

[1]) *Bertrand*, XXVI.

[2]) *Bertrand*, p. XXXII.

[3]) *Oeuvres philosophiques de M. d. Biran* par *Cousin*, vol. IV, pp. 281. 398; vol. III, p. 14. 16. 56.

тить, что его спиритуализмъ не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ спиритуализмомъ стараго типа, который пытался представить душу въ формѣ какой-то невозможной, неподвижной, безсильной и безжизненной субстанціи,—этого инертнаго символа настоящей души. Нѣтъ, по Бирану, душа есть нѣчто совсѣмъ иное. Какъ существенно дѣятельная причина, всегда напряженная энергія, она не замыкается, по Бирану, въ какомъ-то неподвижномъ средоточіи. Ее нельзя знать помимо ея проявленій (потому что это значило-бы знать ее помимо ея дѣятельности, которая есть, однако, самое ея существо), хотя, съ другой стороны, она не отожествляется съ ними, постоянно сознаетъ свое отличіе отъ нихъ,—въ чувствѣ своего причиннаго отношенія къ нимъ, какъ своимъ проявленіямъ или актамъ. Иногда кажется, будто она совершенно теряется въ нихъ, какъбы разсѣевается; но изъ этого разсѣянія, посредствомъ чувства своего единства и тожества, она снова возвращается въ себя и сводитъ въ единство, собираетъ свои разсѣянные лучи. Она, если угодно, дана въ совокупности внутреннихъ фактовъ, но—лишь какъ центръ въ своихъ радіусахъ: неотдѣлимая отъ нихъ, она не скрывается и не исчезаетъ за ними, напротивъ каждое мгновеніе утверждаетъ себя въ нихъ и чрезъ нихъ, какъ причина въ своихъ актахъ.

Этотъ общій тезисъ Бирановскаго спиритуализма частнѣе можетъ быть раскрытъ въ трехъ слѣдующихъ положеніяхъ [1]).

1. Биранъ концентрировалъ жизнь духа въ одномъ, единственномъ и спеціальномъ актѣ—въ актѣ *усилія*, а личность заключилъ въ границы *рефлексіи* т. е. способности нашего я или, что тоже, нашей активности обращаться на саму себя, на свои собственныя проявленія. Этимъ своимъ ученіемъ Биранъ давалъ ясный, положительный и безспорный критерій для отличенія я отъ не я, жизни человѣческой отъ животной. Въ самомъ дѣлѣ, для того, чтобы возвыситься до умственной и нравственной жизни человѣка, животному не достаетъ именно сознательной активности, которая бы служила центромъ для энергіи, еще разсѣянной и погруженной во внѣ, преобразовывала бы

[1]) По Gérard'y, pp. 479—491.

ее, направляла бы къ высшимъ цѣлямъ. Только въ этомъ сознательномъ и свободномъ усиліи заключается, по Бирану, причина, почему человѣкъ не подчиняется фатально, подобно животному, дѣйствію на него внѣшнихъ предметовъ, отвлекается отъ матеріала знанія, который даетъ ему внѣшній опытъ: рефлектируя на себя, сосредоточиваясь на себѣ, какъ на незыблемой точкѣ опоры, человѣкъ становится какъ бы внѣ потока вещей, спокойно и независимо наблюдаетъ ихъ и въ себѣ-же, въ свойствахъ своей активности, находитъ образецъ и правило для ихъ истолкованія [1]).

2. Второе положеніе, которое непосредственно слѣдуетъ изъ перваго: если сущность нашего я есть сознающее себя усиліе, то *принципъ мысли*, равно какъ и всей вообще нашей свободно-сознательной жизни, съ одной стороны, *и принципъ органической жизни*, съ другой, *абсолютно различны*. Этимъ своимъ положеніемъ Биранъ становился во взглядѣ на сущность органической жизни противъ теоріи *анимизма* т. е. противъ теоріи, которая объясняетъ жизнь организма и всѣ процессы въ немъ посредствомъ безсознательной дѣятельности души: „если, говорилъ Биранъ, душѣ усвоять тѣ феномены жизни, въ которыхъ она не сознаетъ и не признаетъ своего участія, тогда почему не усвоять ей также, наприм., движеніе земли и вообще все, что угодно“? [2]).

---

[1]) Критерій для оличенія я отъ не-я, чисто человѣческой жизни отъ животной, поставленъ у Бирана, какъ видимъ, отчетливо и рельефно. Но критика не безъ основанія ставитъ ему въ вину, что онъ не далъ дополнительныхъ указаній, руководствуясь которыми мы могли бы находить свое я тамъ же и въ тѣхъ проявленіяхъ жизни, которыя обнаруживаютъ лишь слабую степень нашей активности и которыя Биранъ разсматривалъ, вопреки общечеловѣческому сознанію, какъ чисто пассивный продуктъ внѣшняго міра (ощущенія, аффекты и пр.). Говоря иначе, Биранъ слишкомъ рѣзко раздѣлилъ, какъ бы разгородилъ въ нашей сплошной, однородной и непрерывной жизни проявленія *чистой активности* и *феномены пассивные*, забывая, что могутъ быть различныя *степени* активности. Этимъ, по выраженію Жерара, Биранъ такъ сказать „*изсушилъ* свое понятіе активности: желая какъ можно лучше очистить ее отъ всѣхъ чуждыхъ ей примѣсей, отрѣзалъ у нея корни, которыми она держится на почвѣ чувственности и всей вообще нашей жизни“ (p. 481).

[2]) Жераръ возражаетъ (и, по нашему мнѣнію, совершенно основательно) и противъ этого тезиса. Во первыхъ, говоритъ онъ, не зная непосредственно объ участіи нашей души въ органическихъ процессахъ, мы можемъ объ этомъ *умо-*

3. Третье положеніе Бирановскаго спиритуализма: вполнѣ понимая и признавая, что наше я можетъ сознавать себя въ своей чистой природѣ не иначе, какъ посредствомъ отличенія себя отъ организма, на который направлена наша психическая активность, *Биранъ естественно смотритъ на организмъ, какъ на необходимое условіе проявленія нашей активности* и не допускаетъ возможности, въ настоящихъ условіяхъ нашего существованія, прямой и непосредственной интуиціи, непосредственнаго усмотрѣнія или воспріятія нами нашей души внѣ и помимо ея отношенія къ тѣлу. Въ данномъ случаѣ Биранъ становится въ оппозицію традиціонному дуализму картезіанцевъ. Вопреки ему онъ подчеркиваетъ фактъ нашего изначальнаго, непосредственно извѣстнаго и непрерывнаго единенія съ тѣломъ. Я узнаю себя какъ дѣятельное начало не иначе, какъ въ своемъ дѣйствіи на организмъ, значитъ,—когда *отличаю себя* отъ него и ясно вижу, что я не онъ. Но, съ другой стороны, я могу знать объ этомъ не иначе, какъ дѣйствуя на организмъ и, слѣдовательно, сознавая *свою связь, единство* съ

заключать, строить гипотезу т. е. знать косвенно. Во вторыхъ, теорія анимизма находитъ поддержку въ очевидной несостоятельности другихъ гипотезъ, направленныхъ, къ объясненію жизненныхъ процессовъ (гипотезы витализма, органицизма). Въ третьихъ, въ пользу анимизма можно, по Жерару, привести и положительное доказательство. Мы можемъ различать и обыкновенно различаемъ степени активности: въ волѣ *отъ насъ* и матеріалъ и форма, и цѣль дѣйствія; въ чувственномъ познаніи отъ насъ только свободная и самодѣятельная *реакція* на внѣшнія впечатлѣнія, наконецъ, въ жизни органической активности еще меньше— она состоитъ здѣсь лишь въ темномъ, едва замѣтномъ усиліи, направленномъ къ централизаціи, подчиненію и косвенному направленію процессовъ жизни. Выражаясь въ терминахъ Аристотеля (конечно исправивъ ихъ смыслъ въ только что указанномъ направленіи т. е понимая его выраженія не въ смыслѣ *отдѣльныхъ сущностей* или *частей души*, а именно въ смыслѣ *формъ* проявленія активности), можно сказать, что „душа *питающая* (nutritive) поглощается душею *чувствующею* (sensitive) и вмѣстѣ съ него теряется въ душѣ *понимающей* (intelligente)“, при чемъ высшая форма дѣятельности души подчиняетъ себѣ и управляетъ низшими. Такое пониманіе отношенія души къ тѣлу, справедливо говоритъ Жераръ, было повидимому не чуждо и самому Бирану, не смотря на его рѣшительный протестъ противъ анимизма. Именно, во первыхъ, Биранъ постоянно говоритъ *о самомъ тѣсномъ единеніи души и тѣла*. Во вторыхъ по его мнѣнію, *сознающее себя я не покрываетъ и не исчерпываетъ всей души* и, слѣдовательно, съ его точки зрѣнія, внѣ ясной сферы сознанія, остается область проявленія без—или досознательныхъ дѣятельностей души (р. р. 483—8).

нимъ. Такимъ образомъ, принимая за точку отправленія въ своихъ размышленіяхъ непосредственное чувство нашего дѣйствія на организмъ, нашей власти надъ нимъ; признавая въ этомъ дѣйствіи условіе нашего сознанія и нашей мысли, Биранъ переставилъ вопросъ, поставленный картезіанцами: вмѣсто того, чтобы истощаться въ безплодныхъ гаданіяхъ о томъ, какъ чуждыя одна другой и по существу противоположныя субстанціи (душа и тѣло) могутъ соединяться и дѣйствовать другъ на друга. онъ беретъ фактъ такъ, какъ онъ данъ въ опытѣ, и находитъ въ немъ постоянную основу психической жизни, почву, на которой она развивается, замѣняя такимъ образомъ абстракцію картезіанцевъ реальностію, но въ тоже время не только не поступаясь принципомъ спиритуализма, но напротивъ устанавливая его, при свѣтѣ фактовъ (именно посредствомъ обнаруженія, по противоположности съ тѣломъ, чисто активной природы нашего духа), гораздо тверже, чѣмъ какъ это дѣлали картезіанцы.

Таковы основныя положенія Бирановскаго спиритуализма. Что касается теперь формъ или ступеней, которыя проходитъ наше сознаніе въ своемъ стремленіи подчинить своей власти жизнь органическую и освободиться отъ нея, то такихъ ступеней Биранъ различаетъ четыре. Эта теорія Бирана очень своеобразна и, говоря о его спиритуализмѣ, мы не можемъ пройти ее молчаніемъ [1]).

1. Первая ступень—*система* фактовъ *аффективная*. Пока еще не началась жизнь сознанія, у насъ существуютъ лишь нѣкоторыя смутныя, неотчетливыя впечатлѣнія и пропорціональныя имъ рефлективныя движенія. Эти впечатлѣнія и движенія воспринимаются и выполняются какъ отдѣльными органами (чувствами), такъ и всѣмъ организмомъ, его общимъ „чувствилищемъ“, но, такъ какъ чувства я или сознанія на этой ступени у насъ еще нѣтъ, то они не локализуются и съ ясностію не различаются: они сливаются то въ одно смутное чувство какого-то безличнаго существованія; то въ общее чувство благополучія или неблагополучія, удовлетворенности или

1) *Oeuvres inédites* par *Naville*, vol. II, p. p. 11—39. 51—2. 76— 80. 87—90.

неудовлетворенности, которое, однако, еще не усвояется нами себѣ, какъ я, и не ставится въ перспективу опредѣленнаго времени, мѣста, причиною отношенія и т. д. Изъ нихъ, изъ этихъ смутныхъ воспріятій и чувствованій или настроеній состоитъ вся наша жизнь въ первые дни, они же и въ позднѣйшее время играютъ въ экономіи нашей жизни весьма важную роль: возрастъ, здоровье или болѣзнь, темпераментъ, климатъ, состояніе погоды, температура и пр.,—все это сказывается именно въ этихъ „аффективныхъ“ фактахъ. Благодаря имъ, одна и таже природа является намъ то веселою и улыбающеюся, то какъ бы покрытою траурнымъ покрываломъ; одни и тѣжи люди то привлекательными, то отталкивающими и несносными. Они, далѣе, заправляютъ всѣми нашими такъ называемыми безотчетными симпатіями и антипатіями. Какъ очевидно это состоянія и настроенія слѣпыя, не управляемыя нашимъ разумомъ и волею,—состоянія *жизни животной*.

2. Когда аффективныя впечатлѣнія сливаются въ одно общее чувство нашего *индивидуальнаго* существованія (хотя пока еще въ формѣ недостаточно отчетливой и опредѣленной), тогда на основѣ этого смутнаго чувства нашей индивидуальности, образуется новая высшая группа фактовъ, которую Биранъ называетъ *системою зензитивною*: наше я участвуетъ въ ней какъ зритель, но еще не какъ *дѣятель*. Тутъ, однако, въ предѣлахъ психологическихъ представленій Бирана, мы наталкиваемся на важное затрудненіе: какимъ образомъ я участвуетъ въ системѣ зензитивныхъ фактовъ, только какъ зритель, когда по Бирану, я сознаетъ себя лишь *подъ условіемъ дѣятельности*, своего проявленія въ формѣ дѣятельнаго усилія?—Слабая степень активности,— отвѣчаетъ Биранъ на поставленный вопросъ,—и на этой ступени у насъ уже есть, хотя она проявляется не въ образованіи ощущеній [1]), но лишь въ ихъ локализаціи, которая, конечно, уже предполагаетъ знаніе нашею душою тѣла, его отдѣльныхъ органовъ, какъ чего то сопротивляющагося нашимъ усиліямъ ихъ двигать. На почвѣ этого впервые пробу-

---

[1]) Это Биранъ отрицаетъ и въ этомъ отрицаніи нашего участія въ образованіи ощущеній одна изъ ошибокъ его психологіи, вскрытыхъ новою наукою.

дившагося сознанія развивается нѣчто въ родѣ „автоматической игры способностей и силъ души“: пробуждается память, вниманіе (пассивное), способность сравненія, воображеніе, автоматическая рефлексія и т. д. Но такъ какъ на этой ступени, какъ сказано, я остается еще въ роли сторонняго, какъ бы пассивнаго наблюдателя и не управляетъ названными психическими процессами, то они представляютъ именно *игру*,—безцѣльную и управляемую причинами случайными. Это—*состояніе переходное* отъ жизни животной къ жизни и дѣятельности собственно человѣческой. Мы живемъ жизнью зензитивной во время сна и въ нѣкоторыхъ патологическихъ состояніяхъ.

3. Когда наше я выступаетъ изъ состоянія сторонняго наблюдателя своихъ процессовъ и, заинтересовавшись ими, начинаетъ группировать и направлять ихъ сообразно со своими цѣлями, обнаруживая при этомъ уже значительную степень своей личной энергіи, тогда появляется въ нашей жизни новая группа фактовъ, которую психологія называетъ воспріятіями (percеptions). Этотъ новый фазисъ въ жизни нашего я Биранъ называетъ *системою перцептивною*. Лишь на этой ступени начинается дѣятельность интеллекта и всѣхъ вообще активныхъ способностей. Я вступаетъ теперь въ свои права и на всѣ факты и психическіе процессы налагаетъ характеръ своей индивидуальности, хотя на этой ступени,—и въ этомъ ея отличіе отъ высшей, — оно все еще въ значительной мѣрѣ подчинено внѣшнимъ предметамъ. Эта ступень характеризуется высокимъ развитіемъ вниманія, которое изолируетъ получаемыя отвнѣ впечатлѣнія, фиксируетъ ихъ и тѣмъ придаетъ имъ возможную степень отчетливости и ясности. Такимъ образомъ зараждается наука. Съ другой стороны, подъ вліяніемъ постоянной внимательности къ своимъ желаніямъ, стремленіямъ и проч., теперь залагается прочное основаніе и нравственности.

4. Наконецъ, выше системы перцептивной стоитъ *система рефлективная*,—группа фактовъ и состояній, въ которыхъ наша активность проявляется въ наивысшей степени. Это тѣ факты, въ которыхъ наше я является единственнымъ иниціаторомъ и виновникомъ (причиною) внутреннихъ фактовъ, даже въ томъ случаѣ, когда они относятся ко внѣшнимъ предметамъ.

На этой ступени я уже самымъ рѣшительнымъ образомъ отличаетъ себя отъ всѣхъ своихъ состояній, какъ производящую ихъ причину, единую и тожественную, среди ихъ множественности и безконечнаго разнообразія. Это факты апперцепціи, неразрывно связанные съ *рефлексіею* (по знаменитой формулѣ Лейбница: *apperceptio est perceptio cum reflexione conjuncta)*, почему эта ступень въ развитіи сознанія и называется у Бирана системою *рефлективною*. Какъ на третьей ступени главною, специфическою силою служитъ вниманіе, такъ на этой—рефлексія. „Рефлексіею же, говоритъ Биранъ,—я называю ту способность, которою умъ воспринимаетъ, въ группѣ ощущеній или въ сочитаніи какихъ нибудь феноменовъ, общія отношенія всѣхъ элементовъ къ основному единству, какъ напримѣръ, многихъ модусовъ или формъ сопротивленія къ одному сопротивляющемуся предмету; многихъ и различныхъ дѣйствій—къ одной причинѣ; различныхъ модификацій или психическихъ состояній—къ одному и тому-же я“ [1]) и т. д. Источникомъ и принципомъ рефлексіи служитъ свободное усиліе воли и она выступаетъ тѣмъ отчетливѣе, чѣмъ чище сознается нами активное существо нашей природы. Достигая развитія, рефлексія является условіемъ мышленія, абстракціи, раціональной интуиціи, т. е., той непосредственной апперцепціи, которая прямо уловляетъ въ идеяхъ ихъ простыя логическія отношенія (каковы отношенія причины къ дѣйствію, модуса къ субстанціи, единства, тожества и т. д.). Можно сказать, что, по Бирану, она есть ключъ человѣческаго разума и только чрезъ нее открывается глубокая пропасть между животнымъ и человѣкомъ. На этой ступени человѣкъ сознаетъ себя, какъ отвѣтственную личность, призванную для жизни высшей, сравнительно съ жизнью природы. Въ немъ пробуждается жизнь духа и онъ открываетъ въ себѣ потребности и задатки для религіознаго общенія съ Божествомъ.

Само собою понятно, что въ нашей обыденной жизни факты перечисленныхъ системъ (аффективной, зензитивной, перцептивной и рефлективной) перемѣшиваются, образуя пеструю амальгаму. Но общая тенденція и основной тонъ нашей жизни на-

---

[1]) Oeuvres inédites, vol. II. p. 225.

лагается высшею системою. Такимъ образомъ, высшая ступень жизни есть жизнь религіозная. Выясненіемъ основныхъ идей религіозной философіи Бирана мы и закончимъ свой этюдъ о немъ.

Философія религіи Мэнъ де-Бирана.

Какъ натура цѣльная, послѣдовательная и искренняя, Мэнъ де-Биранъ перешелъ къ занятію религіозно-философскими вопросами не по какимъ нибудь внѣшнимъ мотивамъ, напримѣръ, не по требованію заранѣе составленнаго плана системы („системы", въ узко формальномъ смыслѣ слова, его философія не представляетъ и къ ней Биранъ вовсе не стремился), а просто потому, что къ этому привели его собственныя размышленія,—логика добытыхъ и установленныхъ уже идей, а съ другой стороны, опыты и наблюденія надъ собственною жизнью. Итакъ философія религіи у Мэнъ де-Бирана опирается на два порядка основаній: 1) на основанія *спекулятивныя* и 2) основанія *практическія или этико-психологическія.*

1. Связь философіи религіи Бирана съ идеями его спекулятивной философіи хорошо выясняетъ Эрнестъ Навиль въ своемъ обширномъ и превосходномъ *Введеніи* ко второй серіи сочиненій нашего философа Мы позволимъ себѣ здѣсь воспользоваться его разъясненіемъ.

„Биранъ призналъ [1]) въ человѣческомъ духѣ, кромѣ познавательныхъ способностей, еще высшую способность, *способность абсолютнаго* (онъ называлъ ее также *разумомъ* или *принципомъ вѣры*), которая ставитъ насъ въ отношеніе къ универсальному и необходимому. Этотъ принципъ вноситъ въ нашу жизнь (въ наше познаніе прежде всего) принципъ новый,—систему идей, противоположную относительному характеру экспериментальнаго знанія. Спросятъ-ли о правахъ этой способности,—объ основаніяхъ признавать ее? Она носитъ свое оправданіе въ себѣ самой и при томъ такое же самое, какъ и опытъ. Достовѣрность универсальныхъ и необходимыхъ идей настоятельно заявляетъ о себѣ и мы не свободны ее отрицать или оспаривать,

[1]) Для обоснованія необходимости и универсальности категорій: мы это видѣли выше, когда говорили о категоріяхъ.

точно также, какъ мы не можемъ сомнѣваться въ тѣхъ явленіяхъ, о которыхъ намъ говоритъ опытъ. Какъ удостовѣриться, что наше познаніе отвѣчаетъ реальности? „По абсолютной необходимости, --отвѣчаетъ Биранъ,—по необходимости вѣрить въ нее".

„Это не заставляетъ, конечно, Бирана отказываться отъ своихъ первоначальныхъ идей, но онѣ преобразовываются теперь подъ дѣйствіемъ этой, такъ сказать, новооткрытой способности абсолютнаго. Предъ философомъ теперь ясно выступила идея логической необходимости, въ ея противоположности со сферою свободы. Актъ не есть еще идея и усиліе само по себѣ еще не создаетъ понятій и законовъ мысли, точно также, какъ еще не достаточно открыть глаза, чтобы создать около себя свѣтъ: „открыть очи ума, направить ихъ въ сторону, откуда идетъ свѣтъ, сосредоточить на предметѣ — вотъ все, что въ нашей власти, вотъ въ чемъ состоитъ въ познаніи наша свобода".

„Послѣ и на основаніи преобразованія своихъ первоначальныхъ взглядовъ, для Бирана уяснилась необходимость различать два порядка въ составѣ нашихъ идей: порядокъ познанія или опыта (эти два термина для Бирана синонимы) и порядокъ вѣры, изъ которыхъ каждый имѣетъ свои особенные законы. Чтобы познавать, необходимо дѣйствовать: вотъ основное положеніе его психологіи, такъ что, съ точки зрѣнія *познанія*, актъ воли дѣйствительно является фактомъ основнымъ и первичнымъ. Но, чтобы дѣйствовать, необходимо сначала просто быть, существовать: вотъ необходимое требованіе *вѣры*, такъ что, если актъ является первоначальнымъ фактомъ въ отношеніи къ знанію, то бытіе является основнымъ фактомъ съ точки зрѣнія вѣры (ибо существо необходимо должно сначала быть, а потомъ уже дѣйствовать): „то что мы знаемъ, имѣетъ свое основаніе въ томъ, чего мы не знаемъ, но что, какъ мы вѣруемъ, существуетъ". Съ другой стороны, личность не можетъ войти въ обладаніе собою иначе, какъ сознавъ себя существомъ *ограниченнымъ*, противоположнымъ существу неограниченному, которое, такимъ образомъ, и является первичнымъ фактомъ для вѣры. „Безконечное и вѣчное дано для нашей души, какъ она сама дана самой себѣ. Вмѣстѣ съ воспріятіемъ личности т. е. съ первичнымъ фактомъ сознанія у насъ является

идея опредѣленнаго, конечнаго, а оно можетъ быть понято или представлено лишь какъ ограниченіе безконечнаго".

„Однимъ словомъ, въ силу необходимости, съ какою наше мышленіе во все феноменальное влагаетъ *абсолютное, познаніе не можетъ состояться иначе, какъ при содѣйствіи вѣры,* которая присутствуетъ въ знаніи непосредственно и нераздѣльно" [1]).

2. Итакъ, Биранъ пришелъ къ вѣрѣ прежде всего по мотивамъ спекулятивнымъ Но эта вѣра, *вѣра метафизическая или спекулятивная*, открыла философу лишь метафизическіе предикаты Божества, уяснила это понятіе лишь со стороны формы. Между тѣмъ въ его душѣ, рядомъ съ этою, теоретическою работою мысли, совершался другой, болѣе глубокій и жизненный процессъ,—процессъ выясненія нравственныхъ предикатовъ Божества, уясненіе идеи о немъ со стороны содержанія: идея Божества росла и крѣпла въ немъ, проявлялась и становилась конкретнѣе и жизненнѣе подъ вліяніемъ его личныхъ нравстенно-психологическихъ опытовъ. Подвижный темпераментъ Бирана заставлялъ его живо чувствовать потребность въ какой-нибудь незыблемой точкѣ опоры, искать твердаго базиса жизни, надежнаго условія счастья. Политическія движенія его времени показывали ему наглядно и осязательно измѣнчивость и непостоянство всего подлуннаго. Онъ понялъ, что, среди этого всеобщаго потока и непостоянства, душа должна утверждаться на чемъ нибудь вѣчномъ и неизмѣнномъ, чтобы, такъ сказать, не потерять саму себя во всеобщемъ потокѣ измѣненія и не утратить своей сущности. Къ этому присоединилось еще чтеніе Библіи и назидательной литературы [2]), которое довершило переворотъ въ его душѣ, показавъ несоотвѣтствіе земныхъ идеаловъ нравственности съ идеаломъ, начертаннымъ въ Словѣ Божіемъ. Безсиліе воли выполнить этотъ идеалъ пробудило жажду помощи свыше (благодати). Въ этой психологической и моральной эволюціи Мэнъ-де-Бирана *Ростанъ* въ своей, посвященной спеціально занимающему насъ вопросу монографіи [3]), различаетъ четыре момента или фазиса.

---

[1]) *Introduction générale,* p.p. CXXIII—VI, passim.

[2]) *L'imitations de Iesus Christ, Oeuvres spirituelles* de Fénelon и др.

[3]) *Rostan:* la religion de Maine de Biran, p. 42—3.

„Въ началѣ своей философской карьеры Мэнъ де-Бираномъ владѣло желаніе имѣть *пріятное* чувство существованія и онъ пассивно ожидалъ осуществленія этого желанія отъ внѣшнихъ обстоятельствъ или отъ *фатума организма* (это точка зрѣнія *идонизма* г.г. 1794—1814). Обманутый и разочарованный, онъ сталъ искать затѣмъ удовлетворенія своей потребности полной и счастливой жизни въ умственной дѣятельности; но умственная дѣятельность такъ-же оказалась не способною удовлетворить ожиданіямъ, которыя онъ возлагалъ на нее (это точка зрѣнія *стоицизма* гг. 1815—8). Разочарованный и обманутый во второй разъ, онъ обращается къ тайнымъ наукамъ, чтобы въ нихъ найти реализацію условій жизни, которыя бы дали ему счастіе (точка зрѣнія *фаталистическаго мистицизма* [1])

[1]) *Дневникъ* Бирана открываетъ намъ нѣсколько мрачныхъ, но вмѣстѣ и поучительныхъ, страницъ изъ исторіи его внутренней жизни, которыя показываютъ, въ какія ошибки способенъ впадать, какимъ, такъ сказать, искушеніямъ можетъ подвергаться даже великій умъ, когда въ борьбѣ съ плотью и съ жизненными влеченіями своей природы полагается только на себя и на свои силы. Мы узнаемъ изъ *Дневника*, что, при всей ясности и при всемъ реализмѣ своего ума. Биранъ одно время своей жизни былъ рѣшительнымъ мистикомъ-фаталистомъ Подъ 1816 г. онъ отмѣчаетъ, что въ извѣстныя времена года (весною преимущественно) онъ испытываетъ какое-то необыкновенное состояніе, —„когда для философской рефлексіи не нужно бываетъ ни усилія воли, ни вниманія: внутренній свѣтъ развивается тогда самъ собою, безъ всякаго участія съ нашей стороны, и внезапно озаряетъ душу, умъ и сердце...; тогда кажется, будто наша матеріальная организація, которая дотолѣ служила препятствіемъ для погруженія во внутреннее созерцаніе, перестаетъ обнаруживать это сопротивленіе и умъ безпрепятственно начинаетъ воспринимать свѣтъ“. Доискиваясь причины этихъ и подобныхъ состояній, Биранъ спрашиваетъ между прочимъ себя, ужъ не производитъ ли ихъ какое-нибудь незримое и таинственное существо,—напримѣръ „*душа супруги*“, которую онъ потерялъ и которая теперь, можетъ быть, вліяетъ на расположеніе его духа и направляетъ ко благу всѣ его внутреннія состоянія“? Можетъ быть,—спрашивалъ онъ себя далѣе,—въ нихъ проявляется *фатумъ* органической жизни, которая совершается помимо нашей воли и участія? Или тутъ дѣйствіе благодати?... Онъ успокаивается, *послѣ долихъ колебаній*, на этой послѣдней мысли. Но есть нѣчто, такъ сказать, патологическое въ его первоначальномъ пониманіи благодати: онъ понимаетъ ее, какъ что-то механическое, какъ какое-то капризное и совершенно фаталистическое вмѣшательство въ нашу жизнь высшей силы. „*Фатумъ* организма“ онъ замѣнилъ, такимъ образомъ, „*фатумомъ благодати*“. Только, позднѣе, когда онъ поставилъ понятіе о благодати въ связь съ нравственною идеею, съ одной стороны, и съ нашими свободными личными усиліями, съ нашимъ собственнымъ молитвеннымъ стремленіемъ къ Богу, съ другой,—онъ возвысился отъ этого „магизма“ къ вѣрѣ христіанина въ благодатную помощь свыше. Такимъ образомъ, онъ окупилъ истину цѣною долгихъ колебаній и небезопасныхъ для внутренней жизни заблужденій (см. у Rostan'a p. 29—34).

(г.г. 1819—1820). Тогда въ его сознаніи возникаетъ элементъ новый, — идея долга, которой дотолѣ онъ еще не подчинялъ всей своей жизни. Сознаніе высоты нравственнаго закона открываетъ ему его собственную неспособность выполнить его и ставитъ его лицемъ къ лицу съ его прошлою жизнью, эгоистическое пользованіе которою наполнило его печалью и скукой. Эта неспособность выполнить собственными силами нравственный законъ кажется ему теперь, съ одной стороны, результатомъ его прошлыхъ заблужденій и ошибокъ, а съ другой—продуктомъ общаго закона, которому подчинены всѣ люди. Такимъ образомъ, первый шагъ, который ему нужно было теперь сдѣлать по пути нравственнаго прогресса, это—освободиться отъ дѣйствія этого общаго закона и затѣмъ найти въ чемъ-нибудь поддержку. которая бы освобождала отъ непрестаннаго страха впасть въ заблужденіе или совершить непоправимое паденіе. Божественная благодать, которую знаютъ христіане, отвѣчаетъ всѣмъ этимъ требованіямъ, всѣмъ потребностямъ, которыя испытываетъ человѣкъ въ такомъ тревожномъ положеніи (точка зрѣнія христіанскаго мистицизма, г. 1821—4). Эти-то психологическіе и нравственные опыты и привели Менъ де-Бирана къ Богу и къ занятію религіозною философіею.

Итакъ, Мэнъ де-Бирана приводили къ философіи религіи разомъ и мотивы спекулятивные и мотивы жизненно-практическіе. „Онъ находилъ Бога,—говоритъ Навиль,—не только на вершинѣ нашего ума,—въ тѣхъ универсальныхъ и необходимыхъ идеяхъ, которыя открываютъ мысли существо абсолютное,—но и въ неизслѣдимыхъ глубинахъ души,—въ томъ утаенномъ и уединенномъ мѣстѣ, въ которомъ Онъ одинъ можетъ вселиться и обитать. Существо безконечное является повсюду просвѣтленному взору, который можетъ его созерцать, и изученіе души съ ея тайнами болѣе, чѣмъ созерцаніе чудесъ природы, заставляетъ повторять вслѣдъ за псалмопѣвцемъ: *камо пойду отъ духа Твоего и отъ лица твоего камо бѣжу?* [1])

Глубоко прочувствовавъ жизненно-практическую потребность въ Богѣ и отчетливо сознавъ спекулятивную необходимость

---

[1]) *Introd. générale*, p. CLXXI.

идеи Божества, какъ необходимаго основанія всего нашего знанія, Биранъ устремилъ теперь все свое вниманіе въ эту сторону и, хотя не успѣлъ сдѣлать въ данномъ направленіи многаго, однако съ обычною своею глубиною и оригинальностію намѣтилъ нѣсколько идей, которыя остались не безъ вліянія на послѣдующую философскую мысль Франціи. Мы отмѣтимъ здѣсь, для ознакомленія съ философіею религіи Бирана лишь два пункта, наиболѣе важныхъ: 1) его ученіе о методѣ изслѣдованія религіозныхъ вопросовъ [1]) и 2) его взглядъ на постановку вопроса о доказательствахъ бытія Божія.

1. Религію нельзя изучать, по Бирану, съ помощію тѣхъ пріемовъ, которыми руководствуются науки естественныя и абстрактныя. Религія есть фактъ сложный, въ которомъ сливаются въ живое единство и идеи, и чувствованія, и акты. Логическій анализъ приложимъ только къ идеямъ и теоретическимъ положеніямъ, религія состоитъ не изъ однѣхъ доктринъ. Чувственное наблюденіе простирается только на внѣшнія проявленія религіознаго чувства, на религіозные акты и, опираясь на него только, мы можемъ иногда входить въ заблужденіе: ибо сколько въ ряду этихъ проявленій лицемѣрныхъ, подражательныхъ, преувеличенныхъ или ослабленныхъ подъ вліяніемъ окружающей среды, по матеріальнымъ разсчетамъ и соображеніямъ! и т. д. Но даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда внѣшнія проявленія служатъ вѣрнымъ выраженіемъ дѣйствительныхъ внутреннихъ религіозныхъ процессовъ, этихъ послѣднихъ нельзя узнать путемъ *умозаключенія*,—они могутъ быть познаны только внутренно, субъективно, посредствомъ внутренняго переживанія, путемъ непосредственнаго пріобщенія къ религіозной жизни. Если бы даже мы воспользовались разомъ всѣми рессурсами воображенія, чувственности и разума, то и тогда не могли бы получить живой и непосредственно достовѣрной интуиціи религіознаго факта. Но какъ-же въ такомъ случаѣ быть? Какимъ путемъ уразумѣть внутренній смыслъ религіозной жизни,—подняться къ постиженію религіозной истины?

Акты,—разсуждаетъ Биранъ,—имѣютъ цѣлью реализировать

---

[1]) Ио *Rostan'y*, p. p. 96—103.

содержаніе религіозныхъ идей; а это содержаніе въ свою очередь, есть не что иное, какъ переводъ на языкъ мысли религіознаго чувства [1]). Такимъ образомъ, религіозное *чувство* есть, такъ сказать, ключъ къ истолкованію значенія религіозныхъ актовъ и цѣнности религіозныхъ идей. Отсюда видно, что не всѣ способны къ плодотворному занятію религіозными вопросами,—и всего менѣе способны къ нему тѣ надменные и притязательные философы, которые все хотятъ понять своимъ умомъ. Одной безпристрастности въ сужденіи, о которой обыкновенно такъ много хлопочутъ, еще далеко не достаточно: ибо, если наблюденію не достаетъ матеріала, фактовъ, или наблюдателю—соотвѣтствующаго чувства, тогда къ чему послужитъ тонкость анализа,—формально-логическая правильность мышленія и осторожность и безпристрастіе въ сужденіи? „Чтобы уразумѣть то, что возводитъ насъ къ жизни высшей, необходимо.—говоритъ нашъ философъ,—не ограничиваясь пустыми спекуляціями, *жить и дѣйствовать согласно съ требованіями добра и добродѣтели:* первое условіе науки и умственной дѣятельности—поведеніе мудрое, добродѣтельное, опредѣляемое правильнымъ отношеніемъ къ Богу, ближнимъ и себѣ". Чтобы постигать религіозныя истины, нужно быть благочестивымъ.

Но,— скажутъ,—теперь получился кругъ: чтобы понимать религіозныя и нравственныя истины, нужно быть благочести-

---

[1]) Недостаточность ума и необходимость въ дѣлѣ богопознанія участія сердца Биранъ въ одномъ мѣстѣ своихъ сочиненій изображаетъ слѣдующимъ картиннымъ образомъ. „Когда нашъ слабый умъ хочетъ подняться къ первопричинѣ бытія и какъ бы заключить Божество въ свою идею, онъ безсильно ниспадаетъ снова на самого себя, пораженный ужасомъ,—какъ бы головокруженіемъ, подобнымъ тому, какое мы испытываемъ на краю глубокой пропасти. *Богъ можетъ открыться въ нашемъ духѣ не иначе, какъ чрезъ сердце и чувство,* которое есть посредникъ между человѣческою мыслію и безконечнымъ абсолютнымъ, служащимъ его объектомъ. Чувство-же ощущаетъ Бога, познаетъ его прежде всего въ тѣхъ аттрибутахъ, которые стоятъ въ отношеніи къ нашему личному счастію". (*Nouveaux essais d'anthropologie,* см. у *Rostan'a* p. 52). Именно, чувство Божества сказывается, по Бирану, какъ чувство радости и внутренней удовлетворенности,—„покоя души" (*Nouveaux essais* p. 535—6 см. у *Rostan'a* p. 76), что въ свою очередь, производитъ въ насъ какъ бы, „*поляризацію нашихъ желаній и мыслей*" и, отдѣляя въ насъ духовно-сверхчувственный элементъ отъ чувственнаго, какъ бы выводитъ насъ изъ оболочки тѣла и возвышаетъ въ другую болѣе чистую, сферу (*Pensées,* p. p. 293. 296, 322 и др. см. у *Rostan'a* p. p. 27—8).

вымъ и нравственнымъ, а чтобы быть таковымъ, нужно уже обладать религіозными и нравственными идеями. Кругъ, правда; но — лишь съ формально-логической, а никакъ не съ жизненно-практической точки зрѣнія. По Бирану, нѣтъ и быть не можетъ психологическаго и логическаго процесса, который приводилъ бы насъ къ нравственной и религіозной истинѣ, *не отправляясь отъ извѣстной уже истины*. Кто находился бы въ абсолютномъ духовномъ мракѣ, тотъ не могъ бы выйти изъ него актомъ одной своей воли или одного логическаго размышленія. Къ счастію, такого состоянія абсолютнаго мрака не бываетъ: у человѣка всегда остается проблескъ свѣта, которымъ, является для него традиція (среда) и особенно—свидѣтельство о себѣ въ нашей душѣ самого Бога. Въ этомъ и только въ этомъ, въ этой изначальной извѣстности намъ Бога, заключается условіе возможности раціональнаго богопознанія. Религіозная мысль, степень ея силы и глубины, стоитъ въ прямомъ отношеніи къ высотѣ религіозной жизни. Между процессомъ мысли и процессомъ жизни въ данномъ отношеніи полный параллелизмъ.

Такова сущность взгляда Бирана на методъ разработки философіи религіи. Онъ, конечно, не былъ новостью въ исторіи мысли и особенно христіанской [2]). Но со стороны Бирана было громадной заслугой, что онъ напомнилъ и выставилъ съ своею обычною рельефностію идею *нравственнаго метода* и указалъ на специфическую природу *нравственной достовѣрности*, въ ея отличіи отъ внѣшне-эмпирической раціональной, именно тогда, когда во Франціи господствовалъ, съ одной стороны, грубый эмпиризмъ, а съ другой холодный раціонализмъ. Вмѣстѣ съ Мальбраншемъ и Паскалемъ, Биранъ и въ этомъ отношеніи явился возбудителемъ и вдохновителемъ позднѣйшей мысли [1]).

2 Другой важный пунктъ въ религіозно-философскихъ воззрѣніяхъ Бирана есть, какъ мы сказали, его перестановка вопроса о доказательствахъ бытія Божія. Точкой отправленія для него въ данномъ случаѣ служитъ критика Декарта. Въ сущ-

---

[1]) Ср. Евангг. отъ *Іоанна*, III, 20—1; VII, 17.

[2]) Подъ его вліяніемъ написана извѣстная книга *Олэ-Ляпрюна* (Ollé-Laprune): *de la certitude morale*.

ности она сводится у него, какъ и у Канта, къ выясненію того, что мы не можемъ перейти отъ сущности къ существованію, отъ идеи къ реальности, отъ логики къ онтологіи. отъ имманентнаго къ трансцедентному. Опредѣленіе Бога,—разсуждаетъ Биранъ,—полагаетъ существо чисто идеальное: какъ доказать, что его существованіе должно быть утверждаемо въ качествѣ одного изъ Его предикатовъ или совершенствъ? Какъ перейти отъ положенія существа *чисто идеальнаго* къ признанію существа безусловно *реальнаго?* Въ указаніи этой трудности Биранъ поступаетъ даже рѣшительнѣе, чѣмъ Кантъ, судитъ суровѣе и строже объ онтологическомъ доказательствѣ,—этомъ подлинномъ нервѣ всѣхъ другихъ доказательствъ. Кантъ называлъ это доказательство „паралогизмомъ", а Биранъ называетъ его „настоящимъ софизмомъ".

Изъ несостоятельности Декартовскаго онтологическаго доказательства Биранъ выводитъ, что проблемму нужно переставить и именно въ томъ смыслѣ, чтобы въ доказательствѣ былъ переходъ не отъ идеи къ дѣйствительности, не отъ сущности къ существованію, но *отъ существованія къ существованію, отъ факта къ факту.* Биранъ разъясняетъ возможность такого перехода простымъ сравненіемъ. Астрономъ, какъ и простой человѣкъ, видитъ солнце своимъ чувственнымъ глазомъ,— какъ свѣтлый кругъ, приблизительно съ футъ въ діаметрѣ, на голубомъ сводѣ неба, но отъ этого воспріятія, посредствомъ законнаго, логически вполнѣ правильнаго пріема мысли, онъ переходитъ къ солнцу астрономическому т. е. къ истинно и дѣйствительно существующему солнцу. Если бы у насъ не было чувственнаго воспріятія солнца, то гипотеза о солнцѣ астрономическомъ была бы совершенно произвольною: переходъ отъ идеи къ дѣйствительному существованію былъ бы тогда метафизическимъ (въ дурномъ смыслѣ этого слова), но не научнымъ: при наличности же чувственнаго воспріятія указанный переходъ является совершенно научнымъ. Но совершенно подобнымъ же образомъ,—думаетъ Биранъ,—можетъ быть построено и доказательство бытія Божія (онтологическое): у насъ есть воспріятіе, непосредственная интуиція нашего собственнаго я, которая позволяетъ столь-же законно, какъ и въ толь-

ко что приведенномъ случаѣ, перейти отъ бытія относительнаго и случайнаго къ бытію безусловному и необходимому (абсолютному),—отъ феномена къ ноумену. Психологія есть такимъ образомъ мостъ, который Биранъ перебрасываетъ черезъ пропасть, отдѣляющую насъ отъ Бога. Опираясь на нее, мы перейдемъ въ онтологическомъ доказательствѣ не отъ идеи къ факту, но отъ *реальности* преходящей и случайной къ *реальности* необходимой и неизмѣнной. Подъ вліяніемъ благочестиваго размышленія, понятіе о Богѣ можетъ выступить въ нашемъ сознаніи рельефнѣе самой интуиціи или воспріятія нашего собственнаго существа; реальность эфемерная можетъ, такъ сказать, потускнѣть и поблекнуть сравнительно съ реальностію ноуменальной, преходящимъ проявленіемъ или тѣнью которой она служитъ,—подобно тому, какъ для астронома солнце, такъ сказать, феноменальное, чувственно воспринимаемое тускнѣетъ и теряетъ свою силу сравнительно съ солнцемъ ноуменальнымъ, истиннымъ основаніемъ и причиною нашей чувственной интуиціи. Такимъ образомъ, отношенія между реальностями Божественною и человѣческою перестанавливаются, такъ что, и съ точки зрѣнія Бирана, не смотря на весь реализмъ его философіи, можно сказать также, какъ говорилъ Мальбраншъ (хотя, конечно, въ другомъ смыслѣ), что мы „все и самихъ себя видимъ въ Богѣ“ [1].

Итакъ, если онтологическое доказательство переставить и переработать въ только что указанномъ смыслѣ, то ему, а вслѣдъ за нимъ и всѣмъ другимъ (которыя такъ или иначе съ нимъ связаны), можно, по Бирану, снова возвратить все научное значеніе. Этого взгляда, по нашему мнѣнію, нельзя не признать справедливымъ.

Кромѣ отмѣченныхъ нами пунктовъ (методъ философіи религіи и перестановка вопроса о доказательствахъ бытія Божія) въ сочиненіяхъ Бирана затронуто много другихъ вопросовъ какъ обще-религіозной, такъ и спеціально-христіанской философіи и психологіи (о паденіи, благодати, духовной жизни и т. д.). Свои идеи по этимъ вопросамъ онъ свелъ къ единству въ спеціальномъ сочиненіи: *Новые опыты антропологіи*. Въ немъ онъ

[1] *Bertrand*, p.p. XVI—XIX.

группируетъ всѣ факты нашей жизни по тремъ системамъ (вмѣсто прежнихъ четырехъ), — различаетъ (съ религіозной точки зрѣнія) „три жизни“: *жизнь животную* („первую жизнь“), *человѣческую*—жизнь воли и интеллекта („вторая жизнь“) и *духовную* („третья жизнь“). Совпаденіе этого дѣленія съ библейскимъ взглядомъ на человѣка (человѣкъ *тѣльсный*, *душевный* и *духовный*), съ одной стороны, и съ данными эмпирической психологіи (которая, какъ извѣстно, различаетъ теперь въ жизни человѣка систему фактовъ *безсознательно-психическихъ*, *сознательно-психическихъ* и такъ сказать *психо-пневматическихъ* или просто *пневматическихъ*, духовныхъ), — съ другой, придаетъ идеямъ, изложеннымъ въ его послѣднемъ трудѣ, особенный вѣсъ и значеніе. Къ сожалѣнію Биранъ не выполнилъ его, какъ предполагалъ, и не успѣлъ придать ему законченной формы, хотя сущность своихъ взглядовъ изложилъ совершенно ясно и достаточно аргументировалъ ихъ.

Критика всегда выставляла противъ Бирана одно главное возраженіе: указавъ въ волѣ, со всею своею силою, самостоятельное и автономное существо нашего я, самую волю онъ понялъ лишь въ ея *психологической* природѣ (какъ *усиліе*), но не въ ея *логическихъ* и *этическихъ* опредѣленіяхъ. И, конечно, это важный недостатокъ философіи Бирана (къ концу его философской дѣятельности, впрочемъ, нѣсколько сглаженный,—какъ мы это отчасти видѣли). Исправить этотъ недостатокъ, равно какъ восполнить пробѣлы въ философіи Бирана т. е. разработать съ той же точки зрѣнія недостающія у него части системы: *метафизику* (главнымъ образомъ, *онтологію* и *космологію*), *этику* и пр. и было задачей его продолжателей, комментаторовъ и популяризаторовъ и прежде всего—знаменитаго *Кузена*.

2. *Викторъ Кузенъ* [1]).

Рѣдко можно встрѣтить въ одномъ человѣкѣ соединеніе такихъ разнообразныхъ дарованій, какія совмѣщалъ въ себѣ В.

[1]) В. Кузенъ—сынъ ювелира или часовщика (род. 28 ноябр. 1792 г.); учился въ лицеѣ Карла Великаго, потомъ въ *Нормальной школѣ*, гдѣ, по окончаніи курса (въ 1813 г.), оставленъ въ званіи репетитора по древнимъ языкамъ и руководителя

Кузенъ. Многосторонній ученый, недюжинный мыслитель, литераторъ, блестящій профессоръ, администраторъ,—Кузенъ являлся великимъ возбудителемъ мысли и имѣлъ огромное вліяніе не только въ своемъ отечествѣ, но далеко и за его предѣлами. На тѣхъ, кто знакомился съ нимъ и сближался, онъ производилъ неотразимое впечатлѣніе, которое оставалось на всю жизнь, какъ могучій стимулъ къ дѣятельности, къ служенію добру и истинѣ. Онъ поражалъ сколько своими внутренними свойствами, столько-же и своею величавою, выразительною внѣшностію. „Это была,—такъ характеризуетъ его одинъ изъ учениковъ,—натура огненная, какъ по тѣлу, такъ и душѣ. Его физическая энергія была лишь символомъ и выраженіемъ энергіи внутренней,—души вѣчно подвижной, которую пылкое воображеніе безпрестанно увлекало къ предметамъ самымъ разнообразнымъ, но которая къ этой чрезвычайной подвижности присоединяла

студентовъ въ ихъ философскихъ штудіяхъ (maître de conférences). Въ 1815 г. сдѣлался преподавателемъ философіи *въ Сорбоннѣ* (адъюнктомъ у *Royйe-Коллара*) и сначала излагалъ философію въ духѣ *шотландской* школы. Въ 1817 г. состоялось его первое путешествіе въ Германію (гдѣ онъ лично ознакомился съ Гегелемъ и Шеллингомъ). Въ 1820 г., по мотивамъ политическимъ, былъ отставленъ отъ Сорбонны и занимался *переводомъ* Платона, *изданіемъ* сочиненій Прокла и Декарта, а въ 1824 снова путешествовалъ въ Германію, при чемъ, подъ предлогомъ *карбонаризма*, шесть мѣсяцевъ былъ выдержанъ въ *Берлинской* тюрьмѣ. Съ 1828 г. снова возвращенъ *къ Сорбоннѣ*. Съ 1830 г.—государственный совѣтникъ; затѣмъ членъ совѣта министерства народнаго просвѣщенія; пэръ Франціи; съ 1840 г.—*министръ народнаго просвѣщенія*. Умеръ 13 янв. 1867 г.—*Важнѣйшія* сочиненія Кузена: 1) *Les premiers essais de philosophie* (въ числѣ ихъ главное догматическое сочиненіе Кузена: *Du vrai, du beau, du bien*); 2) *L'introduction à l'histoire de la philosophie* (курсъ 1828 г.); 3) *L'histoire générale de la philosophie*; 4) *La phil. sensualiste du dix-huitième siécle* (курсъ 1829 г.); 5) *La phil. de Locke*: 6) *La phil. écossaise;* 7) *La phil. de Kant;* 8) *Les frangments philos.;* 9) *Les oeuvres de Proclus, Platon, Abélard, Descartes* и *Mame de-Biran* (переводы и изданія сочиненій). *Лучшія монографіи о Кузенѣ:* 1) *Paul Janet,*—Victor Cousin et son oeuvre, Paris, 1885 г. (большой томъ въ 485 стр.; задача—возстановить репутацію Кузена, „великое имя котораго составляетъ національную славу"—предисл.); 2) *Jules Simon,*—Victor Cousin (изъ серіи: les grands écrivains français,—у насъ подъ руками 2-е изд. Par. 1887, съ портретомъ, сочиненіе по мѣстамъ проникнуто духомъ вражды къ Кузену,—главнымъ образомъ въ виду несимпатичныхъ свойствъ его характера); 3) *Alaux,*—Phil de Cousin; 4) *Bersot,*—mémoires et travaux de l'académie (1880); 5) *Renan,*—Essais de morale et de critique, 6) *Taine,*—les philosophes classiques du XIX siècle; 7) въ общихъ очеркахъ исторіи современной фр. философіи,—у *Ferraz* (цит. ниже), *Ravaisson'a* (изложеніе и характеристика окрашены духомъ оппозиціи, нѣсколько непонятной), *Франка* (ниже) и др.

непреклонное постоянство, волю несокрушимую, замыслы разумные, умѣло и осторожно выполняемые. Онъ былъ, такъ сказать, выкованъ на наковальнѣ революціи. Рожденный въ 92 году, въ самомъ сердцѣ Парижа, въ семьѣ скромной, онъ унаслѣдовалъ отъ своего народа подвижность, изящество, веселость, страстность, непосредственность (l'irréflexion); а отъ революціи нѣкоторую склонность къ обладанію, фамильярность и тотъ духъ пропаганды, который сдѣлалъ его главою одной изъ главныхъ современныхъ философскихъ школъ. Огонь, которымъ онъ горѣлъ, былъ такъ силенъ и ярокъ, что переходилъ на всякаго, кто съ нимъ соприкасался: даже и изъ числа тѣхъ, кто съ нимъ не соглашался и его опровергалъ, какъ многіе именно отъ него получили первое пламя! Его краснорѣчіе было несравненно. Обиліе неистощимое, энергія, соединявшая пріятность съ ѣдкимъ остроуміемъ, чрезвычайное богатство воспоминаній, неожиданность и смѣлость взглядовъ, жесты величавые и, въ дополненіе ко всему этому, замѣчательное выраженіе лица и глазъ, изъ которыхъ свѣтился умъ: таковъ былъ Кузенъ, такимъ нужно представлять его себѣ, если хотимъ понять, почему онъ занимаетъ столь видное мѣсто въ ряду представителей нашей эпохи и почему его имя стяжало такую славу“ [1]).

Въ лицѣ Кузена исторія выдвинула именно такую силу, которая была нужна для организаціи новой философской школы, предназначенной служить противовѣсомъ отживавшему направленію идеологовъ. Само собою понятно, что, при чрезвычайной разносторонности своихъ занятій онъ не могъ быть во всѣхъ отношеніяхъ и сферахъ своей дѣятельности одинаково великимъ. Его часто упрекали въ непослѣдовательности, въ быстрой перемѣнѣ своихъ воззрѣній, въ излишнемъ подчиненіи авторитетамъ, въ отсутствіи оригинальности и т. д. и было-бы иногда напраснымъ трудомъ пытаться защищать его отъ этихъ упрековъ,—*напраснымъ*, да при томъ безполезнымъ: было-бы, безъ сомнѣнія, хуже, если бы онъ не имѣлъ нѣкоторыхъ изъ этихъ недостатковъ. Глубокомысленный, послѣдовательный, стойкій, но самозаключенный *Биранъ* никогда, быть можетъ, не создалъ-

[1]) *Paul Ianet*: V. Cousin et son oeuvre, p. p. 456—7.

бы спиритуалистической школы: нуженъ былъ именно гибкій, эластичный, умѣвшій приспособляться ко всякому пониманію, умъ Кузена, чтобы ввести идеи новаго направленія въ общее сознаніе. Онъ былъ, можно сказать, *всѣмъ вся*,—увлекавшимся и искреннимъ исповѣдникомъ идей различныхъ направленій философіи, но лишь на время и какъ-бы только затѣмъ, чтобы тѣмъ вѣрнѣе поднять разномыслящихъ до высоты своего спиритуализма. Его первоначальныя идеи были довольно либеральны [1]); но позднѣе (подъ вліяніемъ Бирана отчасти) онъ быстро вышелъ на правильный путь, затѣмъ опять сбился (увлекшись нѣмецкимъ пантеизмомъ) и только къ концу жизни, повидимому, прочно установились его идеи. Но именно благодаря этой своей способности искренно отдаваться всему, что̀ его поражало и увлекало, Кузенъ обладалъ такою способностью привлекать и подчинять себѣ, такою необъятною силою *философскаго прозелитизма,* примѣровъ которой исторія намъ оставила немного.

На *трехъ* главныхъ пунктахъ соредоточивалась дѣятельность Кузена; въ трехъ главныхъ формахъ и направленіяхъ она осуществлялась и въ троякомъ отношеніи исторія современной французской философіи связана съ его именемъ. Во-первыхъ, Кузенъ составилъ, такъ сказать, катехизисъ спиритуалистической школы,—формулировалъ съ университетской каѳедры и въ своихъ многочисленныхъ произведеніяхъ основные тезисы школы, которые, хотя и не исключали въ его формулировкѣ поправокъ, разъясненій и дополненій, однако все же придавали школѣ извѣстный, и при томъ довольно опредѣленный, обликъ. Во-вторыхъ, онъ ввелъ и, можно сказать, обезпечилъ преподаваніе во французскихъ университетахъ и среднихъ школахъ именно философіи спиритуализма, освободивъ его при томъ,—и это имѣло особенное значеніе для дальнѣйшаго развитія философіи во Франціи,—отъ латинскаго языка (на которомъ философія преподавалась дотолѣ) и іезуитско-католическаго режима. Въ-третьихъ, удачнымъ и осторожнымъ выборомъ темъ, ихъ распредѣленіемъ между учеными и умѣлымъ руководствомъ

---

[1]) *Ferraz*: spiritualisme et liberalisme (Histoire de la philos en France au XIX Siècle, t. III), Paris, 1887, p. 278.

этими послѣдними при ихъ ученой работѣ, онъ, можно сказать, создалъ во Франціи цѣлую философскую литературу, которая характеризуется сколько солидною ученостію авторовъ, столькоже и трезвостью ихъ направленія (въ цѣляхъ содѣйствовать развитію философіи во Франціи, Кузенъ учредилъ при университетѣ ежегодную премію въ 3,000 фр., которая обогатила французскую философскую литературу многими и весьма солидными трудами).

Какъ мы сказали выше, мысль Кузена прошла нѣсколько стадій или фазисовъ. Именно, можно различать три главныхъ періода въ развитіи его философіи: 1) періодъ болѣе или менѣе самостоятельной переработки идей сенсуалистической (*Ляромигьера*), шотландской (*Рейе-Коллярѣ*) и бирановской философіи въ одно связное и законченное міросозерцаніе (1815—1820 гг.); 2) періодъ вліянія на Кузена нѣмецкой философіи (гг. 1820—30) и, наконецъ 3) періодъ возвращенія къ своей первоначальной (до 20 г.) философіи и ея переработки въ направленіи Сократа и Рида, при сильномъ вліяніи идей положительнаго христіанства (1830—67). Но, конечно, мы не можемъ изучать философскихъ воззрѣній Кузена ни исторически, ни аналитически: это завело-бы насъ слишкомъ далеко и вывело-бы за предѣлы намѣченной нами программы настоящихъ очерковъ. Поэтому, мы должны ограничиться лишь ихъ суммарнымъ изложеніемъ, какъ это сдѣлано нами и относительно Бирана.

Основная [1]) *точка зрѣнія и главные тезисы философіи Кузена.*

Что такое, по Кузену, философія, отвѣчаетъ-ли она какой-либо существенной потребности нашей природы и какой именно?

У человѣка,—разсуждаетъ Кузенъ [2]),—существуютъ различныя потребности. Прежде всего и можетъ быть сильнѣе всего заявляютъ себя въ человѣкѣ потребности *чувственныя* и *жиз-*

---

[1]) Говоримъ „*основная* точка зрѣнія", потому что Кузенъ, какъ только что сказано, свою точку зрѣнія мѣнялъ.—*Основными*-же взглядами мы называемъ тѣ, которыхъ дольше всего держался самъ Кузенъ и которые, съ другой стороны, отразились и на позднѣйшей французской философіи.

[2]) Понятіе Кузена о философіи яснѣе всего изложено въ его сочиненіи: *Introduction à l'histoire de la philosophie* (у насъ подъ руками 1-е изд. 1836 г.).

ненно-практическія: подъ ихъ вліяніемъ создаются науки *физическія* и *индустрія*, направленная на борьбу съ природою и на подчиненіе ея цѣлямъ человѣка (въ основѣ этого направленія въ дѣятельности человѣка лежатъ идея и чувство *пользы*). Затѣмъ—потребность обуздывать вредныя проявленія человѣческой страсти, которая, особенно въ примитивномъ обществѣ, бываетъ иногда опаснѣе самыхъ грозныхъ силъ природы,—эта потребность создаетъ *соціальный строй* съ его обычаями и законами (въ основѣ этой дѣятельности человѣка лежатъ идея и чувство *справедливости*). Далѣе, когда человѣкъ до нѣкоторой степени обезопасилъ себя отъ разрушительныхъ вліяній природы и своихъ необузданныхъ собратьевъ, онъ отдается созерцанію природы и творитъ прекрасные образы фантазіи, создаетъ *искусство* (въ основѣ этой творческой дѣятельности лежитъ идея *прекраснаго*). Дальнѣйшую и высшую ступень къ жизни и дѣятельности человѣчества образуетъ *религія* (въ основѣ религіозной жизни лежатъ *идея и чувство Божества*) Отсюда одинъ и послѣдній шагъ—къ философіи. Въ религіи Божество предстоитъ человѣку лишь въ темной и символической формѣ образа, но онъ чувствуетъ потребность познать Его въ духѣ и истинѣ. Поклонившись Божеству, онъ хочетъ затѣмъ понять, достигнуть его: энтузіазмъ окончился и начинается рефлексія. Тогда-то и является человѣку на помощь философія,—этотъ „свѣтъ свѣтовъ, авторитетъ авторитетовъ“ (въ основѣ философіи лежитъ идея *истины* и чувство безкорыстной *любви* къ ней). У философіи тоже самое содержаніе, какое мы находимъ и въ религіи; но она отличается отъ послѣдней по формѣ: на мѣсто религіозной „спонтанейтности“ въ философіи становится трезвая рефлексія, которая и возвышаетъ насъ „изъ полусвѣта символа въ полный свѣтъ чистой мысли“ [1]).

Что касается теперь опредѣленія философіи, то, хотя Кузенъ и не остановился на какой-либо одной формулѣ, предпочтительно предъ всѣми другими, однако, основываясь на общемъ смыслѣ его разъясненій, можно безошибочно опредѣлить, съ его точки зрѣнія, философію, какъ *„науку объ универсальныхъ исти-*

[1]) Въ этомъ возвышеніи философіи надъ религіею сказалось вліяніе на Кузена идей Гегеля и вообще нѣмецкой философіи.

нихъ и абсолютномъ, какъ ихъ принципѣ“ [1]). Въ ряду философскихъ дисциплинъ первое мѣсто онъ отводилъ *метафизикѣ* т. е. субстанціальному (въ отличіе отъ феноменальнаго) знанію подлинной дѣйствительности: Бога, міра и человѣка [2]).

Сущность своей философіи въ сжатой и ясной формѣ самъ Кузенъ изложилъ въ своемъ замѣчательномъ *предисловіи* къ первому изданію *философскихъ фрагментовъ* (1826 г.), а затѣмъ *Поль Жане* придалъ имъ еще болѣе отчетливую форму,—форму тезисовъ, которые *Франкъ* въ обстоятельной рецензіи на книгу Жане сократилъ снова и изложилъ еще сжатѣе и точнѣе [3]). Намъ ничего другаго не остается, какъ, воспользовавшись трудами Жане и Франка, послѣдовать ихъ примѣру, и въ свою очередь формулировать здѣсь *главные тезисы философіи Кузена.* Такихъ тезисовъ тринадцать.

1. Философія должна начинаться не синтезомъ, но анализомъ. Наблюденіе, методъ эмпирическій,—вотъ ея необходимая точка отправленія, вотъ что можетъ и должно служить связью между философіею XIX и XVIII ст. Правда, руководствуясь этимъ методомъ, иногда приходили въ философіи къ ошибкамъ, но причиной этихъ ошибокъ былъ не методъ (который, самъ по себѣ, совершенно безупреченъ), а люди, имъ злоупотреблявшіе: „нужно наблюдать, но наблюдать *все*...; факты—это *точка отправленія* въ философіи, но *не ея предѣлъ*“.

2. Методъ наблюденія въ философіи есть психологія; но психологія есть лишь преддверіе философіи. Надъ нею возвышается *онтологія*, какъ за феноменами лежатъ существа или существо,—собственный предметъ истинной философіи и нашего знанія. Но онтологія должна слѣдовать за психологіею и на нее опираться,—пользоваться ею, какъ орудіемъ.

3. Переходъ отъ психологіи къ онтологіи, отъ познанія феноменовъ къ познанію существъ долженъ совершаться съ помощью принциповъ разума, принциповъ абсолютныхъ, которые возвышаютъ насъ къ познанію абсолютнаго т. е. абсолютной

---

[1]) Ср. у *Ferraz*, p. 190.

[2]) Ibid., p. 202.

[3]) *Fragments philosophiques*, p. 1826, *Préface.*—*Paul Ianet*· V. Cousin et son oeuvre, pp. 168—179.—*Franck*: Nouveaux essais de critique philosophique, pp. 21—3.

причины и абсолютной субстанціи. Законы разума открываетъ психологія; но разумъ ведетъ насъ дальше психологіи,—за міръ явленій и бытія относительнаго.

4. Вопреки усиліямъ сенсуалистовъ, три основныхъ класса психическихъ явленій,—проявленія чувственности, интеллекта и воли,—не могутъ быть сведены на одинъ (на ощущеніе)

5. Всѣ категоріи могутъ и должны быть сведены на двѣ основныхъ: категоріи причинности и субстанціи. Это—два существенныхъ и основныхъ закона, отъ которыхъ происходятъ всѣ остальные. Въ синтетическомъ порядкѣ категорія субстанціи предшествуетъ категоріи причинности, но въ аналитическомъ т. е. въ порядкѣ нахожденія нашимъ разумомъ, наоборотъ, законъ причинности предшествуетъ закону субстанціи или,—точнѣе,—оба даны въ сознаніи одновременно.

6. Законы мысли и принципы разума имѣютъ значеніе не субъективное, но объективное,—суть результатъ „непосредственной апперцепціи", изъ которой позднѣе, посредствомъ рефлексіи, образуются необходимыя теоретическія истины.

7. Законы мысли суть верховный разумъ вещей. Они управляютъ человѣчествомъ и природою. Безъ нихъ природа и человѣчество погрузились бы въ небытіе. Нельзя сказать, что *законы* принадлежатъ природѣ и человѣчеству (суть какъ-бы ихъ продуктъ,—скорѣе слѣдуетъ сказать наоборотъ, что *природа и человѣчество* принадлежатъ законамъ, такъ какъ вся ихъ красота и реальность обусловлены ихъ отношеніемъ къ разуму съ его законами.

8. Существо нашего я, согласно съ ученіемъ Бирана, есть воля: воля и личность тожественны, такъ какъ *безличныя желанія* и, наоборотъ, *личность безъ желаній*, безъ воли одинаково невозможны [1]).

9. Наша воля есть первотипъ причины и источникъ понятія о ней: „дѣйствіе воли на саму себя, рѣшимость т. е. *чисто*

[1]) Самъ *Биранъ*, въ одномъ изъ своихъ писемъ къ *Амперу*, отмѣчаетъ эту зависимость отъ него Кузена: „*извѣстный* Кузенъ,—говоритъ онъ,—обнаруживаетъ въ раскрытіи нѣкоторыхъ темъ замѣчательную близость ко мнѣ и я горжусь, что имѣю вліяніе на направленіе его курса; вы видите, что онъ *охотится въ моихъ владѣніяхъ* (chasse sur mes terres), но—это съ моего согласія, а я уже получилъ до брую часть *дичи*"... (Revue de Métaphysique et de Morale, № 4, p. 314).

духовная форма причиннаго отношенія,—вотъ первичный типъ всякаго внѣшняго причиннаго взаимодѣйствія, которое есть лишь символъ внутренней причинности".

10. Основная идея свободы есть идея могущества, силы, способности, которая, въ какой бы формѣ она ни проявлялась, дѣйствуетъ лишь въ силу свойственной ей энергіи. Наше я постоянно стремится къ свободѣ, но никогда не достигаетъ ея вполнѣ. Свобода есть идеалъ.

11. Богъ, природа и человѣкъ образуютъ единство, объединяются въ тожественной сущности (il y a une unité consubstantielle entre Dieu, l'homme et la nature). Если Богъ не присутствуетъ во всемъ, то Его нѣтъ нигдѣ и ни въ чемъ. „Богъ сознанія не есть Богъ абстрактный,—уединенный властитель, пребывающій внѣ и превыше своего созданія на тронѣ среди пустынной и молчаливой вѣчности, каковое существованіе было бы подобно совершенному небытію; нѣтъ,—этотъ Богъ есть Богъ истинный и реальный, субстанція и причина, единое и многое, вѣчность и время, пространство и число, сущность и жизнь, недѣлимое и цѣлое, принципъ, цѣль и среда, вѣнецъ и основаніе сущаго"...

12. Философія и здравый смыслъ находятъ примиреніе въ теоріи „спонтанейтности". Человѣчество, живущее жизнью непосредственною, чуждою односторонней рефлексіи, вдохновенно. „Божественное дыханіе, присущее ему, всегда и повсюду подъ тою или другою формою, смотря по мѣсту и времени, открываетъ ему истину. Душа человѣчества есть душа поэтическая, которая открываетъ въ себѣ самой тайны бытія существъ и выражаетъ ихъ въ пророческихъ пѣснопѣніяхъ, которыя переходятъ изъ вѣка въ вѣкъ... Спонтанейтность есть геній человѣческой природы; рефлексія—лишь геній нѣкоторыхъ... Истина для всѣхъ, а наука лишь для немногихъ. Философія въ сущности есть аристократія человѣческаго рода".

13. Наконецъ, примиреніе и объединеніе всѣхъ философскихъ системъ достигается въ *эклектизмѣ* т. е. когда сознаніе, руководствуясь методомъ безпристрастія, принимаетъ всѣ системы, поскольку каждая является воплощеніемъ одной изъ возможныхъ и законныхъ точекъ зрѣнія. Ни одна система не ложна

вполнѣ,—но каждая недостаточна, не полна, не адэкватна сознанію. Отсюда необходимость ихъ объединенія.

Такова сущность философіи Кузена въ его собственныхъ словахъ. За нею, какъ извѣстно сохранилось въ послѣдущей философіи названіе *эклектизма* и самъ Кузенъ долго называлъ свою философію этимъ именемъ [1]), вслѣдствіе чего и его школа такъже была долгое время извѣстна (да и теперь иногда называется) подъ именемъ эклектизма. Намъ необходимо, поэтому, ближе ознакомиться съ тѣмъ смысломъ, какой философъ соединялъ съ этимъ терминомъ, чтобы такимъ образомъ точнѣе опредѣлить его точку зрѣнія.

Итакъ, что такое *эклектизмъ*, по Кузену? Эклектизмъ это—*принципъ* или, если угодно, *методъ*, который заставляетъ разсматривать всѣ философскія системы, какъ несовершенныя и ограниченныя (но не *ложныя*), и потому въ каждой признаетъ относительную или частную истину. Эклектизмъ есть единственно истинная, единственно философская точка зрѣнія, потому что онъ, и только онъ одинъ, ускользаетъ отъ затрудненій, которыя связаны какъ со скептическимъ пониманіемъ исторіи философіи (по которому всѣ исторически извѣстныя философскія системы *одинаково извѣстны*), такъ и съ пониманіемъ поверхностно оптимистическимъ (по которому всѣ системы *одинаково ложны*,—взглядъ Гегеля, купленный какъ извѣстно цѣною нарушенія одного изъ основныхъ законовъ мышленія, закона противорѣчія). Идея эклектизма не оставалась, впрочемъ, у Кузена въ одной и той-же формѣ, но прошла нѣсколько фазисовъ [2]). Сначала (гг. 1815—1817) онъ ставилъ своею задачею объединеніе философіи лишь троихъ своихъ учителей (*Роайе-Колляра*, *Ляромигьера* и *Мэнъ де-Бирана*), которые являлись для него представителями трехъ главныхъ школъ XVIII ст. (философія *здраваго смысла*,—шотландская школа; *ощущенія*—сенсуализмъ, и *воли*). Позднѣе (въ предисловіи къ *Фрагментамъ* 1826 г. и въ *Курсѣ* 1828 г.), отчасти подъ вліяніемъ діалектическаго ме-

---

1) Только *начиная съ 1848 года* онъ сталъ называть ее, вмѣсто эклектизма, *спиритуализмомъ*. См. у *Ferraz*, p. 195.

2) См. у *Франка*, (*Franck*: Nouveaux essais de critique philosophique), pp. 44—50. 66. Ср. у *Ferraz*, pp. 194—6. 265—7.

тода Гегеля, онъ усвояетъ эклектизму смыслъ болѣе общій, но вмѣстѣ и менѣе опредѣленный: исторія есть выраженіе истины и, если мы, отбросивъ изъ философскихъ системъ элементы *отрицательные* всегда ложные,—по вѣрному и глубокомысленному разъясненію Лейбница), объединимъ элементы *положительные* (всегда истинные, по справедливому ученію того-же философа), то получимъ совершенную философію, „адэкватную цѣлости сознанія", такъ какъ въ исторически извѣстныхъ системахъ философіи всѣ элементы сознанія уже реализованы, отображены. Наконецъ,—третій фазисъ въ развитіи у Кузена понятія объ эклектизмѣ (начиная съ *Курса* 1829 г.),—должны быть объединяемы не всѣ системы, но лишь ихъ *четыре основныхъ типа*: сенсуализмъ, идеализмъ, скептицизмъ и мистицизмъ. Эти четыре системы, тѣсно связанныя другъ съ другомъ, всегда одинаковыя со стороны принципіальной, но подвижныя и непрестанно развивающіяся въ формальномъ отношеніи, образуютъ, по Кузену, въ исторіи человѣческаго духа какъ-бы неизмѣнный ритмъ, симфонію въ четыре части: едва кончилась одна часть, начинается другая—на другой мотивъ, и это чередованіе, вѣроятно, окончится не иначе, какъ вмѣстѣ съ самымъ человѣческимъ духомъ. Эти четыре системы (къ которымъ могутъ быть сведены всѣ остальныя) всѣ одинаково необходимы въ исторіи мысли и слѣдуютъ именно въ томъ порядкѣ, въ какомъ перечислены. Было-бы весьма вредно и очень прискорбно, если бы какая-либо изъ этихъ системъ исчезла съ исторической сцены. Уничтожьте *сенсуализмъ* и пропадетъ вкусъ къ занятіямъ естественно-научнымъ, а вмѣстѣ съ нимъ—и забота о развитіи индустріи. Уничтожьте *скептицизмъ* и тогда надъ нашимъ духомъ возьмутъ власть всѣ тѣ иллюзіи и призраки, которые теперь разрушаются скептицизмомъ и критикою. Уничтожьте *мистицизмъ* и вмѣстѣ съ нимъ исчезнетъ источникъ возвышенныхъ вдохновенныхъ идей и благородныхъ движеній духа. Тоже и еще болѣе справедливо и относительно *идеализма*. Такимъ образомъ, указанные типы системъ философіи необходимы *психологически*: каждая соотвѣтствуетъ одной какой-либо существенной сторонѣ нашего духа: въ совокупности-же онѣ исчерпываютъ все его содержаніе и слѣдовательно выражаютъ всю до-

ступную человѣку истину. Такъ какъ въ исторіи отражается жизнь нашего сознанія, то, умѣло допрошенная она (исторія) вскрываетъ предъ нами жизнь нашего собственнаго духа,— въ рельефныхъ, рѣзко очерченныхъ формахъ изображаетъ то, что совершается въ скрытой глубинѣ нашего сознанія. Такимъ образомъ эклектизмъ есть, по Кузену, методъ разомъ и субъективный и объективный, и психологическій и историческій и именно въ такомъ его характерѣ, въ этой его двусторонности лежитъ, по Кузену, ручательство его истинности и безспорнаго преимущества предъ всѣми остальными пріемами философскаго изслѣдованія. Только показавъ, что философскія спекуляціи не такъ противоположны и не такъ враждебны другъ другу, какъ принято думать и какъ можетъ дѣйствительно показаться при первомъ взглядѣ на исторію философіи,— только въ такомъ случаѣ можно, по Кузену, возвратить философіи ея авторитетъ и возстановить ея репутацію, показавъ, что она въ сущности, не смотря на всѣ разногласія и споры ея представителей, все же служитъ *единой истинѣ*, ее содержитъ и возвѣщаетъ во всѣхъ своихъ системахъ.

Итакъ, эклектизмъ т. е. стремленіе къ соглашенію и уравновѣшенію элементовъ четырехъ различныхъ и разнородныхъ системъ,—вотъ что служило постоянною цѣлью Кузена и вотъ чѣмъ опредѣляется его основная точка зрѣнія. Перейдемъ теперь къ выясненію самой главной особенности системы и ея центральнаго пункта,—*теоріи безличнаго разума.*

Теорія безличнаго разума, по Кузену; истины необходимыя и универсальныя, спонтанейтность и рефлексія.

Точкой отправленія для Кузена въ данномъ случаѣ служитъ фактъ присутствія въ нашемъ разумѣ универсальныхъ и необходимыхъ принциповъ. Онъ вскрываетъ этотъ, не для всякаго и не съ перваго взгляда очевидный, фактъ очень простымъ и наглядньмъ способомъ. „Если я скажу вамъ,—пишетъ онъ въ своемъ главномъ популярно-догматическомъ трактатѣ: *Du vrai, du beau et du bien* [1]),— что только-что совершено убійство,

[1]) Эта книга есть *резюме* курсовъ 1815—21 гг. и Кузенъ разсматривалъ ее какъ самое вѣрное и точное изложеніе всѣхъ взглядовъ (она издана *отдѣльно* въ

можете-ли вы не спросить меня: *когда, гдѣ, кѣмъ, съ какою цѣлью?* Это значитъ, что вашимъ умомъ управляютъ необходимые и универсальные принципы *пространства, времени, причины и цѣли.* Если я отвѣчу вамъ на вашъ вопросъ, что причина убійства любовь или честолюбіе, не явится-ли у васъ тотъ-часъ-же представленіе о влюбленномъ или честолюбцѣ? Это значитъ, что для васъ не существуетъ дѣйствіе безъ дѣятеля, свойства и феномена безъ субстанціи,—безъ реальнаго субъекта. Если я скажу вамъ далѣе, что обвиняемый предполагаетъ, будто замыслилъ и совершилъ это убійство *не онъ*, такъ какъ его личность не всегда остается одною и тою-же, но періодически перемѣняется, то не скажете-ли вы, что убійца, если только онъ говоритъ искренно,—сумасшедшій, и что, хотя акты и событія нашей жизни смѣняются, личность и существо остаются однѣ и тѣже? Предположимъ, далѣе, что обвиняемый ссылается въ свое оправданіе на то, что убійствомъ онъ хотѣлъ достигнуть счастія; что при томъ убитое лицо было настолько несчастно, что его жизнь была для него бременемъ; что отечество ничего не потеряло, такъ какъ, въ замѣнъ двоихъ безполезныхъ гражданъ, оно пріобрѣло теперь одного, который можетъ быть ему полезенъ; что, наконецъ, родъ человѣческій не много потеряетъ въ лицѣ одного индивидуума и т. д.: всѣмъ этимъ разсужденіямъ не противопоставите-ли вы того одного простаго отвѣта, что убійство, можетъ быть и полезное для его виновника, тѣмъ не менѣе *несправедливо* и не позволительно ни въ какомъ случаѣ, ни подъ какимъ предлогомъ?“ [1]). Во всѣхъ этихъ случаяхъ мы ясно видимъ присутствіе универсальныхъ и необходимыхъ принциповъ (субстанціи, единства, причины, цѣли, пространства, времени, добра и зла), безъ которыхъ не могутъ обойтись ни обыденное мышленіе, ни наука.

Универсальныя и необходимыя истины никакъ нельзя смѣшивать съ *общими* идеями. Чередованіе дня и ночи есть истина весьма общая; но мы легко можемъ представить себѣ страны,

---

1853 г., при чемъ *строго* очищена отъ всѣхъ двусмысленныхъ и тѣмъ болѣе носящихъ пантеистическій оттѣнокъ выраженій).

[1]) Pp. 24—5.

погруженныя въ вѣчную ночь, если только допустимъ возможность иной системы міра. Значитъ, „законы чувственнаго міра не необходимы: Творецъ могъ-бы избрать и другіе“. Въ иной системѣ міра мы можемъ понять иную физику, напримѣръ; но иной, отличной отъ нашей, математики или морали мы не можемъ допустить. Точно также возможно-ли, наприм., допустить, чтобы гдѣ-нибудь и когда нибудь совершилось дѣйствіе безъ причины,— физической-ли то или моральной? Конечно, нѣтъ. Сравнивая истины общія и универсальныя, изучая ихъ природу и генезисъ, мы находимъ, что между ними различіе не степени, но природы (la distinction est marquée des mains de la nature [1]).

Истины *общія*, какъ для всѣхъ очевидно, происходятъ изъ опыта, путемъ абстракціи. Но истины *необходимыя*,— какая способность намъ ихъ открываетъ и къ какой способности онѣ относятся? Ихъ отличительная особенность состоитъ въ томъ, что каждый сознаетъ, что *ими обладаетъ, но не есть ихъ виновникъ*. Мы ихъ понимаемъ и примѣняемъ, но не образуемъ: опредѣленія геометріи мы не усвояемъ себѣ, какъ усвояемъ, наприм., собственныя движенія своихъ членовъ, и не можемъ по произволу видоизмѣнять или ограничивать ихъ. Такимъ образомъ можно сказать, что *истина во мнѣ, но не я*. Какъ чувственность ставитъ меня въ отношеніе къ міру физическому, такъ *другая способность* ставитъ меня въ общеніе съ истинами, которыя не зависятъ ни отъ міра, ни отъ меня. Эта способность есть *разумъ* (Кузенъ признавалъ *три* способности души: свободную *активность*, пассивную *чувственность* и *разумъ*—„способность универсальныхъ и необходимыхъ истинъ“). Опытъ (сознаніе) констатируетъ въ насъ присутствіе необходимыхъ истинъ, но въ тоже время самымъ опредѣленнымъ образомъ свидѣтельствуетъ намъ, что онѣ не создаются нами, но *даны* намъ [2]). Поэтому, далѣе, онѣ *абсолютны*: разумъ имъ не судья, потому

---

[1]) P. 29.

[2]) Впрочемъ, Кузенъ, различаетъ самые *принципы* и *понятія* объ нихъ (p. 26); первые *даны* и потому присущи всѣмъ, хотя дѣйствуютъ иногда безсознательно: послѣднія—*образуются* нами самими и при томъ далеко не всѣми и не всѣми въ одно время.

что каждое его сужденіе можетъ осуществляться не иначе, какъ чрезъ нихъ [1]).

Такова природа универсальныхъ и необходимыхъ истинъ, въ ихъ отличіи отъ *общихъ*. Но теперь дальнѣйшій вопросъ: *откуда* у насъ эти истины, *какъ* происходятъ, и что̀ означаетъ выраженіе, что онѣ намъ *даны*? „Этотъ вопросъ,—говоритъ Кузенъ,—рѣшается весьма просто: намъ достаточно опредѣлить ту *операцію духа*, которая предшествуетъ всѣмъ остальнымъ, безъ которой невозможна была-бы никакая другая и которая есть первое употребленіе и первая форма нашей познавательной способности“ [2]). Такая первичная способность есть *спонтанейтная* и *инстинктивная интуиція истины* въ ея отличіи отъ *рефлективнаго пониманія*. Различеніе спонтанейтности и рефлексіи—одна изъ важныхъ особенностей гносеологіи Кузена. Его онъ проводитъ весьма настойчиво и послѣдовательно и прибѣгаетъ къ нему довольно часто (въ нашемъ случаѣ, въ критикѣ Канта—ниже и т. д.). Въ чемъ-же именно полагаетъ онъ различіе между двумя этими функціями, формами, или, какъ онъ предпочитаетъ выражаться, *операціями* нашей познавательной способности,—*спонтанейтною* (безотчетною, инстинктивною) и *рефлективною* (сознательною, отчетною)?

„Рефлексія,—говоритъ онъ,—есть *прогрессъ* въ знаніи, явленіе сравнительно позднее. Это — способность философская по преимуществу. Она порождаетъ то сомнѣніе и скептицизмъ, то прочныя и раціонально обоснованныя убѣжденія. Она строитъ системы, создаетъ *искусственную* логику и всѣ тѣ формулы, которыми мы пользуемся нынѣ, въ силу привычки, какъ будто-бы онѣ были совершенно естественны. Но спонтанейтная интуиція есть истинная логика природы. Она управляетъ пріобрѣтеніемъ почти всѣхъ нашихъ познаній. Ребенокъ, народъ, три четверти человѣческаго рода живутъ только ею и полагаются на нее съ довѣріемъ безграничнымъ“ [3]).

Спонтанейтность есть базисъ всего нашего познанія. Всѣ, даже и самыя абстрактныя истины, сначала воспринимаются

[1]) Pp. 33—4.
[2]) P. 43.
[3]) P. 42—3.

нами въ конкретной формѣ и принципы необходимые и универсальные не составляютъ въ данномъ случаѣ исключенія. И они являются намъ сначала въ конкретной формѣ, прежде чѣмъ получаютъ форму абстрактную: „апперцепція истины сначала свободна отъ всякой рефлексіи, а слѣдовательно и отъ всякаго характера необходимости, который *вносится лишь рефлексіею*“ [1]), —частнѣе, процессомъ *абстракціи*. Однако, по Кузену, нужно строго различать два рода абстракціи. Одинъ родъ абстракціи приводитъ насъ лишь къ *общимъ* идеямъ, — когда мы *сравниваемъ* многія свойства предмета (наприм., ощущенія цвѣта), *отвлекаемъ* ихъ отъ предметовъ и *обобщаемъ* (вслѣдствіе чего и получается,—въ данномъ случаѣ, напримѣръ, — *общая идея* цвѣта). Другой родъ абстракціи, которымъ мы приходимъ къ идеямъ универсальнымъ и необходимымъ, осуществляется *безъ этой сложной работы, помимо процессовъ сравненія отвлеченія и обобщенія*. Возьмемъ, напримѣръ, принципъ причинности: этотъ принципъ извлекается изъ одного конкретнаго случая такъ-же хорошо, какъ и изъ нѣсколькихъ. Количество частныхъ случаевъ здѣсь не при чемъ. Листъ падаетъ и *тотъ-часъ-же* я подумалъ, вѣрю и заявляю, что должна быть этому явленію причина. Человѣкъ убитъ: я ни минуты не сомнѣваюсь, что

---

[1]) P. 45 —Вотъ какъ въ другомъ мѣстѣ Кузенъ опредѣляетъ взаимное отношеніе спонтанейтности и рефлексіи: „Все спонтанейтное темно и смутно, только рефлексія приноситъ съ собою ясность и раздѣльность. Разумъ начинаетъ не рефлексіею. Сначала онъ не воспринимаетъ истину, какъ универсальную и необходимую. Слѣдовательно, когда онъ переходитъ отъ идеи къ бытію, онъ еще не подозрѣваетъ всей глубины той пропасти, которую онъ въ данномъ случаѣ перескакиваетъ... Позднѣе онъ изумляется этому и, съ помощію свободы, которою онъ одаренъ, пытается сдѣлать противоположное тому, что дѣлалъ прежде,—отрицаетъ то, что раньше утверждалъ. Здѣсь начинается борьба софизма и здраваго смысла, ложной науки и натуральной истины, хорошей и дурной философіи, которыя обѣ исходятъ отъ одной и той-же свободной рефлексіи. Такимъ образомъ, *ошибка является печальною привилегіею рефлексіи;* но за то сама-же рефлексія служитъ и исцѣленіемъ отъ зла, которое она производитъ: хотя она и можетъ иногда отрицать натуральную истину, однако обыкновенно она ее утверждаетъ и, сдѣлавъ болѣе или менѣе длинный окольный путь, возвращается къ простому здравому смыслу Какъ-бы она ни усиливалась сокрушить всѣ естественныя склонности человѣческой природы, эта послѣдняя все-же одерживаетъ надъ нею верхъ“. Такимъ образомъ *истинная наука въ концѣ концовъ приводитъ къ тому-же, что даетъ* (внѣнаучному человѣку) *инстинктъ и вдохновеніе*“ (p. 116—7).

должна быть причина его смерти. Каждый изъ этихъ фактовъ содержитъ условія частныя и измѣнчивыя и вмѣстѣ нѣчто универсальное и необходимое, — именно, что ни тотъ ни другой фактъ не могутъ не имѣть причины. Вообще, процессъ открытія въ конкретномъ универсальнаго и общаго, если и можетъ быть названъ абстракціею, то — въ нѣкоторомъ иномъ и высшемъ смыслѣ, чѣмъ какъ мы обыкновенно понимаемъ этотъ терминъ. Точно такъ-же нельзя, по Кузену, согласиться и съ объясненіемъ Бирана, по которому универсальный и необходимый характеръ идей причины, субстанціи и пр. зависитъ будто-бы отъ *индукціи*, — отъ индуктивнаго расширенія идей, извѣстныхъ намъ сначала лишь во внутреннемъ опытѣ, на всю сферу возможнаго опыта. Тутъ, по Кузену, дилемма: или индукція универсальна и необходима и тогда она есть лишь другое имя для принциповъ; или она не универсальна и не необходима и тогда она никакъ не можетъ объяснить универсальности и необходимости принциповъ [1]).

Излагая свой взглядъ на универсальныя и необходимыя истины, Кузенъ энергично заявляетъ о своемъ несогласіи съ Кантомъ (котораго и опровергаетъ). „Система Канта, — говоритъ онъ,—уничтожаетъ общечеловѣческое вѣрованіе въ значеніе необходимыхъ истинъ. Въ самомъ дѣлѣ, когда мы говоримъ о принципахъ универсальныхъ и необходимыхъ, мы не думаемъ, что они истинны только для насъ: мы признаемъ ихъ истинными въ нихъ самихъ, — истинными даже и въ томъ случаѣ, когда нашъ разумъ ихъ не воспринимаетъ. Мы ихъ разсматриваемъ, какъ отъ насъ независимые; они какъ-бы наложены на нашъ разумъ отвнѣ, въ силу присущей имъ истины. Такимъ образомъ, для правильнаго объясненія того, что въ насъ совершается, слѣдовало-бы перевернуть положеніе Канта и, вмѣсто того, чтобы сказать вмѣстѣ съ нимъ: „„эти принципы суть необходимые законы нашего ума, слѣдовательно, они не имѣютъ абсолютной силы внѣ его““, нужно-бы было правильнѣе сказать: „„эти принципы имѣютъ абсолютное значеніе въ нихъ самихъ и вотъ почему мы не можемъ въ нихъ не вѣрить““ [2]).

[1]) P. 45—56.

[2]) P. 61—2.

Оружіе для борьбы съ Кантомъ Кузенъ находитъ все въ той же своей теоріи *спонтанейтности*: „прежде всякой рефлексіи умъ схватываетъ истину спонтанейтно, а *въ этой спонтанейтной апперцепціи еще нѣтъ чувства необходимости, а слѣдовательно и того характера субъективности, о которомъ столько говоритъ германская школа*“ [1]). Спонтанейтность,—эта „законная дочь натуральной энергіи мысли, какъ вдохновеніе поэта, инстинктъ героя, энтузіазмъ пророка“ [2]),—насъ не обманываетъ. Къ непосредственной интуиціи не примѣшивается отрицательнаго элемента,—ни сомнѣнія, ни скепсиса. Рефлексія—вотъ арена борьбы, источникъ софизма, сомнѣнія и заблужденій; но глубже ея, въ спонтанейтности, лежитъ „сфера свѣта и мира, гдѣ разумъ воспринимаетъ истину со всею искренностію потому только, что истина есть истина, и что Богъ создалъ разумъ, чтобы ее воспринимать, какъ Онъ создалъ глазъ, чтобы видѣть и ухо, чтобы слышать“ [3]). Непосредственная интуиція истины, наивная инстинктивная вѣра въ нее, спонтанейтность, въ отличіе отъ рефлексіи, которая постоянно ищетъ опоры внѣ себя, покоится исключительно на себѣ самой,—*verum index sui*. Такимъ образомъ, примыкая къ представителямъ шотландской школы *(Ридъ, Роайе-Колляръ)*, Кузенъ ищетъ спасенія отъ субъективизма Канта въ философіи здраваго смысла, —въ вѣрѣ въ непогрѣшимость нашихъ, не искаженныхъ рефлексіею, познавательныхъ способностей: „вѣрованія ума,—говоритъ онъ словами Роайе Колляра,—суть силы души и рычаги воли; вѣруемъ же мы на основаніи очевидности, въ которой разумъ не можетъ дать отчета, такъ какъ самъ въ ней нуждается и на ней покоится“ [4]).

Итакъ, существуютъ истины, которыя мы воспринимаемъ, замѣчаемъ, находимъ, но которыхъ мы не создаемъ, которыя, слѣдовательно, существуютъ отъ насъ независимо. Человѣкъ можетъ сказать: „*мой* разумъ“; но,—отдадимъ ему справедливость,—онъ никогда не осмѣливался сказать: „моя *истина*“!

---

[1]) P. 62.
[2]) P. 64.
[3]) P. 65.
[4]) P.p. 67—9.

Но если такъ, то спрашивается: что-же такое универсальныя истины въ себѣ самихъ, гдѣ онѣ пребываютъ и откуда къ намъ приходятъ? Аристотель отвѣчаетъ: онѣ—въ природѣ, въ вещахъ, образуютъ ихъ сущность, такъ что универсальное существуетъ не иначе, какъ въ единичномъ и частномъ. И онъ правъ: конечно, принципы—въ вещахъ, иначе вещи были-бы безъ принциповъ. Но изъ этого слѣдуетъ-ли, что принципы *всецѣло* пребываютъ въ вещахъ и что, помимо предметовъ, которымъ они присущи, они уже не имѣютъ реальности? Отнюдь нѣтъ. Каждый принципъ выступаетъ за предѣлы этого частнаго факта и простирается на тысячи другихъ. Частный фактъ, слѣдовательно, не вмѣщаетъ принципа всецѣло. Онъ основывается на принципѣ, но его не обосновываетъ. Но если мнѣніе Аристотеля такимъ образомъ несостоятельно, то не слѣдуетъ-ли сказать, что универсальныя и необходимыя истины носятъ свое основаніе сами въ себѣ, служатъ сами себѣ субъектомъ?—Но это мнѣніе еще нелѣпѣе, чѣмъ предыдущее: ибо что такое истины,—необходимыя-ли то или случайныя,—которыя существуютъ *сами по себѣ*, внѣ ума, который бы ихъ понималъ и содержалъ? Истина необходимо предполагаетъ нѣчто внѣ и выше себя. Какъ явленіе предполагаетъ существо или субстратъ, къ которому относится; какъ наши способности, мысли, желанія, ощущенія существуютъ лишь въ *насъ*, какъ своемъ субъектѣ: такъ и истина предполагаетъ существо, въ которомъ она пребываетъ и истины абсолютныя предполагаютъ и Существо абсолютное, въ которомъ онѣ имѣютъ свое первое и послѣднее основаніе. Такое Существо есть Богъ [1]).

„Величайшіе метафизики всѣхъ временъ, начиная съ Платона и кончая Лейбницемъ [2]), признавали, что абсолютная истина есть *аттрибутъ* существа абсолютнаго. Истина непостижима безъ Бога, какъ и Богъ былъ-бы для насъ непостижимъ безъ истины. Истина поставлена какъ нѣкая посредница между умомъ Божественнымъ и человѣческимъ“ [3]). Эта точка зрѣнія,—

[1]) P. p. 71—6.

[2]) Въ подтвержденіе этого тезиса Кузенъ дѣлаетъ обстоятельныя и иногда обширныя цитаты изъ *Платона*, бл. *Августина*, *Ѳомы* Аквинскаго, *Декарта*, *Мальбранша*, *Фенелона*, *Боссюэ* и *Лейбница* (p. p. 76—106).

[3]) P. 106.

разсуждаетъ Кузенъ,—одинаково далека и одинаково исключаетъ два противоположныхъ, широко распространенныхъ, но равно ложныхъ взгляда: 1) взглядъ на разумъ человѣка, какъ на чисто индивидуальный и 2) смѣшеніе разума человѣческаго съ разумомъ (и истиною) Божественнымъ.

Если-бы разумъ человѣка былъ чисто индивидуальнымъ, тогда,—разсуждаетъ Кузенъ,—онъ не могъ-бы понимать ничего такого, что лежитъ за предѣлами нашей индивидуальности, ничего неиндивидуальнаго. Тогда не только онъ самъ не могъ-бы возвыситься къ истинѣ необходимой и универсальной,—не могъ-бы составить объ ней никакой идеи, не могъ-бы даже подозрѣвать ея существованія, какъ слѣпой отъ рожденія не подозрѣваетъ о существованіи солнца: но и никакая другая власть, даже всемогущество Божіе, не могли-бы ему тогда сообщить пониманіе универсальныхъ и необходимыхъ истинъ, такъ какъ для этого нужно-бы было измѣнить самую природу разума. При томъ, если-бы нашъ разумъ былъ индивидуаленъ, мы могли-бы управлять и распоряжаться имъ, какъ управляемъ своими рѣшеніями, желаніями, актами и т. д.; но извѣстно, что необходимыя истины внѣ нашей власти и произвола. Далѣе, мы не могли-бы тогда (т. е. въ случаѣ, если-бы нашъ разумъ былъ совершенно индивидуаленъ) усвоять этимъ и истинамъ общеобязательное значеніе, требовать отъ другихъ ихъ признанія: это было-бы тогда съ нашей стороны чистымъ деспотизмомъ. Вообще взглядъ на разумъ, какъ на чисто индивидуальный, ведетъ, по Кузену, ко многимъ несообразностямъ и затрудненіямъ [1]).

Съ другой стороны, не меньшая крайность признавать, вмѣстѣ съ Мальбраншемъ, нашъ разумъ до такой степени лишеннымъ индивидуальности и безличнымъ, что онъ будто-бы сливается съ разумомъ Божественнымъ, какъ-бы теряется въ немъ: „только *истина* безлична и безлична абсолютно, *но не разумъ*“ [2]). Истина какъ-бы на время ссужается человѣку, но она принадлежитъ совершенно иному разуму, т. е. разуму высшему, вѣчному, несозданному, Божественному. Истины содержатся въ умѣ

[1]) P. p. 107—8.
[2]) P. 108.

Божественномъ, отражаются въ законахъ универса, воспринимаются и постигаются умомъ человѣка. Истина есть дщерь и вѣчное Слово Божіе,—„если философу позволительно говорить языкомъ священной религіи, которая учитъ поклоняться Богу въ духѣ и истинѣ“ [1]). И вотъ почему человѣкъ такъ стремится къ истинѣ, почему ее такъ любитъ! Это стремленіе свидѣтельствуетъ человѣку о его религіи. „Фактъ странный, но неоспоримый: лишь только разумъ постигаетъ истину, онъ начинаетъ любить ее и къ ней привязывается. Да, душа любитъ истину! Удивительно! Существо, заключенное въ маленькій уголокъ универса, поглощенное заботами о поддержаніи своего существованія, объ улучшеніи своей жизни, способно любить то, что вовсе къ нему не относится, что существуетъ лишь въ мірѣ невидимомъ. Эта безкорыстная любовь къ истинѣ свидѣтельствуетъ о величіи того, кто ее испытываетъ“ [2]).

Такова сущность знаменитой Кузеновой теоріи, *безличнаго* разума. Сводя все сказанное къ единству, ее можно выразить въ двухъ слѣдующихъ положеніяхъ: 1) человѣку дано *естественное откровеніе* въ разумѣ, который содержитъ въ себѣ необходимыя и универсальныя истины т. е. такія, безъ которыхъ не было-бы возможно никакое познаніе, никакое сужденіе, даже никакое утвержденіе; 2) эти идеи (причина, субстанція, время, пространство, безконечное, абсолютное, совершенство и *другія, числа которыхъ строго опредѣлить нельзя*) утратили-бы свой универсальный и необходимый характеръ а, слѣдовательно, и все свое значеніе для нашего познанія (которое, вслѣдствіе этого, тогда ниспало-бы на ступень познанія животнаго), если-бы онѣ были личными, зависимыми отъ нашей воли и измѣнчивыми. Слѣдовательно, необходимыя и универсальныя идеи, какъ не нами создаваемыя и стоящія внѣ нашей власти и произвола, имѣютъ безличный или, точнѣе, сверхличный характеръ, а постольку т. е. со стороны своихъ основныхъ кон-

---

[1]) P. 109 la verité est fille, la parole, j'allais dire le Verbe éternel de Dieu, s'il est permis à la philosophie d'emprunter ce divin langage à cette sainte religion, qui nous apprend à adorer Dieu en esprit et en verité.

[2]) P. p. 114—5.

ститутивныхъ элементовъ и началъ, и самый нашъ разумъ можетъ быть названъ безличнымъ.

Мораль и Теодицея, по Кузену [1]).

Вѣрный своимъ основнымъ методологическимъ пріемамъ Кузенъ и въ морали является, съ одной стороны, психологомъ, съ другой,—эклектикомъ и представителемъ философіи здраваго смысла. Онъ исходитъ изъ того предположенія, что здравый смыслъ всего человѣчества (съ которымъ философія никогда не должна расходиться) можетъ дать научной доктринѣ морали основныя и руководящія идеи. Итакъ, каково естественное и наиболѣе устойчивое моральное „вѣрованіе“ человѣчества?

Обращаясь къ языку, въ которомъ выражены основныя нравственныя понятія и чувствованія народовъ, мы находимъ, что человѣчество всегда различаетъ, прежде всего, *безкорыстіе* и *эгоизмъ*. Далѣе, слова: *свобода, уваженіе, презрѣніе, благоговѣніе, пренебреженіе* и пр. показываютъ, что человѣчество предполагаетъ существованіе объективнаго *блага* и *нравственнаго закона*, признаетъ себя обязаннымъ его исполнять. Выраженія: *„боязнь общественнаго мнѣнія“, „опасеніе насмѣшки“, „угрызеніе совѣсти„ „расканіе“* и проч. под. предполагаютъ различеніе человѣчествомъ *добра и зла, добродѣтели* и *порока*—добродѣтели, основанной на безкорыстіи, и порока, основаннаго на интересѣ. Въ свою очередь, принципы *нравственнаго закона, свободы, заслуги* и т. д. служатъ основаніемъ, почему общество усвояетъ себѣ *способность* и *право* судить всѣхъ членовъ т. е. даютъ идею *юридическую*, какъ необходимое дополненіе нравственной. Таковы понятія, которыя научно-философская *Мораль* находитъ въ готовой формѣ къ непосредственной обще-

---

[1]) Составъ *основныхъ* философскихъ дисциплинъ Кузенъ опредѣляетъ четырьмя слѣдующими: *психологія* (въ связи съ логикой и онтологіей), *эстетика, мораль* и *теодицея*. Первыя три дисциплины *параллельны*, а четвертая возвышается надъ ними, „вплетается во всѣ другія и ихъ завершаетъ“ (p. 473). Эстетику Кузена, которая образуетъ вторую часть его книги *du Vrai* etc (лекціи 6—10), мы согласно принятому нами въ настоящихъ очеркахъ обыкновенію — останавливать вниманіе лишь на существенномъ (т. е. на метафизикѣ собственно), оставляемъ въ сторонѣ.

человѣческой философіи здраваго смысла: ей остается лишь оправдать и развить эти понятія [1]).

Но прежде чѣмъ перейти къ выполненію этой задачи, необходимо подвергнуть критической оцѣнкѣ ложные принципы морали, которые создала односторонняя философія, когда вмѣсто того, чтобы повиноваться внушеніямъ общечеловѣческаго здраваго смысла, захотѣла сама ему предписывать правила. Такихъ, въ основѣ своей ложныхъ или односторонихъ, системъ морали, по Кузену, четыре: 1) *мораль интереса;* 2) *мораль чувства*; 3) *мораль интереса большинства* (и *общей* пользы) и 4) *мораль свободной воли Божіей* (la morale de la libre volonté de Dieu).

Мораль интереса сложилась на почвѣ морали удовольствія, но ея принципъ сложнѣе и мотивы нѣсколько тоньше. Счастье, —говорятъ защитники морали *удовольствія* (идонисты), — есть наибольшая сумма возможнаго удовольствія и, поэтому, интересъ, въ смыслѣ стремленія къ пріобрѣтенію счастія (удовольствій) есть единственный рычагъ всѣхъ нашихъ дѣйствій. Но,- дѣлаютъ свою поправку сторонники морали *интереса*,— не слѣдуетъ предаваться всѣмъ удовольствіямъ безразлично: нужно въ этомъ отношеніи умѣніе, „искусство“. Такимъ образомъ, мораль интереса есть *„улучшенная* мораль удовольствія“, поставившая *полезное* на мѣсто *благопріятнаго, благоразуміе* на мѣсто слѣпой *страсти: хорошо*, съ этой точки зрѣнія, то, что, предъ очами разума, согласно съ нашимъ истиннымъ интересомъ, *дурно*,—что ему противорѣчитъ. Такова, по Кузену, суть морали интереса. Въ этой доктринѣ нельзя, конечно, отрицать нѣкоторой доли истины (нельзя отрицать—по принципу эклектизма): это есть *законная реакція* противъ излишней строгости стоицизма и морали аскетической и, при томъ, инстинктъ самосохраненія, стремленіе къ удовольствію и счастію и т. д. вложены въ нашу природу самимъ Богомъ. Но тѣмъ не менѣе въ цѣломъ эта доктрина все же должна быть признана ложною, такъ какъ *преувеличиваетъ* тѣ факты, на которыхъ опирается, и *стоитъ въ противорѣчіи съ другими фактами.* И именно Кузенъ выставляетъ противъ морали интереса семь слѣ-

---

[1]) *Du Vrai* etc., лекція одиннадцатая (p.p. 271—290).

дующихъ возраженій: 1) она отрицаетъ свободу воли; 2) уничтожаетъ различіе между добромъ и зломъ; 3) снимаетъ съ человѣка всякую нравственную обязательность; 4) не объясняетъ идеи права; 5) исключаетъ возможность заслуги; 6) несогласима съ надеждою на жизнь будущую и, наконецъ, 7) ведетъ къ деспотизму. Эти возраженія Кузена противъ морали интереса изложены съ такою отчетливостію и мотивированы такъ солидно, что *двънадцатая* лекція сочиненія Кузена *du Vrai etc.* должна быть признана одною изъ лучшихъ (если только не самою лучшею) критикъ утилитаризма во всей новѣйшей философской литературѣ.

Моралъ чувства такъ-же, какъ и мораль интереса, опирается на нѣкоторыхъ несомнѣнныхъ фактахъ. Такъ, всѣмъ извѣстно, что добродѣтель сопровождается радостію, порокъ—муками и угрызеніями совѣсти; что мы испытываемъ чувство симпатіи или антипатіи къ человѣку, смотря по тому, хорошо или дурно совершаемое имъ дѣйствіе; что мы относимся хорошо и желаемъ всего добраго человѣку добродѣтельному и, напротивъ, желаемъ и ожидаемъ всего дурнаго для человѣка злаго. Смотря по указаннымъ *оттѣнкамъ* нравственнаго чувства можно различать мораль внутренней *удовлетворенности* (satisfaction) *симпатіи* (sympathie) и *благосклонности* (bienveillance); но эти *аналогичныя*, хотя и представляющія свои оттѣнки, формы морали, эти три „системы“ могутъ быть сведены къ одной, которую точно обозначаетъ выраженіе: *моралъ чувства*.—Что касается теперь оцѣнки *морали чувства*, то прежде всего она безспорно выше *морали интереса*, такъ какъ симпатія, благорасположеніе, благосклонность и проч. противоположны эгоизму и нравственное чувство, понимаемое въ этомъ смыслѣ, „если и не есть еще самое благо, то по крайней мѣрѣ есть его вѣрный спутникъ и полезный помощникъ“ [1]). Тѣмъ не менѣе и эта, вѣрная въ своей основѣ, система морали *сама по себѣ недостаточна и нуждается въ принципѣ, который-бы ее санкціонировалъ*“ (d'un principe, qui l'autorise [2]). Въ самомъ дѣлѣ, 1)

---

[1]) P. 335.
[2]) P. 336.

она указываетъ для идеи блага такое основаніе, которое само покоится на этой идеѣ: чувство нравственной удовлетворенности, симпатіи и благорасположенія предполагаетъ *предварительное сужденіе* о нравственномъ достоинствѣ дѣйствія; 2) указываемое въ этой системѣ правило нравственности „слишкомъ подвижно для того, чтобы быть универсально обязательнымъ“: чувствованія связаны съ чувственностію (les sentiments tiennent á la sensibilité) и по необходимости заимствуютъ отъ нея характеръ относительности и измѣнчивости“ [1]).

Моралъ интереса большинства и общей пользы выше морали *личнаго* интереса; но и она недостаточна. Общая польза не всегда совпадаетъ со справедливостью: Ѳемистоклъ предлагалъ аѳинянамъ сжечь флотъ союзниковъ, чтобы обезпечить себѣ главенство надъ ними; но аѳиняне, по чувству *справедливости* (которое въ нихъ пробудилъ Аристидъ), отклонили этотъ для нихъ *полезный* проэктъ, какъ безнравственный. Ясное доказательство, что принципъ общей пользы здравымъ смысломъ не признается въ качествѣ верховнаго принципа морали [2]). Скажутъ, что нужно жертвовать своимъ личнымъ интересомъ во имя пользы не *большинства*, но дѣйствительно *общаго*, общечеловѣческаго,—во имя человѣчества. Но *во имя чего* собственно требуется такая жертва? Если только во имя пользы, то *моя личная* польза также можетъ, имѣетъ право служить мотивомъ моихъ дѣйствій. Съ другой стороны, кто способенъ съ точностію опредѣлить, *въ чемъ* именно заключается общій интересъ? Этимъ мотивомъ, вслѣдствіе его неопредѣленности, всегда можно оправдать всякое, даже весьма крупное, злоупотребленіе. Наконецъ, принципъ всеобщей пользы не ведетъ-ли въ концѣ концовъ, при его неуклонно строгомъ проведеніи, къ уничтоженію нашихъ обязанностей въ отношеніи къ *ближнимъ* и *самимъ себѣ?* Безъ сомнѣнія: онъ ихъ отрицаетъ въ корнѣ [3]).

Мораль свободной воли Божіей, не смотря на свою „кажущуюся возвышенность“, такъ-же „скрываетъ въ себѣ ложный принципъ“ [4]). Говорятъ: *мы должны быть нравственны, потому*

[1]) P. p. 336—341.
[2]) P. 343.
[3]) P. p. 341—8.
[4]) P. 348.

му что этого хочетъ Богъ. Который вложилъ въ насъ нравственный законъ. Но, во-первыхъ, никакая воля, не исключая и воли Божіей, не можетъ произвольно (arbitrairement) установить *законъ* нравственности, точно такъ-же какъ не можетъ по произволу опредѣлять законы и природу истины и красоты: благо и его обязательность „*по своей собственной природѣ*“ неподвижны и универсальны и не зависятъ ни отъ какого произвольнаго акта, хотя-бы то акта воли Божіей [1]). „Скажутъ: не *произвольная* воля Божія обосновываетъ (устанавливаетъ) идею добра и зла, справедливости и несправедливости, но— воля *справедливая*. Прекрасно. Но тогда все измѣняется. Тогда уже *не воля* Божія насъ обязываетъ, но *справедливость* воли. Различеніе справедливаго и несправедливаго такимъ образомъ уже не является просто дѣломъ воли“ [2]). Наконецъ, въ подкрѣпленіе своихъ соображеній, сторонники разсматриваемой системы указываютъ на будущее воздаяніе за добро и зло,— на награду или наказаніе въ загробной жизни. Но угрозы и обѣщанія не на всѣхъ людей производятъ одно и тоже дѣйствіе и обосновывать мораль на *измѣнчивомъ* чувствѣ страха или надежды не значитъ хорошо ее обосновывать. Даже больше: это значитъ предлагать человѣку въ руководство мотивъ корыстный. Съ другой стороны, такъ какъ награда и наказаніе предполагаютъ *предварительное* различеніе добра отъ зла, то значитъ, и съ точки зрѣнія этой системы, идея блага все-же *предшествуетъ* чувству страха наказанія или надежды на награду [3]).

Разобравъ и опровергнувъ ложные принципы морали, Кузенъ переходитъ къ установкѣ принциповъ истинныхъ [4]) и сводитъ ихъ къ пяти слѣдующимъ:

1. *Идея* (и сужденіе) *добра и зла*. Эта идея, какъ идеи истины и красоты, есть идея *простая, первоначальная, неразложимая*, лежащая рѣшительно *внѣ нашей власти и произвола* и потому *абсолютная*. Она совершенно отлична отъ того психическаго матеріала, къ оцѣнкѣ котораго прилагается и потому

---

[1]) P. 350—1.
[2]) P. 351.
[3]) P. 353.
[4]) *14-я лекція* (p. p. 355—393).

„дѣйствія, матеріально тожественныя, въ нравственномъ отношеніи могутъ быть совершенно различны. Эта идея, наконецъ, *универсальна* и, хотя сначала она относится къ дѣйствіямъ частнымъ, однако потомъ на ея основѣ вырабатываются правила для оцѣнки всѣхъ вообще дѣйствій того-же рода. Это и есть, такъ сказать, аксіомы морали, обыкновенно называемыя *нравственными истинами*, которыя такъ-же достовѣрны и неизмѣнны, какъ истины математическія, хотя здѣсь,—и въ этомъ специфическое отличіе истинъ нравственныхъ отъ всѣхъ другихъ,—къ необходимости вѣрить въ ихъ истинность присоединяется еще потребность ихъ примѣнять на практикѣ или,—что тоже,—

2. *Внутренняя обязательность нравственной идеи,*—обязательность *абсолютная* (не допускающая *степеней* обязательности), *неизмѣнная* и *универсальная*, какъ это прекрасно и рельефно выставилъ Кантъ, который, впрочемъ, совершенно ошибочно опредѣлилъ взаимное отношеніе *идеи добра* и *чувства обязательности:* онъ обосновалъ первую на послѣднемъ, тогда какъ истинное отношеніе между ними, очевидно, совершенно обратное,—нѣчто можетъ быть для меня обязательнымъ лишь потому, что оно цѣнно (хорошо) само въ себѣ.

3. *Свобода.* Нравственная обязательность предполагаетъ свободу, потому что только свободное существо можно обязывать. И дѣйствительно сознаніе намъ ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что мы свободны: прежде, во время и послѣ совершаемаго нами дѣйствія сознаніе говоритъ намъ, что дѣйствіе зависитъ исключительно отъ нашей свободной воли. Но свобода не есть ничѣмъ не мотивированный произволъ. Она есть *послушаніе разуму* и только въ этомъ случаѣ она можетъ служить основаніемъ *личности* и принципомъ личныхъ *обязанностей* и *правъ*, обезпечивающихъ ея неприкосновенность и святость.

4. *Заслуга и провинность* (le mérite et le démérite). Сознательное и свободное выполненіе добра есть съ нашей стороны заслуга т. е. „наше естественное право быть награжденными“; сознательное свободное нарушеніе нравственныхъ требованій есть провинность т. е. „естественное право другихъ насъ наказать“. Однако, не слѣдуетъ смѣшивать заслуги съ наградою и провинности съ наказаніемъ: заслуга и провинность остаются

и тогда, когда награды и наказанія нѣтъ, хотя и не наоборотъ, такъ какъ награда безъ заслуги „была-бы милостынею или хищеніемъ“ (un vol). Въ большинствѣ случаевъ *воздаяніе* начинается уже здѣсь, на землѣ. Когда этого не бываетъ, это значитъ, что оно сберегается для *той* жизни, гдѣ будетъ возстановлена та гармонія, то соотвѣтствіе между заслугою и воздаяніемъ, котораго мы часто тщетно ищемъ *здѣсь*.

5. *Нравственное чувство* есть послѣдній элементъ истинной морали,—какъ-бы аккомпаниментъ или отзвукъ всѣхъ другихъ элементовъ сложнаго нравственнаго феномена. Совершаемъ-ли мы сами хорошій поступокъ или являемся лишь сторонними зрителями его совершенія,—въ томъ и другомъ случаѣ мы всегда испытываемъ специфическое удовольствіе: чувство удовлетворенности и умиротворенности въ первомъ случаѣ, и—симпатіи, благорасположенія и проч. къ виновнику нравственнаго поступка—во второмъ. Поступокъ дурной вызываетъ въ насъ чувствованія противоположныя. Нравственное чувство психологически необходимое дополненіе морали. Законъ суровъ и вотъ почему „благодѣтельный Творецъ вложилъ въ нашу душу, кромѣ строгаго закона долга, усладу чувства,—соединилъ (связалъ) съ добродѣтелью счастіе, а на *исключительный* случай (на случай несоотвѣтствія) на границѣ жизненнаго пути поставилъ успокоительную надежду“ [1]).

Установивъ истинные принципы морали, Кузенъ сводитъ ихъ къ единому истиному основанію—Богу [2]). Какъ Богъ служитъ для насъ послѣднимъ основаніемъ истины (источникомъ необходимыхъ и универсальныхъ идей), такъ Онъ-же служитъ и основаніемъ блага. Въ силу того безспорнаго положенія, по которому всякая причина содержитъ въ себѣ по крайней мѣрѣ все то, что есть существеннаго въ дѣйствіи, мы можемъ, опираясь на данныя нашего нравственнаго самосознанія, до нѣкоторой степени проникнуть въ истинную природу Божества. Мы не можемъ имѣть никакого нравственнаго свойства, никакого совершенства, которымъ не обладалъ-бы и Богъ,—и при томъ

[1]) Pp. 389—390

[2]) Мы пропускаемъ *15-ю лекцію*, которая трактуетъ о *формахъ* морали (мораль *личная, общественная, гражданская*).

въ степени несравненно высшей. Мы имѣемъ *свободу*; слѣдовательно, и Богъ свободенъ, хотя Его свобода не то, что наша: съ Его свободою связана безконечно-совершенная мысль, свободная отъ всякихъ колебаній, чуждая всякой неопредѣленности. Подобнымъ-же образомъ мы переносимъ на Бога *справедливость* и *благость* (любовь) и опять въ степени несравненно высшей. Но справедливость и благость Божіи требуютъ соотвѣтствія между добродѣтелью и счастіемъ, что̀ и дѣйствительно можно признать общимъ *правиломъ* уже для здѣшней жизни, несомнѣнныя-же и нерѣдкія *исключенія* изъ этого правила заставляютъ признать жизнь будущую (*нравственное* доказательство безсмертія), каковая жизнь для души, при ея духовности, совершенно *возможна* (доказательство безсмертія *метафизическое*) и дѣйствительно служитъ цѣлью всѣхъ нашихъ глубочайшихъ стремленій и склонностей. Итакъ, мы послѣдовательно приходимъ къ признанію Бога, какъ *Виновника* нравственнаго закона и блага; какъ *Принципа* свободы, справедливости и любви; какъ справедливаго *Воздаятеля*. Къ такому Существу мы необходимо относимся вмѣстѣ и съ трепетомъ и съ благоговѣніемъ. Такимъ образомъ наука отсылаетъ насъ къ *религіи* [1]).

На этомъ мы можемъ покончить съ *Моралью* Кузена и перейти къ его *Теодицеѣ*. Теодицея для Кузена —наука въ полномъ и даже преимущественномъ смыслѣ этого слова. „Если философія,—говоритъ онъ,—не способна достигнуть познанія о Богѣ, то она безсильна, ибо если она не обладаетъ знаніемъ о Богѣ, то она ничего не знаетъ. Но мы убѣждены, что потребность знать намъ дана не напрасно и что пламенное (ardent) и безпокойное, терзающее насъ, желаніе постигнутъ принципъ нашего бытія, свидѣтельствуетъ о нашемъ правѣ и способности къ *такому познанію*“ [2]) Для мысли есть множество путей восхожденія къ Богу, но главныхъ три,—три доказательства бытія Божія: *метафизическое*, *эстетическое* и *нравственное*.

Съ *метафизическимъ* доказательствомъ мы уже знакомы: оно основывается на существованіи въ насъ универсальныхъ и необходимыхъ истинъ, которыя, не находя для себя объясненія

[1]) *Лекція 16-я.*
[2]) P. 474.

ни въ мірѣ, ни въ насъ самихъ, необходимо заставляютъ насъ признать какъ ихъ источникъ и влѣстилище, *Умъ Божественный*. „Для меня, какъ и для Платона,—говоритъ Кузенъ, резюмируя свои взгляды на нашъ вопросъ,—абсолютная истина въ Богѣ или, иначе, есть самъ Богъ подъ однимъ изъ своихъ аспектовъ (въ одномъ изъ своихъ лицъ—la vérité c'est Dieu même sous une de ses faces); нашъ же разумъ владѣетъ частицею этой абсолютной истины лишь по своему причастію (la partipation) Разуму Божественному. *Всякое сужденіе нашего разума включаетъ въ себѣ необходимую истину*, а всякая необходимая истина предполагаетъ необходимое Бытіе"—Бога [1]).

Эстетическое доказательство опирается на замѣчаемое нами въ мірѣ отображеніе красоты и совершенства и отсюда восходитъ къ Первоисточнику всякаго совершенства. „Отецъ міра, его законовъ, его чудной гармоніи, Виновникъ формъ, цвѣтовъ и звуковъ,—Богъ есть принципъ красоты въ природѣ. Именно Его мы чтимъ, его познаемъ подъ именемъ идеала, когда наше воображеніе, увлекаемое отъ красоты къ красотѣ, ищетъ красоты верховной, въ которой-бы оно могло успокоиться. У него-же и художникъ, неудовлетворенный несовершенными красотами природы и красотою своихъ собственныхъ произведеній, ищетъ высшихъ вдохновеній. Въ немъ резюмируются двѣ главныхъ формы всяческой красоты—прекрасное и возвышенное, потому что Онъ чрезъ Свои совершенства отвѣчаетъ всѣмъ нашимъ способностямъ и стремленіямъ" [2]).

Нравственное доказательство нами было только что изложено: справедливость и любовь,—эти два главныхъ основанія нравственности,—*заставляютъ* признать *Существо* справедливое и благое, иначе нравственность была-бы фактомъ и необъяснимымъ и необоснованнымъ.

Такимъ образомъ, какимъ путемъ мы ни пойдемъ, мы всегда ясно видимъ одну основную и непреложную истину: „въ основѣ всего и превыше всего—Богъ, вѣчно Богъ" (au fond de tout, au-dessus de tout, Dieu, toujours Dieu) [3]). Здѣсь, въ признаніи

[1]) P. 475—6.
[2]) P. p. 475—6.
[3]) P. 477.

этой истины, философская дисциплина (Теодицея) сходится съ основнымъ догматомъ всѣхъ религій, который всего чище выраженъ въ религіи совершеннѣйшей,—въ христіанствѣ: „истинная теодицея какъ-бы заимствуетъ у *всѣхъ* религіозныхъ вѣрованій ихъ общій принципъ и возвращаетъ имъ его снова окруженный сіяніемъ свѣта, освобожденный отъ всего невѣрнаго и колебательнаго, огражденный отъ всякихъ нападеній враждебной критики“ [1]). Это, въ свою очередь, служитъ косвеннымъ подтвержденіемъ истинности Теодиціи и вызываетъ къ ней, какъ и вообще къ философіи, довѣріе: ибо „она говоритъ о Богѣ во имя всѣхъ потребностей и способностей человѣка,—во имя разума и чувства“ [2]).

Истинный базисъ Теодицеи, какъ и всей вообще философіи, по Кузену,—опытъ, въ широкомъ смыслѣ этого слова. „Я не могу постигнуть Бога иначе какъ въ его проявленіяхъ, какъ не могу понять существо безъ аттрибутовъ, причину безъ дѣйствій, какъ не могу понять и представить и самого себя безъ своихъ способностей. Отнимите у меня мои способности и сознаніе, которое объ нихъ свидѣтельствуетъ, и вотъ я для себя какъ бы не существую. Тоже и о Богѣ: мы можемъ познавать Его лишь въ проявленіяхъ, видимыхъ для глазъ, понятныхъ уму, ощутимыхъ для души и, лишь на основаніи этихъ и подобныхъ непогрѣшимыхъ свидѣтельствъ, можемъ возвышаться мыслію къ Богу“ [3]). Эта точка зрѣнія, по Кузену, свободна какъ отъ крайностей сантиментализма и антропоморфизма, такъ, съ другой стороны, и отъ формализма абстрактно-логическаго или діалектическаго ученія о Богѣ: опираясь на опытѣ, Теодицея, съ этой точки зрѣнія, однако не отождествляетъ и не смѣшиваетъ Бога ни съ чѣмъ опытнымъ,—не воображаемъ по образу бытія условнаго, но мыслимъ въ чистой формѣ бытія всесовершеннаго и безконечнаго. И, конечно, это есть единственно истинная точка зрѣнія для Теодицеи.

---

[1]) P. 478.
[2]) Ibid.
[3]) P. p. 482. 480.

Таковы идеи Кузена, какъ онѣ изложены главнымъ образомъ въ его сочиненіи *Du vrai, du beau et du bien*,—въ томъ сочиненіи, которое онъ самъ призналъ „краткимъ, но точнымъ изложеніемъ“ своихъ основныхъ убѣжденій, своего метода, своихъ принциповъ и своихъ результатовъ [1]). Эти идеи его, какъ мы видимъ, не всегда оригинальны и самъ Кузенъ, съ прямотою и искренностію истиннаго ученаго, повсюду отмѣчаетъ тѣ нити, которыя связываютъ его идеи съ твореніями его великихъ предшественниковъ [2]). Но не въ этомъ, не въ оригинальности своей философіи, онъ полагалъ и ея центръ тяжести. Онъ видѣлъ задачу своей жизни и своей философской дѣятельности въ проповѣди спиритуализма, для чего эклектическій методъ считалъ наиболѣе пригоднымъ. Этимъ точно опредѣляется отношеніе его эклектизма къ его спиритуализму и вмѣстѣ указывается основной характеръ и направленіе его философіи. „Упорно продолжаютъ связывать,—говоритъ онъ въ предисловіи къ своей вышеназванной книгѣ [3]),—съ моимъ именемъ эклектизмъ. Дѣйствительно, я его признаю: эклектизмъ мнѣ дорогъ, безъ сомнѣнія, ибо онъ въ моихъ глазахъ—свѣтъ исторіи философіи; однако, фокусъ этого свѣта—не въ эклектизмѣ. Эклектизмъ есть одно изъ наиболѣе важныхъ и наиболѣе полезныхъ приложеній философіи, которую мы проповѣдуемъ, но—не ея принципъ. Наша истинная доктрина, наше истинное знамя—спиритуализмъ, философія, стольже солидная, сколько и благородная, которая начинается съ Сократомъ и Платономъ, которую Евангеліе распространило въ мірѣ, которую Декартъ изложилъ въ строгихъ формахъ новаго генія и т. д. Ея основная задача подчинять чувства уму и всѣми средствами содѣйствовать возвышенію и благороженію человѣка. Она учитъ о духовности души, и свободѣ и отвѣтственности человѣка за свои дѣйствія, о нравственномъ долгѣ, о безкорыстной добродѣтели, о достоинствѣ и справедливости, о красотѣ и любви, а за предѣлами этого міра показываетъ Бога, Создателя, и

---

[1]) *Avant-propos*, p. II.

[2]) См. особенно *17 лекцію*, гдѣ Кузенъ со всею объективностію говоритъ о своемъ эклектизмѣ, о своей зависимости отъ *Платона, Декарта, Рида, Канта* и др.

[3]) *Avant-propos*, P. III—V, passim.

вмѣстѣ Типъ человѣчества, Который предназначивъ человѣка, какъ это очевидно, для высшей цѣли, безъ сомнѣнія не предоставитъ его самому себѣ въ таинственномъ развитіи его судьбы". Эту философію онъ проповѣдовалъ въ сознаніи, что въ ней спасеніе отечества, что она служитъ опорой трона (конституціонной монархіи—1853-й г.), оплотомъ религіи, противодѣйствуетъ матеріализму и атеизму, поддерживаетъ возвышенный духъ идеализма и т. д. „*Sursum corda*—*горѣ имѣемъ сердца*: вотъ вся философія,—говоритъ Кузенъ,—которую я оставляю, какъ свое послѣднее слово, какъ свой высшій урокъ" [1]).

Многимъ не нравилась консервативная тенденція философіи Кузена и очень понятно, что, тогда какъ въ глазахъ своихъ учениковъ и приверженцевъ онъ является какъ-бы первосвященникомъ философіи и идеализма съ постояннымъ призывомъ *sursum corda*—его противники считаютъ его лишь ораторомъ, можетъ быть выдающимся и даже блестящимъ, но во всякомъ случаѣ не свободнымъ отъ общей всѣмъ ораторамъ наклонности замѣнять солидные и вѣскіе аргументы пріемами декламаціи. Это двойственное отношеніе къ Кузену окрасило своимъ колоритомъ и, можно даже сказать, дало толчекъ развитію двухъ выдающихся движеній современной французской философіи (*спиритуализмъ* и школа *критическая*), а косвенно вся вообще дѣятельность Кузена много содѣйствовала пробужденію и развитію философскаго духа во Франціи. Въ этомъ,—въ этомъ возбуждающемъ и направляющемъ вліяніи Кузена на современную французскую философскую мысль,—его главное значеніе и его главная заслуга предъ исторіею.

III.

Основныя направленія современной французской философіи.

Мы выяснили руководящія идеи и установили точку отправленія господствующей современной французской философіи. Теперь, чтобы ознакомиться ближе съ ея составомъ, съ постановкою ея проблемъ, съ характеромъ и направленіемъ ихъ рѣ-

[1]) *Avant-propos*, p. VIII.

шенія, намъ необходимо опредѣлить условія, въ которыхъ она развивается, т. е. характеризовать, хотя бы лишь въ общихъ чертахъ, основныя направленія современной французской философіи.

Установка классификаціонной схемы философскихъ направленій, какъ извѣстно, дѣло довольно трудное. Всегда, во всякую эпоху и у всякой, достигшей философскаго совершеннолѣтія, націи находятся такіе своеобразные мыслители, которыхъ трудно подвести подъ „направленіе“. Съ другой стороны, у нѣкоторыхъ мыслителей ихъ основная мысль выражена такъ неотчетливо, такъ закрыта инородными элементами, что трудно бываетъ опредѣлить ихъ собственное направленіе и рѣшить, къ какой именно школѣ ихъ слѣдуетъ отнести. Исторія французской философіи въ данномъ случаѣ не представляетъ исключенія и, хотя мы имѣемъ сравнительно не много систематическихъ ея очерковъ, представляющихъ выполненіе той или другой классификаціонной схемы, однако даже и при этой бѣдности находимъ большое разнорѣчіе какъ въ опредѣленіи основныхъ направленій философіи, такъ и во взглядѣ на мѣсто того или другаго мыслителя въ ряду другихъ представителей философіи [1]). Не входя въ разборъ этихъ разнорѣчивыхъ взгля-

---

[1]) Вотъ важнѣйшіе принципы классификаціи теченій французской философіи нашего столѣтія: 1. *Ферра* исходитъ изъ того предположенія, что вся французская философія 19-го столѣтія проникнута практическимъ стремленіемъ—исцѣлить соціальную жизнь отъ золъ и бѣдствій, которыя такъ рѣзко обнаружились въ эпоху революціи, при чемъ „одни хотѣли перестроить общественную жизнь совсѣмъ *по новому плану и изъ новыхъ матеріаловъ*, другіе стремились возстановить ее *въ прежней формѣ и съ прежними элементами*, третьи хотѣли *видоизмѣнить* ее согласно съ требованіями опыта и здраваго разума, откуда и возникли три главныхъ философскихъ школы: *соціализмъ*, *традиціонализмъ* и *раціонализмъ* или спиритуализмъ“. (*Ferraz*: histoire de la philosophie en France au XIX siecle, vol. I, p. XIII); 2. *Маржери* различаетъ философію *спиритуалистическую* (Кузенъ и его школа), *матеріалистическую*, *раціоналистическую* и *христіанскую* (см. Philosophie contemporaine par *Amedee de Margerie*, Paris, 1870), 3 *Поатту* различаетъ три главныхъ теченія философіи,—философію *соціалистическую* или позитивно-матеріалистическую, *гегельянскую* (Тэнъ, Ренанъ, Вашро) и *спиритуалистическую* (*Portou*: les philosophes français contemporaines, Paris, 1864); 4. *Поль Жане*, различаетъ, согласно съ Дамирономъ, въ философіи первыхъ десятилѣтій настоящаго столѣтія три направленія—*сенсуалистическое*, *богословское* и *эклектически-спиритуалистическое* или *психологическое*, при чемъ позитивизмъ и сродныя ему теченія разсматриваются какъ реакція противъ психологической школы и въ частности противъ философіи Кузена (см. въ Исторіи философіи *Ибервега-Гейнце*

довъ, мы попытаемся установить свою собственную классификаціонную схему. Именно, по нашему мнѣнію, основныя направленія современной французской философіи можно свести къ четыремъ. Два изъ нихъ мы уже установили—господствующее направленіе философіи, которое можетъ быть названо *спиритуалистическимъ реализмомъ* или просто *спиритуализмомъ* и противоположный полюсъ мысли, который принято называть *позитивизмомъ*. Оба эти направленія, при всей своей полярной противоположности, сходятся въ томъ, что они—направленія *догматическія*. Но рядомъ съ догматизмомъ во всякую эпоху и у каждой націи, какъ-бы ни была она реалистична по своей природѣ, всегда развивается направленіе *скептическое*, которое, если и не всегда принимаетъ форму скептицизма въ собственномъ смыслѣ этого слова, то всегда становится въ *критическое* отношеніе какъ къ данной постановкѣ и рѣшенію философскихъ проблемъ, такъ и къ философіи, къ нашему познанію и даже къ самому разуму вообще. Наконецъ, неудовлетворенность догматизмомъ и критицизмомъ приводитъ нѣкоторыхъ мыслителей къ мистицизму. Эти четыре основныхъ, періодически правильно повторяющихся въ исторіи философіи, теченія мысли можно, какъ увидимъ далѣе, различить съ совершенною отчетливостію и въ современной французской философіи и къ нимъ можно, по этому, свести всѣ ея выдающіяся явленія.

Если характеризовать указанныя теченія современной французской философіи съ самой общей стороны, то ея классификаціонная схема можетъ быть выражена въ тѣхъ-же самыхъ терминахъ, въ которыхъ Кузенъ, какъ мы видѣли выше, выражаетъ моменты *каждой* эпохи философіи (эмпиризмъ, идеализмъ, скептицизмъ, мистицизмъ). Но если,—какъ и слѣдуетъ конечно,—не довольствуясь установкою такой общей характеристики, мы захотимъ характеризовать эти теченія ближе и выразить

его краткій, но содержательный и обстоятельно составленный очеркъ французской философіи, русск. пер. стр. 464 и слѣд.). По нашему мнѣнію, всѣ эти классификаціонныя схемы грѣшатъ однимъ недостаткомъ,—не оттѣняютъ *критическую* школу, чего, какъ увидимъ далѣе, она несомнѣнно заслуживаетъ. Мы стремились въ своей схемѣ восполнить именно этотъ недостатокъ.

въ терминахъ ихъ оттѣнки, съ которыми эмпиризмъ, идеализмъ, скептицизмъ и мистицизмъ являются именно у французовъ и именно въ нашу эпоху, тогда всего удобнѣе обозначить направленія тѣми терминами, которые уже освящены употребленіемъ и именно (въ порядкѣ восходящей зависимости и сложности) мы можемъ различить въ современной французской философіи четыре слѣдующихъ направленія или школы: 1) *школа позитивно-соціалистическая*; 2) *школа критическая*; 3) *школа мистико-теологическая* и, наконецъ 4) *школа спиритуалистическая*. Къ характеристикѣ этихъ школъ мы теперь и переходимъ.

1. Школа позитивно-соціалистическая.

Школа позитивно-соціалистическая, какъ видно изъ самаго ея названія, характеризуется одною основною чертою: она стремится къ переустройству общества на основаніи позитивныхъ, т. е. положительно-научныхъ данныхъ. Эта школа стоитъ въ тѣсной генетической связи съ философіею 18-го столѣтія, составляя разомъ и реакцію противъ нея и ея продолженіе. 18-й вѣкъ былъ эпохою критики и анализа, представители же разсматриваемой нами школы повсюду выступаютъ со стремленіемъ къ синтезу, къ установкѣ авторитета: въ этомъ различіе. Но задача школы та же, какую ставили себѣ энциклопедисты и идеологи конца 18-го столѣтія (реорганизація общества) и средства для разрѣшенія этой задачи тѣ же (науки физическія и вообще „естественныя", съ полнымъ презрѣніемъ къ „чистому" мышленію): въ этомъ сходство. Такъ какъ, примыкая непосредственно къ философіи конца 18-го вѣка, позитивно-соціалистическая школа развивается не только вполнѣ независимо, но даже совершенно безъ всякаго вниманія къ другимъ направленіямъ философіи, не исключая и господствующаго, т. е. спиритуализма, то ее удобно разсматривать *прежде другихъ школъ* и поставить въ ихъ ряду на первомъ мѣстѣ.

Кругъ идей и границы школы опредѣляются четырьмя слѣдующими моментами: убѣжденіемъ въ возможности рѣшить всѣ основные вопросы бытія и жизни *методомъ чисто эмпирическимъ*; *идеею „натуральнаго прогресса"*, какъ могучаго и даже единственнаго средства къ устроенію и улучшенію жизни какъ

личной, такъ общественной, такъ, наконецъ, и міровой; *соціалистическою и коммунистическою* мечтою объ общечеловѣческомъ равенствѣ, подобномъ равенству первобытныхъ обществъ и, наконецъ, *чисто отрицательнымъ отношеніемъ къ положительной религіи* (католичеству или, общѣе, христіанству) теизму и даже вообще религіи [1]).

Такъ какъ установленіе равенства, при господствѣ въ умахъ современныхъ культурно-христіанскихъ понятій и идеаловъ, очевидно, недостижимо, то представители школы пытаются замѣнить ихъ другими, „натуральными“ идеями, которыя опредѣляются не моральными или вообще духовными нашими потребностями и стремленіями, но стремленіями физическими, изученіемъ и нормировкой которыхъ занимаются науки естественныя. При общей у всѣхъ представителей школы соціально-коммунистической тенденціи и при столь же общемъ позитивно-научномъ базисѣ ихъ построеній, они (т. е. выдающіеся между ними) различаются именно этими „натуральными“ идеями или принципами своей философіи и именно этимъ опредѣляются *фазисы или моменты* въ развитіи школы. Ея взгляды по мѣрѣ развитія становятся все откровеннѣе и прямолинейнѣе, пока не заканчиваются открытою исповѣдью атеизма. Ознакомимся съ этими моментами въ развитіи позитивно-соціалистической школы.

Моментъ первый: „реабилитація плоти“ или „физизмъ“ (Сенъ-Симонъ и сенсимонисты).

Графъ Генрихъ де-Руврун Сенъ-Симонъ (ум. въ 1825 г.) неудачникъ, авантюристъ и прожектеръ, весьма, впрочемъ, даровитый и многосторонній отъ природы [2]), началъ свою фило-

[1]) *Ферра* (Ferraz) точно указываетъ зарожденіе и генезисъ всѣхъ этихъ идей у философовъ 18-го стол. (см. его *Socialisme, naturalisme et positivisme*, p. XXVI—XXXVIII).

[2]) Обстоятельную характеристику и перечень сочиненій Сенъ-Симона см. въ *Исторіи соціальныхъ системъ г. Щеглова*, (т I. 284 и слѣд.). Къ этому капитальному двухтомному сочиненію мы отсылаемъ читателя для ознакомленія со спеціально-соціалистическими доктринами какъ тѣхъ представителей позитивно-соціалистической школы, которыхъ мы касаемся въ своемъ очеркѣ, такъ и тѣхъ, о которыхъ, по отсутствію у нихъ теоретическихъ философскихъ ученій *(Кабе, Луи-Бланъ)*, мы здѣсь совсѣмъ не упоминаемъ. Не вступая въ спеціальную область

софскую карьеру, на которую его, повидимому, толкнули испытанныя раньше неудачи, изложеніемъ странной мысли,—будто *универсальный законъ тяготѣнія есть единственный законъ міра и міровой жизни*, единственный принципъ всѣхъ явленій не только физическихъ, но и нравственныхъ и, слѣдовательно, единственный базисъ всѣхъ концепцій: научныхъ, религіозныхъ и политическихъ. Философія тяготѣнія или, какъ выражался Сенъ-Симонъ „религія Ньютона“, должна поэтому замѣнить всю мораль и теологію. Позднѣе, отчасти подъ вліяніемъ утилитаріонизма Бентама, Сенъ-Симонъ опредѣлилъ ближе, въ чемъ именно проявляется въ жизни человѣчества этотъ универсальный принципъ тяготѣнія: польза, пріобрѣтеніе цѣнныхъ продуктовъ индустріи, вотъ стимулъ всей человѣческой дѣятельности и руководящій принципъ жизни, съ которымъ должно сообразоваться. Наконецъ, въ послѣдній періодъ своей жизни (въ сочиненіи „*Новое христіанство*“) онъ думаетъ преобразовать и „улучшить“ (!!) христіанство съ точки зрѣнія своего утилитарно-матеріалистическаго принципа: признавая, вмѣстѣ съ христіанствомъ, любовь основною добродѣтелью, онъ думаетъ, однако, что она должна выражаться не въ проповѣди бѣднякамъ и вообще человѣку самоотреченія и жертвы во имя проблематической будущей жизни, каковая проповѣдь основывается будто бы на ложномъ и ненаучномъ принципѣ,—на принципѣ дуализма между духомъ и плотью, но—призывомъ къ культурѣ, къ развитію индустріи, къ обогащенію. Эта проповѣдь, равно какъ и соотвѣтствующее ей измѣненіе метафизики христіанства въ направленіи къ матеріалистическому монизму и должна быть, по Сенъ-Симону, первою обязанностью будущихъ духовныхъ *руководителей* человѣчества (ученыхъ и священниковъ—представителей „Новаго христіанства“).

Основныя положенія *теоретической* философіи Сенъ-Симона, которыя сдѣлались такъ сказать катехизисомъ сенсимонистовъ и остались не безъ вліянія и на другихъ представителей позитивно-соціалистической школы, можно свести къ тремъ слѣдующимъ.

соціологіи, мы, съ своей стороны, обращали вниманіе лишь на принципіально-философскую сторону въ системахъ представителей позитивно-соціалистической школы, которая у г. Щеглова, не смотря на значительный объемъ его труда, оттѣнена не вездѣ достаточно.

Идея исторіи. Историческій процессъ опредѣляется, по крайней мѣрѣ, опредѣлялся доселѣ, главнымъ образомъ религіозными вѣрованіями. Человѣчество пережило уже три различныхъ религіозныхъ фазиса: фетишизмъ, политеизмъ и монотеизмъ въ его двухъ формахъ—въ формѣ юдаизма и христіанства. Но развитіе человѣчества еще не закончено; прогрессъ продолжается; религія должна сдѣлать новый шагъ; въ будущемъ она должна обнаружить болѣе силы и вліянія, чѣмъ сколько имѣла его въ прошедшемъ: она будетъ со временемъ *синтезомъ всѣхъ понятій человѣчества* и, поэтому, будетъ законно опредѣлять весь соціально-политическій строй.

Идея Бога. Но для того, чтобы прогрессъ въ религіи былъ возможенъ и чтобы она такимъ образомъ сдѣлалась въ собственномъ смыслѣ руководящею и управляющею силою человѣчества, необходимо расширить догматъ и преобразовать прежде всего самую идею о Богѣ. Уча о Богѣ, какъ о чистомъ Духѣ, Который живетъ въ „неприступномъ свѣтѣ“ внѣ міра и всего матеріальнаго; дѣлая изъ матеріи или плоти сѣдалище грѣха и источникъ и начало всякаго зла,—уча обо всемъ этомъ, христіанство будто бы было лишь вредно, такъ какъ задерживало стремленіе человѣчества къ улучшенію матеріальныхъ условій своего существованія. Богъ будущаго, поэтому не долженъ быть чистымъ духомъ. Онъ долженъ быть понятъ, какъ *единство духовнаго и матеріальнаго.* Такимъ образомъ, новая религія объединитъ въ себѣ разомъ и язычество и христіанство. Язычество было торжествомъ матеріи; христіанство—торжествомъ духа: новая религія, учитъ Сенъ-Симонъ, соединитъ ихъ въ идеѣ *Божества, какъ единства матеріи и духа.* Говоря иначе, Богъ, по Сенъ-Симону, не есть ни матерія, ни духъ, но *„совокупность существующаго“* (la somme des existences): „все, что есть,—говоритъ Сенъ-Симонъ,—есть лишь одно существо, единственное, недѣлимое, безконечное, живое, Богъ; универсъ есть Богъ—все въ немъ и чрезъ него“ [1]). Въ своемъ живомъ единствѣ Богъ есть любовь; въ своей матеріальной формѣ—природа или міръ; въ своей духовной формѣ—человѣчество. Богъ есть,

[1]) *Le nouveau Christianisme* (ed. 1832), p. 21. 59. и др.; *Predications* (1832), 393, t. I—цитовано у *Poitou*, p. 10.

слѣдовательно, какъ бы душа міра, міръ божіе тѣло,—его совѣчная и, слѣдовательно, несозданная форма.

Идея человѣка. Человѣкъ, по Сенъ-Симону, есть конечное проявленіе Божества и его образъ,—въ своемъ единствѣ онъ есть любовь; по уму пониманіе и благоразуміе; по тѣлу сила и красота. Его назначеніе въ усовершенствованіи именно этихъ трехъ, только что указанныхъ, сторонъ или способностей: въ порядкѣ физическомъ—стремленіе къ достиженію возможно большаго количества радостей и наслажденій; въ порядкѣ интеллектуальномъ—изслѣдованіе и пріобрѣтеніе истины; въ порядкѣ „симпатическомъ“, т. е. въ чувствѣ—любовь къ Богу и людямъ. Этимъ исчерпывается смыслъ земнаго существованія человѣка. Что же касается посмертной судьбы человѣка, то здѣсь—тайна, за разъясненіе которой Сенъ-Симонъ не берется. Для него *достовѣрно* лишь то, что, такъ какъ ничто существующее не уничтожается, то и мы не уничтожимся по смерти совершенно: *вѣроятно*, въ качествѣ безличныхъ и лишенныхъ индивидуальности элементовъ мы войдемъ въ міровое цѣлое и вмѣстѣ съ нимъ и въ немъ будемъ совершать дальнѣйшее развитіе, къ которому предназначенъ универсъ.

Таковы основныя положенія теоретической философіи Сенъ-Симона. Ясно, что это есть не что иное, какъ матеріалистическій или, какъ принято говорить, натуралистическій пантеизмъ, при которомъ не остается, конечно, мѣста ни свободѣ, ни различенію добра отъ зла и т. д. Нѣтъ, по Сенъ-Симону, болѣе безспорнаго и обязательнаго закона, кромѣ полнаго удовлетворенія всѣхъ натуральныхъ инстинктовъ и нѣтъ другаго зла, кромѣ ихъ подавленія или неполнаго развитія. Понятіе о Богѣ, какъ универсальномъ принципѣ, который все въ себѣ объединяетъ, какъ свои части, все уравниваетъ и все освящаетъ, неизбѣжно привело Сенъ-Симона *къ реабилитаціи всего матеріальнаго, всѣхъ матеріальныхъ потребностей и удовольствій:* все это, съ точки зрѣнія „Новаго христіанства“, законно и имѣетъ безусловное право на существованіе и на развитіе. Вотъ почему сенсимонисты резюмируютъ смыслъ доктрины Сенъ-Симона въ слѣдующемъ кощунственномъ сопоставленіи: „какъ Хри-

стосъ искупилъ духъ, такъ Сенъ-Симонъ искупилъ (racheté) матерію (плоть)“ [1]).

На изложенныхъ началахъ теоретической философіи Сенъ-Симонъ построилъ свою практическую философію,—свой соціализмъ, или теорію *универсальной ассоціаціи*. Но вступать въ область соціологіи мы не будемъ: это не входитъ въ задачу нашихъ настоящихъ очерковъ.

Второй моментъ: оправданіе страсти (Фурье и фурьеризмъ) [2]).

Задача Сенъ-Симона состояла въ томъ, чтобы *вообще* оправдать и отстоять мнимо безусловныя права матеріи и чувственности. Другой представитель той же школы и глава новой ея фракціи,—торговецъ, солдатъ, маклеръ, талантливый самоучка и начетчикъ, *Шарль Фурье* (род. 1772 г., ум. въ 1837 г.),—выступилъ съ оправданіемъ лишь *одной* формы чувственности—страсти, частнѣе половой страсти, служеніе которой и было возведено въ верховный принципъ „системы“, что̀, въ свою очередь, повело къ положительному исповѣданію законности разврата у его многочисленныхъ учениковъ и послѣдователей всѣхъ странъ (не исключая и русскихъ, у которыхъ, не къ нашей чести сказать, фурьеризмъ принялъ наиболѣе уродливую форму). Философія Фурье еще скуднѣе содержаніемъ и идеями, чѣмъ философія Сенъ-Симона. Онъ не касается ни исторіи, ни человѣчества, ни вопроса о Богѣ, а разсматриваетъ только человѣка и то лишь въ одномъ отношеніи—со стороны его чувственности и въ частности, со стороны его „страстныхъ или аффективныхъ“ проявленій. На этой именно основѣ онъ и стремится разрѣшить общую задачу школы, т. е. построить теорію реорганизаціи общества.

Если выбросить изъ воззрѣній Фурье всю, такъ сказать, подвижную часть,—все неопредѣленное, колебательное, случайно и мимоходомъ, какъ бы ненамѣренно брошенное,—то остальное можетъ быть сведено въ самыхъ общихъ чертахъ къ слѣдующему. Существуетъ три совѣчныхъ и вѣчно пребывающихъ

---

[1]) У *Poitou*, ibid.

[2]) По *Poitou*, p. 12 слѣд.

принципа: Богъ (котораго и Фурье понималъ въ смыслѣ, близкомъ къ Сенъ-Симону —какъ *совокупность всего),* матерія и число. *Число* управляетъ міромъ по законамъ симметріи, ритма и созвучія: оно группируетъ существа по серіямъ и ставитъ существа каждой серіи во внутреннее гармоническое соотношеніе. Гармонія существъ устанавливается силою *притяженія.* Притяженіе есть универсальный принципъ движенія какъ въ неорганическомъ мірѣ, такъ и въ органическомъ, такъ наконецъ и въ человѣкѣ (какъ и у Сенъ-Симона). Но, подъ ложнымъ вліяніемъ цивилизаціи, человѣкъ выступилъ изъ натуральнаго подчиненія законамъ числа и для его блага рѣшительно необходимо, чтобы онъ снова сталъ въ прежнія условія существованія, какъ условія натуральныя,—необходимо, чтобы онъ снова довѣрился „божественному закону притяженія“ или взаимовлеченія существъ, ихъ страстнаго движенія другъ къ другу, которое одно только можетъ привести человѣка къ порядку и счастію. Порядокъ и счастіе достигаются не исполненіемъ долга, какъ думали доселѣ, но именно подчиненіемъ необходимому *натуральному влеченію*: долгъ происходитъ отъ людей, есть ихъ измышленіе, а указанное влеченіе — отъ Бога, или отъ универса. Долгъ антисоціаленъ. Цивилизація породила нищету, тираннію и всѣ возможныя формы зла, подавляя наши инстинкты. Она есть троякая вражда: на природу, на человѣка и на Бога. Всѣ животныя слѣдуютъ своимъ инстинктамъ; всѣ живыя существа повинуются импульсу удовольствія. Одинъ человѣкъ возмутился и возсталъ противъ этого „божественнаго закона“ (!). Что же дѣлать при такомъ положеніи вещей?—Выступить изъ цивилизаціи и снова вступить въ животное царство. Къ счастію призваны, въ самомъ дѣлѣ, всѣ существа и инстинктъ безошибочно ведетъ и приводитъ къ нему, такъ какъ каждому классу существъ дана сила притяженія прямо пропорціональная ихъ назначенію (les attractions sont proportionneles aux destinées): счастіе раждается изъ гармоніи, а гармонія будетъ результатомъ свободной игры и полнаго удовлетворенія всѣхъ страстей. Что касается конечнаго назначенія человѣка или его посмертной участи, то его душа безсмертна; но она можетъ существовать по разрушеніи нашего

земнаго тѣла не иначе, какъ въ иныхъ матеріальныхъ формахъ, въ иныхъ тѣлахъ и можетъ быть и вѣроятно на иныхъ планетахъ (метэмпсихозисъ).

Такимъ образомъ, на томъ же въ сущности теоретическомъ основаніи, какъ и Сенъ-Симонъ, т. е. на основаніи закона всемірнаго тяготѣнія, возведеннаго въ универсальный принципъ, Фурье приходитъ и къ одинаковому съ Сенъ-Симономъ результату, — къ натуралистическому пантеизму, изъ котораго слѣдуетъ болѣе или менѣе открытая санкція чувственности. Фурье только спеціализируетъ этотъ выводъ, направляя всѣ свои разсужденія къ оправданію лишь одной формы чувственности, страсти и именно,—частнѣе,—половой страсти, „аттракціи половъ“. Это есть проповѣдь удовольствія не только какъ права, но какъ долга, какъ единственнаго назначенія человѣка. Отсюда былъ сдѣланъ разрушительный для современнаго строя жизни выводъ: современная цивилизація и христіанская культура подавляютъ проявленіе и развитіе чувственности и страсти; слѣдовательно нужно перестроить общество и лишь тогда наступитъ на землѣ рай, который рисовался загрязненному воображенію фурьеристовъ въ формѣ какихъ-то странныхъ общежитій (фаланстерій), въ которыхъ „все позволено“ и для которыхъ никакой нравственный законъ, и даже правила приличій не существуютъ....

Третій моментъ: апоѳеоза человѣчества (Пьеръ Леру, Жанъ Рейно, Пеллетанъ, Дольфусъ и др.) [1]).

Ученикъ Сенъ-Симона, уступающій ему въ оригинальности и силѣ, хотя болѣе чуткій къ парадоксамъ и потому болѣе умѣренный, *Пьеръ Леру* хочетъ соединить „физизмъ“ учителя съ идеею троичности,—истолкованною и „исправленною“ (?) философски. Міровое цѣлое или *Все* есть Богъ, который проявляется въ мірѣ въ троякой формѣ, такъ какъ онъ есть вмѣстѣ существо и тройственное (triple) и единое,—могущество (сила), разумъ и любовь. Какъ источникъ міровой силы, разумности и любовнаго стремленія существъ другъ къ другу, онъ есть принципъ

---

[1]) По *Pontou*, p. p. 39—52; 67—83.

универсальной жизни или просто самая универсальная жизнь въ ея единствѣ. Всѣ существа суть отображеніе или отраженіе Бога и именно въ двоякомъ смыслѣ: 1) каждое изъ нихъ въ каждомъ изъ своихъ актовъ есть, подобно Божеству, нѣчто тройственное и вмѣстѣ единое; 2) въ каждомъ изъ этихъ ихъ актовъ есть соучастіе или дѣйствованіе тріединаго Божества. Но всего яснѣе это божественное тріединство отображается въ жизни человѣка—тройственной и единой въ чувственности, чувствѣ и познаніи, объединяемыхъ въ сознаніи. Человѣкъ есть неразрывное единство чувственнаго и духовнаго началъ,—духовная жизнь на чувственной основѣ.—Если Богъ есть сама универсальная жизнь, то, очевидно, никакой чисто духовной загробной жизни, никакого неба и рая за предѣлами этого міра и этой жизни, ожидать и даже понять невозможно: „небо, истинное небо,—говоритъ Леру,—есть жизнь, безконечная проэкція нашей жизни; вы существуете, слѣдовательно и будете существовать; вы вѣчны, какъ человѣкъ, и объемлете вѣчность въ человѣчествѣ и потому вы не просто человѣкъ, но существо вѣчное—бого-человѣкъ“ [1]. Между всѣми людьми прошедшими, настоящими и будущими существуетъ солидарность, общеніе, которое дѣлаетъ изъ всего человѣческаго рода единое идеальное существо, съ жизнью котораго жизнь каждаго отдѣльнаго человѣка связана нѣкоторымъ внутреннимъ, интимнымъ образомъ. Говоря иначе, человѣкъ вѣченъ, не какъ индивидуумъ, но какъ родъ, по своей родовой сущности и идеѣ. Онъ всегда будетъ возрождаться на *этой* землѣ,—въ человѣчествѣ и чрезъ человѣчество и въ этомъ именно и состоитъ его истинное безсмертіе, а не въ какомъ-то проблематическомъ будущемъ безтѣлесномъ существованіи.—Далѣе, если человѣчество связано союзомъ тѣсной и неразрывной солидарности, то мы должны любить другъ друга и, заботясь другъ о другѣ, содѣйствовать общему благу (пользѣ). Въ этомъ, въ этой взаимной любви основа новой морали: „нужно помогать ближнему, потому что ближній—это мы сами и... *любовь въ сущности есть эгоизмъ*“ [2].—Такимъ образомъ, Богъ, по Леру, есть не что иное, какъ уни-

[1] *L'humanité*, t. II, p. 997—у *Poitou*, p. 41.
[2] *Ibid*, t. II p. 1001—у *Poitou*, p. 43.

версальная жизнь, реализующая сама себя въ мірѣ и достигающая самосознательности лишь въ человѣкѣ: человѣчество становится само для себя богомъ, своимъ собственнымъ закономъ и цѣлью, истинному же, независимому отъ міра и человѣчества, имъ управляющему, Божеству, съ этой точки зрѣнія, конечно, уже нѣтъ мѣста. Это, очевидно, новая форма того-же матеріалистическаго монизма, съ которымъ мы встрѣчались и у Сенъ-Симона,—новая, хотя и не оригинальная, такъ какъ, очевидно съ перваго взгляда, она сильно напоминаетъ идеи Гегеля.

Сотрудникъ и младшій современникъ Пьера Леру, *Жанъ Рейно*, въ своемъ любопытномъ, хотя и лишенномъ строгаго философскаго достоинства сочиненіи „*Небо и земля*“ [1]) выдвигаетъ идею безконечнаго прогресса человѣчества и его самодостаточности (подъ вліяніемъ идей Сенъ-Симона и Лейбница). Жизнь универса есть вѣчное круговращеніе его элементовъ, повинующееся закону ирогресса. Богъ, какъ и у Леру тріединый, творитъ непрестанно и безконечно,—въ безконечномъ по пространству и времени универсѣ, въ безконечности міровъ, которые всѣ населены подобно нашему міру. Наши души, прежде чѣмъ появиться на этой землѣ, уже жили на другихъ мірахъ: ибо какъ,—спрашиваетъ Рейно,—иначе объяснить зло физическое и нравственное,—какъ объяснить, что люди раждаются въ условіяхъ столь неодинаковыхъ, съ различными предрасположеніями и природными склонностями? Напротивъ, все становится ясно, если допустить, что наши души приходятъ на землю уже обремененныя недостатками, нажитыми въ жизни предшествующей, на иныхъ планетахъ, въ иныхъ мірахъ. Въ этомъ смыслѣ, говоритъ Рейно, нужно понимать библейское изреченіе, что мы „всѣ согрѣшили въ Адамѣ“. Но этого мало. Ученіе о предсуществованіи душъ, объясняя прошедшую и настоящую участь человѣка, даетъ надежное основаніе заглянуть и въ его будущее. Свѣтила, распространенныя по всей безконечной вселенной, служа мѣстомъ обитанія нашихъ душъ до ихъ вселенія въ земныя тѣла, служатъ вмѣстѣ съ тѣмъ и мѣстами посмертныхъ испытаній,—чистилищемъ, гдѣ души въ ряду послѣдова-

[1]) *Terre et ciel*, 1854.

тельныхъ переселеній или скитаній имѣютъ возможность очищаться и совершенствоваться и образовывать присущею имъ пластическою силою новыя, болѣе прекрасныя и совершенныя, тѣла, пригодныя для обитанія въ иныхъ, лучшихъ условіяхъ. Это „сидеральное безсмертіе“ открываетъ человѣчеству возможность безконечнаго совершенствованія не только по душѣ, но и по тѣлу, которое впрочемъ неотдѣлимо отъ души. Вотъ почему забота о развитіи тѣла и улучшеніи матеріальныхъ условій существованія есть обязанность столь же высокая и почтенная, какъ и забота о культурѣ и усовершенствованіи духа.

Въ томъ же направленіи *къ апоѳеозѣ человѣчества* проходитъ и третій представитель разсматриваемой фракціи позитивно-соціалистической школы, *Евгеній Пеллетанъ*. Вмѣстѣ съ Леру и Рейно онъ принимаетъ идею полной имманенціи Божества міру („Богъ есть универсальная жизнь“) и вѣру въ безконечный прогрессъ натуральнаго человѣчества. Природа, по Пеллетану, есть великая и неистощимая творческая сила, которая въ цѣломъ непрерывномъ ряду преобразованій и процессовъ увлекаетъ каждое существо въ непрерывномъ прогрессѣ со ступени на ступень,—отъ инерціи къ движенію, отъ движенія къ прозябанію, свойственному растеніямъ, отъ жизни растительной къ ощущенію, отъ ощущенія къ инстинкту и наконецъ воплощается въ человѣчествѣ. Если Богъ есть универсальная жизнь, то есть лишь одинъ моральный законъ, въ которомъ резюмируются всѣ другіе, — забота о продолженіи, раскрытіи и усовершенствованіи нашей жизни. „Жить и жить, жить жизнью полною, — вотъ единственный законъ, единственное повелѣніе Божіе. Привлекать и вдыхать въ себя жизнь безконечную, т. е. Божество въ каждое мгновеніе, воспринимать его въ себя, открывать для него свою душу, чтобы оно струилось въ ней ручьями... вотъ жизнь! Жизнь, жизнь! Какое упоительное слово, какое священное опьяненіе! Она — надежда, безсмертіе, посредница между конечнымъ и безконечнымъ, разрушеніе предѣла, устраненіе человѣческой ограниченности (la destruction de la limite), божественный ковчегъ, брошенный въ пучинѣ“ [1])... Но каковъ,—

[1]) *Profession de foi du dix-neuvième siécle*, 2 ed. p. 351—у Poitou, p. 70.

спрашивается,—по Пеллетану путь для раскрытія и утвержденія жизни,—каковы способности, о которыхъ нужно заботиться?—Нужно равно заботиться *обо всѣхъ способностяхъ и силахъ*, „обогащать умъ идеями, чувство движеніями симпатіи, *чувственность ощущеніями*: вотъ, восклицаетъ Паллетанъ,—наше благочестіе, вотъ наша добродѣтель“ [1])! Человѣкъ, который есть вмѣстѣ душа и тѣло, долженъ жить двойною жизнью и потому забота о матеріальномъ благополучіи столь-же необходима и законна, какъ и забота о благахъ культуры духовной. „Чти поэзію,—заповѣдуетъ Пеллетанъ,—потому что это цвѣтъ творенія; *уважай роскошь* (Sic!), которая есть отраженіе божественнаго луча на созданіи (!); благословляй энтузіазмъ, который есть ароматъ чувства и на каждой ступени науки или искусства, которой ты достигнешь, въ каждомъ трепетаніи твоихъ нервовъ подъ любовнымъ воздѣйствіемъ міра, въ каждомъ взрывѣ внутренней лиры ты будешь касаться Бога все ближе ближе, ты будешь вдыхать его все полнѣе и полнѣе и ощутишь вѣяніе безсмертія“ [2])... Несмотря на поэтическое одушевленіе приведенныхъ и безчисленныхъ имъ подобныхъ страницъ въ сочиненіи Пеллетана смыслъ ихъ ясенъ: сквозь искусственно подогрѣтый лиризмъ рѣзко прорывается мистическій сенсуализмъ и матеріалистическій монизмъ или пантеизмъ. Въ самомъ дѣлѣ, Богъ существуетъ лишь въ человѣкѣ и чрезъ человѣка; цивилизація есть какъ бы постепенное восхожденіе человѣчества на ступень Божества; натуральный прогрессъ единственный законъ жизни и единственный путь къ счастію и т. д. Въ связи съ этими идеями стоитъ и его натуралистическая мораль: счастіе единственная цѣль; эгоизмъ единственный законъ; удовольствіе единственный двигатель жизни—вотъ три формулы, выражающія суть его этики.

Наконецъ проповѣдникомъ того-же ложнаго гуманизма является предъ нами послѣдній выдающійся выразитель того-же момента въ развитіи идей позитивно-соціалистической школы, *Дольфусъ*, который стоитъ подъ двойнымъ вліяніемъ Сенъ-Си-

---

[1]) Ibid.

[2]) *Profession de foi*, 353—*Poitou*, 71.

мона и Фейербаха. Онъ выступаетъ предъ нами, впрочемъ, не столько какъ мыслитель—теоретикъ, сколько какъ пророкъ и основатель или провозвѣстникъ новой религіи,—*религіи человѣчества*. Истину нельзя доказать: ее можно лишь показывать. Сообразно съ этимъ своимъ методологическимъ принципомъ, Дольфусъ ограничивается лишь тѣмъ, что „возвѣщаетъ“ свои „аксіомы“ и свое „новое евангеліе“ (!).—Истина не въ безконечномъ и не въ конечномъ, но въ ихъ вѣчномъ соотношеніи, которое сводится къ основному закону единства во множествѣ, безконечнаго въ конечномъ. Этотъ законъ есть „владыка міра“, или, что тоже, самъ *логическій универсъ*. Умъ постигаетъ это единство во множествѣ и чтитъ его, какъ верховный принципъ, какъ универсальный духъ, какъ душу міровъ, какъ Бога: „Богъ,—говоритъ Дольфусъ,—на языкѣ философскомъ есть не что иное, какъ природа, постигаемая со стороны своего единства; матерія таже природа, но воспринимаемая чувствами въ своей раздробленности; Богъ и матерія, единство и множество поэтому различны, но нераздѣльны“ [1]). Поэтому вселенная есть въ сущности единое универсальное Существо, живое цѣлое, организмъ, безбрежное и бездонное море“, въ которомъ заключены всѣ существа. Между нами и міромъ связь самая тѣсная и непосредственная:„ весь универсъ есть лишь часть нашего существа, но съ другой стороны и мы сами суть лишь его части“ [2]). Универсальная солидарность связываетъ всѣ существа связью нерасторжимою. Эта связь есть условіе ихъ бытія,—законъ жизни, который простирается одинаково какъ на человѣка, такъ и на всю природу. Эта солидарность, это общеніе, которое объемлетъ и связуетъ въ одно цѣлое „души и солнца“,—это и есть религія въ собственномъ, этимологически—точномъ смыслѣ слова. Безконечное пребываетъ въ насъ,—присутствуетъ въ насъ подъ формою идеала, какъ непрестанно зримое и созерцаемое нами идеальное человѣчество или человѣкъ, взятый въ его абсолютности и совершенствѣ. Мы объектируемъ эту свою идеальную сущность, проектируемъ ее внѣ себя, какъ какое то божествен-

---

[1]) *Revelations et revelateurs*, p. 115—у *Pontou*, p. 75.
[2]) Ibid. p. 50.

ное существо; но это существо есть, очевидно, не что иное, какъ наше созданіе. Поэтому, чтобы обезпечить христіанству дальнѣйшее существованіе, его нужно исправить (!), преобразивъ изъ супранатуральной религіи въ натуральный культъ человѣчества,—*въ религію гуманизма*. Но если такъ, если божество въ сущности есть лишь объективированная идеальная сущность человѣчества; то все, что содѣйствуетъ сохраненію человѣчества въ индивидуумѣ, все, что служитъ расширенію жизни,—все это религіозно. Если Богъ не внѣ человѣчества, но въ немъ самомъ, какъ его идеальная сущность и жизнь, то вѣра въ другой, потусторонній, *тотъ* міръ не имѣетъ уже смысла и новая религія должна проповѣдывать поэтому не отреченіе отъ жизни, но — заботу объ увеличеніи общей суммы радостей и довольства

Мы видимъ, что основной мотивъ всѣхъ только что изложенныхъ доктринъ, не смотря на ихъ различіе (не глубокое и не существенное, впрочемъ), одинъ и тотъ же: *апоѳеоза человѣчества*, стремленіе поставить его на мѣсто Бога или обоготворить самого себя. Въ общемъ развитіи позитивно-соціалистическихъ доктринъ этотъ моментъ былъ, конечно, совершенно необходимъ: чтобы беззаботно пользоваться жизнью, нужно было устранить изъ сознанія мысль о Божествѣ, требующемъ отъ человѣка, во имя его долга и высшаго назначенія, жертвы и самоограниченія.

Моментъ четвертый: матеріализмъ. (Галль и Бруссе) [1]).

Общая тенденція позитивно-соціалистической школы состоитъ въ томъ, чтобы, насколько возможно, ослабить самостоятельное значеніе человѣка, подчинить его чему-либо внѣшнему, заставить его искать принципа и объясненія того, что въ немъ совершается, что онъ дѣлаетъ и т. д.,— внѣ его. Но между тѣмъ какъ одни представители школы (тѣ, съ которыми мы уже ознакомились) хотятъ подчинить одну сторону въ человѣкѣ другой, высшую низшей, человѣка человѣчеству,—другіе хотятъ подчинить его *природѣ* или вообще матеріи. Такъ въ нѣдрахъ

[1]) По *Ferraz* p. p. 245—293.

позитивно-соціалистической школы образуется новая фракція, которая тяготѣетъ уже не къ соціализму, а къ *натурализму* или *матеріализму*.

Первый представитель и глава этого новаго теченія, извѣстный основатель френологіи и краніоскопіи, докторъ Галль (1757—1828), хотя и обнаруживаетъ по различнымъ вопросамъ наклонность къ матеріалистическому детерминизму, однако, открыто не объявляетъ себя съ нимъ солидарнымъ и даже находитъ возможнымъ формально опровергать взводимыя на него обвиненія въ матеріализмѣ. Меня обвиняютъ,—говоритъ онъ,—въ матеріализмѣ. Правда, я не изслѣдую вопроса о природѣ и сущности души и ограничиваюсь, согласно требованіямъ точныхъ (позитивныхъ) методовъ, изученіемъ лишь феноменовъ, душевныхъ явленій, при чемъ ставлю ихъ въ соотношеніе съ тѣлесными органами, какъ ихъ необходимымъ условіемъ,—но именно лишь какъ съ *условіемъ, но не причиною*: способность мысли я отличаю отъ мозга и начало психическихъ явленій (душу) отличаю отъ начала явленій физическихъ (тѣла), хотя и не могу сказать, что̀ она такое [1]). Меня обвиняютъ въ детерминизмѣ и фатализмѣ; но и это обвиненіе лишено всякаго основанія: „все, что слѣдуетъ изъ моей доктрины,—говоритъ Галль,—такъ это то, что всякій разъ какъ здоровый и хорошо организованный человѣкъ пожелалъ чего-нибудь, онъ могъ бы пожелать и чего-либо другаго, противоположнаго,—не безъ мотива, конечно, (это было бы абсурдомъ), но на основаніи мотивовъ иныхъ, отличныхъ отъ тѣхъ, которые опредѣляли его желаніе прежде“ и т. д. [2]). Однако, не смотря на эту защиту, для которой у Галля, какъ у честнаго и добросовѣстнаго ученаго, находились безспорныя основанія въ его сочиненіяхъ и дѣйствительныхъ взглядахъ, своимъ ученіемъ о фатальной обусловленности психическихъ проявленій структурою черепа, строеніемъ мозга и т. д. онъ всеже много способствовалъ распространенію популярно-матеріалистическихъ взглядовъ: именно подъ его вліяніемъ стали объяснять всѣ интеллектуальные и нравственные недостатки людей аномаліями ихъ физической

[1]) *Ferraz*, p. 266.

[2]) *Gall*: Fonctions du cerveau, t. I, p. 317—у *Ferraz*, p. 270.

организаціи. „Я припоминаю,—говоритъ извѣстный естествоиспытатель Флурансъ,—время, когда, если заходила рѣчь о какомъ-нибудь великомъ преступленіи, жалѣли не жертву, но виновника преступленія: бѣдняга, говорили, онъ—жертва своей организаціи!“ [1]). И вотъ именно на почвѣ этого популярнаго матеріализма, который обязанъ своимъ происхожденіемъ въ значительной мѣрѣ Галлю, сложился открытый и научно систематическій матеріализмъ, представителемъ котораго является *Бруссе*, а за нимъ и другія меньшія величины.

Послѣдователь Кондильяка, Кабаниса и Галля, *Бруссе* (1772—1838) выступилъ рѣзкимъ противникомъ философіи спиритуализма, или, какъ онъ выражался, философіи „канто-платониковъ“: „я прохожу предъ пантеономъ онтологіи,—говорилъ онъ на своемъ вычурномъ языкѣ,—не сгибая колѣнъ“ [2]). Возраженія Бруссе противъ „канто-платоновской“ философіи, однако, не глубоки и вовсе не оригинальны для того, чтобы повторять ихъ здѣсь. Онъ указываетъ на бѣдность и неточность внутренняго наблюденія, на блестящіе результаты положительнаго, т. е. основаннаго на показаніи внѣшнихъ чувствъ метода, на то, что тѣло есть conditio sine qua non „такъ называемой“ психической жизни,—что, такъ какъ потеря головы, болѣзненное состояніе мозга, замедленное его развитіе и т. д. отражаются въ нашей психической жизни различными патологическими состояніями, то причина всей нашей духовной жизни заключается въ мозгу, въ нервахъ и т. д. [3]). Для нашего времени все это звучитъ такъ странно, чтобы не сказать дико, что мы не станемъ задерживать вниманіе читателя на изложеніи этихъ взглядовъ Бруссе.

Моментъ пятый: позитивизмъ (Контъ и Литтре).

Позитивизмъ, какъ въ настоящее время окончательно установлено историческою критикою, имѣетъ какъ бы двѣ души,—двѣ основныхъ тенденціи и два главныхъ источника: одинъ въ эмпиризмѣ идеологовъ физіологической фракціи и въ „*физизмѣ*“

---

[1]) У *Ferraz*, 275.

[2]) У *Ferraz*, p. 282.

[3]) *De l'irritation et de la folie*, t. II, p. 6 и слѣд.,—у *Ferraz*, p. 283 и слѣд.

Сенъ-Симона; другой—въ соціально—теократическихъ идеяхъ начала нашего вѣка (въ признаніи которыхъ соціалъ-демократы сходились съ теологами) [1]). Отсюда двѣ „карьеры“ въ дѣятельности самого Конта и двѣ филіаціи въ его школѣ: въ основѣ первой карьеры и соотвѣтствующей ей филіаціи „литтреистовъ“ лежитъ *объективно-научная*, частнѣе позитивно-эмпирическая тенденція; въ основѣ второй карьеры и второй филіаціи, т. е. въ школѣ „лаффитистовъ“ лежитъ *субъективно-практическая* или точнѣе соціально-теократическая тенденція. Мы имѣли уже случай ознакомиться съ основными идеями этой послѣдней филіаціи позитивной школы (когда говорили о Лаффитѣ, см. гл. 1. 3, b). Теперь скажемъ нѣсколько словъ о дѣятельности основателя первой филіаціи,—*Литтре*.

Смыслъ философской дѣятельности Литтре (научная дѣятельность Литтре весьма почтенна, но объ ней у насъ нѣтъ рѣчи) состоитъ исключительно въ томъ, что онъ пытался *задержать* развитіе позитивной школы на тѣхъ идеяхъ, которыя развивалъ Контъ въ свою „первую карьеру“: разрушеніе теологіи и метафизики, организація позитивной философіи, классификація наукъ, организація соціологіи,—всѣ эти пункты системы Конта удержалъ и Литтре и постоянно и иногда фанатически-ревностно ихъ защищалъ отъ нападеній критики. Значительное отступленіе отъ доктрины учителя Литтре сдѣлалъ лишь въ одномъ пунктѣ,—по вопросу о фазисахъ въ развитіи человѣчества. Контъ признавалъ *три* фазиса (теологическій, метафизическій и позитивный), а Литтре *четыре: индустріонный*, направленный на удовлетвореніе физическихъ потребностей; *нравственно-юридическій*, направленный на организацію общественной жизни и на установку нормальныхъ отношеній индивидуума къ обществу; *художественный*, занятый культурою воображенія и изящныхъ искусствъ и, наконецъ, *позитивно-научный*.—Основные догматы Литтре могутъ быть сведены къ тремъ слѣдующимъ: во-первыхъ, методъ позитивной философіи долженъ быть исключительно *объективный*, съ рѣшительнымъ устраненіемъ всякаго участія въ организаціи знанія элементовъ субъектив-

[1]) Ср. *L'année philosophique*—1892, рецензію *Pillon'a* на книгу *Грубера* (Gruber—переводъ съ нѣм.): *Auguste Comte, fondateur du positivisme etc.* (p. 310).

ныхъ (субъективныхъ цѣлей, субъективно-психологическихъ пріемовъ изслѣдованія и т. д.); во-вторыхъ, позитивная философія имѣетъ дѣло только съ *относительнымъ* и всѣ вопросы объ абсолютномъ, равно какъ и стоящіе съ идеею о немъ въ такой или иной связи (напримѣръ, вопросы о началѣ и назначеніи міра и т. д.), заранѣе исключаетъ изъ круга своихъ изслѣдованій; въ-третьихъ нравственность какъ индивидуальная, такъ и коллективная, общественная должна быть основана на принципахъ, исключительно *положительно-научныхъ*, такъ какъ въ философской точки зрѣнія человѣческая нравственность совершенно одной природы съ наукою: „она есть результатъ работы разума надъ чувствованіями, точно такъ же, какъ наука есть результатъ работы разума надъ внѣшнимъ міромъ и, „если никто не отрицаетъ силы сцѣпленія (*la force coactive*) въ области естествознанія, то точно такъ же никто не имѣетъ права отрицать силу сцѣпленія и въ моральной сферѣ,—въ отношеніяхъ между людьми“ [1]).

Литтре, однако, далеко не всегда строго выдерживалъ свою *позитивно-релятивистическую* точку зрѣнія въ отношеніи къ высшимъ вопросамъ знанія, далеко не всегда руководствовался методомъ воздержности отъ догматическаго, какъ положительнаго, такъ и отрицательнаго, рѣшенія этихъ вопросовъ (какъ требовали того начала позитивнаго метода и что̀ самъ Литтре, вслѣдъ за Контомъ считалъ своею задачею) и часто, особенно увлекаемый полемикою съ Миллемъ, переходилъ на почву матеріализма и склонялся къ атеизму, не смотря на весь свой энергичный протестъ особенно противъ этого послѣдняго [2]).

Моментъ шестой и послѣдній: новое вольтерьянство (Лянфрей) и атеизмъ (Прудонъ).

Проникая для оправданія своихъ соціально-коммунистическихъ мечтаній все дальше и дальше, касаясь послѣдовательно одной за другою всѣхъ основъ современнаго культурно-христіанскаго строя, представители соціально-позитивистической школы пришли, наконецъ, къ отрицанію самой глубокой основы всѣхъ чело-

[1]) *Auguste Comte et la phil. positive*, p. 216—у *Poitou*, p. 118.

[2]) См. объ этомъ у *Ravaisson*'а (*La philosophie en France*, p. 86 и слѣд.).

вѣческихъ убѣжденій,—бытія Божія (къ атеизму). Это отрицаніе имѣло двѣ формы: болѣе популярную, въ духѣ Вольтеровскаго Candide'a и—методически-систематическую (Прудонъ).

Представитель новаго вольтерьянства, Лянфрей, выступилъ въ своемъ популярномъ сочиненіи: *L'Eglise et les philosophes au dix huitième Siècle (1855 г.)* прежде всего противникомъ католичества и іезуитовъ; но потомъ, повидимому незамѣтно для самого себя, перешелъ къ отрицанію всякой положительной религіи, какъ „вымысла и басни", и всякой метафизики, какъ „совершенно лишенной достовѣрности". Въ этомъ своемъ скептицизмѣ, по мѣткому выраженію *Поату*, онъ оказался „болѣе вольтерьянцемъ, чѣмъ самъ Вольтеръ"—прямолинейнѣе, смѣлѣе и развязнѣе его [1]). Единственный твердый полюсъ, который оставался для него на этой потрясенной почвѣ скептицизма, это—мораль. „Мораль,—говоритъ Лянфрей,—есть достовѣрнѣйшая изъ наукъ, потому что очевидность ея первыхъ принциповъ утверждена разомъ и въ умѣ и въ сердцѣ. Такова напримѣръ, основная аксіома нравственности: „„не дѣлай другому того, чего не желаешь себѣ"". Вы не только видите очами ума, помимо всякаго доказательства, что это истина, но чувствуете ея могущественное дѣйствіе и въ вашемъ сердцѣ. Гдѣ вы найдете аксіому метафизики, которая-бы заявляла себя съ такою силою,—съ такою, такъ сказать, тираніею?—Воображаютъ обыкновенно, что метафизика есть будто бы основаніе и вѣнецъ какъ морали такъ и каждой политической системы. Но это—двойное заблужденіе, которое уже отжило свое время. Мораль совершенно достаточна для самой себя и можетъ обходиться безъ всякой опоры: она царствуетъ, потому что создана царствовать и не имѣетъ ни малѣйшей нужды въ этой сомнительной инвеститурѣ" [2]).

Прудонъ рѣшительнѣе и идетъ гораздо дальше. Онъ примыкаетъ къ лѣвой гегельянской (Максъ Штирнеръ, Фейербахъ), но по откровенности своей исповѣди атеизма далеко превосходитъ своихъ учителей. Никогда Богъ не былъ отрицаемъ съ такимъ безстрашіемъ и хулимъ съ такимъ бѣшенымъ неистов-

[1]) *Poitou*, p. 127.

[2]) *L'Eglise et les phil.* p. 233—5, у Poitou, p. 126.

ствомъ, какъ это мы видимъ у Прудона. Никогда религія не испытывала болѣе ожесточеннаго нападенія. Грубыя, чисто площадныя выходки чередуются у него съ проявленіями дикаго, самаго нелѣпаго абсурда и все это вплетается въ канву тонкой софистической діалектики [1]). Точкой отправленія для Прудона служитъ „результатъ (?) научной (нѣмецкой отрицательной) критики“ понятія о Богѣ. Богъ понимается, какъ безусловная сущность, какъ Существо по преимуществу: но критика,— говоритъ Прудонъ,—доказала (?), что такое чистое безусловное бытіе, по своимъ аттрибутамъ, равно совершенному небытію. Сторонники идеи Божества и религіи хотятъ спасти ее, превративъ Божество въ идеалъ человѣчества, которое будто бы

---

[1]) Прудонъ не находитъ достаточно хульныхъ выраженій, чтобы осудить религіозную вѣру человѣчества. Его *„система экономическихъ противорѣчій или Философія несчастія“* есть единственная во всей всемірной литературѣ книга по кощунственному безстрашію ея автора (съ нею могутъ быть поставлены въ параллель развѣ лишь нѣкоторыя страницы сочиненій новѣйшаго атеиста *Ницше*). Вотъ образецъ его раздражительно-страстнаго стиля (Systéme des contradictions economiques ou Philosophie de la misère, 1846, t. I, p. 383—4):

De quel droit Dieu me dirait-il encore: sois saint, parce que je suis Saint?— Esprit menteur, lui répondrai-je, Dieu imbécile, ton régne est fini; cherche parmi les bêtes d'autres victimes.. Père éternel, Iupiter ou Iehovah, nous avons appris à te connaître: tu es, tu fus, tu seras à jamais le jaloux d'Adam, le tyran de Prométhée ..

Les fautes dont nous te demandons la remise, c'est toi qui nous les fais commettre; les piéges dont nous te conjurons de nous delivrer, c'est toi qui les as tendus: et le Satan qui nous assiége, ce Satan, c'est toi!...

Tu triomphais, et personne n'osait te contredire, quand, après avoir tourmenté en son corps et en son âme le juste job, figure de notre humanité, tu insultais à sa piété candide, à son ignorance discrète et respectueuse. Nous étions comme des néants devant ta majesté invisible, à qui nous donnions le ciel pour dais et la terre pour escabeau. Et maintenant te voilà détrôné et brisé. Ton nom, si longtemps le dernier mot du savant, la sanction du juge, la force du prince, l'espoir du pauvre, le refuge du coupable repentant, eh bien! ce nom incommunicable, desormais vous au mépris et à l'anathéme, sera sifflé parmi les hommes Car *Dieu, c'est sottise et lâcheté; Dieu, c'est hypocrisie et mensonge; Dieu, c'est tyrannie et misère; Dieu, c'est le mal* (!!) Tant que l'humanité s'inclinera devant un autel, l'humanité, esclave des rois et des prêtres, sera réprouvée; tant qu'un homme, au nom de Dieu, recevra le serment d'un autre homme, la société sera fondée sur le parjure, la paix et l'amour seront bannis d'entre les mortels. Dieu, retire-toi! car dès aujourd-hui, guéri de ta crainte et devenu sage, je jure, la main étendue vers le ciel, que tu n'es que le boureau de ma raison, le spectre de ma conscience... (Цитовано у *Poitou*, p. 58—9).

человѣкъ объективируетъ и созерцаетъ, какъ особое существо; при чемъ предполагается, что человѣкъ, по основѣ своей, по своей идеальной сущности, есть существо прекрасное и доброе и что только цивилизація его искусственно испортила. Но это,— замѣчаетъ Прудонъ,—„безнравственный вздоръ“! Человѣкъ дуренъ и золъ по природѣ. Въ немъ соединены разомъ всѣ возможности и всѣ антиноміи. Онъ вмѣстѣ и ангелъ и грубое животное, хотя и способное къ усовершенствованію и улучшенію путемъ воспитанія. Возводить человѣчество въ Божество, стремиться къ апоѳеозѣ человѣчества, поэтому, вопіющая нелѣпость. Вообще идея Бога, въ какой бы формѣ мы ее ни взяли,—въ традиціонной-ли формѣ понятія о Существѣ безусловномъ или въ подновленной и преобразованной формѣ послѣдователей *религіи Гуманизма*, — стоитъ по Прудону *въ прямомъ противорѣчіи* съ фактами и условіями нашего существованія, равно какъ и съ нашими коренными потребностями,—„существенно враждебна нашей природѣ“ и прогрессу. Отсюда „религія будущаго есть безрелигіозность“ и *обязанность* каждаго— атеизмъ (!!).

Таковы основныя идеи, опредѣляющія характеръ, составъ и направленіе позитивно-соціалистической школы. Заканчивая этимъ ея характеристику, мы должны сдѣлать здѣсь одно общее замѣчаніе: мы употребляемъ въ данномъ случаѣ выраженіе „школа“ не въ узкомъ смыслѣ внѣшней сопринадлежности, взаимозависимости и взаимовліянія представителей различныхъ, выше характеризованныхъ моментовъ сложной позитивистической доктрины (такого отношенія между ними часто вовсе не существуетъ), но въ болѣе широкомъ и общемъ смыслѣ,—въ смыслѣ согласія въ общемъ направленіи ихъ мышленія, вслѣдствіе чего отдѣльные философскіе вопросы рѣшаются ими такъ, что они какъ бы принадлежатъ къ одной, развитой изъ одного принципа и по одному методу, системѣ и такимъ образомъ образуютъ общую *субструкцію* для теоріи эгалитарно-соціалистическаго или коммунистическаго переустройства современнаго общества, что̀ и составляетъ общую и самую глубокую тенденцію школы.

2. *Критическая школа.*

Выраженія „критическая философія“, „критицизмъ“, какъ извѣстно, имѣютъ совершенно условный смыслъ: ими обозначается въ современной историко-философской литературѣ направленіе философіи, которое связываетъ себя съ именемъ Канта и, подобно ему и подъ его вліяніемъ, отрицаетъ теоретическую метафизику во имя метафизики, основанной на нашихъ нравственно-практическихъ постулатахъ. Но почему только эта критика,—критика, опирающаяся на нравственные постулаты и ихъ имѣющая въ своемъ предположеніи,—почему только она должна быть называема критицизмомъ? Не будетъ-ли послѣдовательнѣе расширить смыслъ этого выраженія и называть критицизмомъ, критическою философіею всѣ тѣ направленія философской мысли, въ которыхъ центръ тяжести полагается въ критикѣ, независимо отъ того, *на что* эта критика опирается,—имѣетъ ли она своимъ предположеніемъ и базисомъ нравственно-практическіе постулаты, внѣшній опытъ или что другое?

Если мы расширимъ понятіе критицизма или критической философіи въ только что указанномъ смыслѣ,—а сдѣлать это, въ виду вышеизложеннаго, мы не только имѣемъ право, но и обязаны, чтобы освободить эти выраженія отъ ихъ условнаго смысла и не вносить въ терминологію путаницы,—то мы можемъ отнести къ „критической школѣ“ во Франціи не только тѣхъ мыслителей, которые стоятъ подъ вліяніемъ Канта (неокантіанцевъ), но и тѣхъ, которые съ нимъ не имѣютъ ничего общаго, но отрицаютъ традиціонную догматическую метафизику по мотивамъ совершенно инымъ,—во имя эмпиріи и научно-точнаго знанія т. е. такихъ мыслителей, у которыхъ предположеніемъ и основою ихъ критики служатъ предпосылки эмпирико-позитивистической философіи. Этимъ опредѣляется составъ и границы того направленія французской философіи, которое мы называемъ критическою школою. Именно, оно слагается изъ двухъ теченій критической мысли, изъ которыхъ *одно обнаруживаетъ наклонъ къ позитивизму, а другое—къ философіи Канта.*

Критицизмъ съ наклономъ къ позитивизму (Тэнъ) [1]).

Критицизмъ Тэна направленъ не вообще противъ метафизики,—„метафизика, по Тэну, не невозможна: я вижу, говоритъ онъ, предѣлы своего ума, но не вижу предѣловъ ума человѣческаго“,—но противъ метафизики спиритуализма. Метафизика спиритуалистовъ, по Тэну, вся сплошь состоитъ изъ двусмысленностей и имѣетъ видъ связной доктрины лишь благодаря искусной, а иногда просто искусственной подтасовкѣ понятій.

---

[1]) *Ипполитъ Адольфъ Тэнъ* (род. 21-го апр. 1828 г., ум. 5-го марта 1893 г.), какъ весьма талантливый и многосторонне образованный писатель (онъ писалъ по философіи, исторіи, литературѣ и искусству), имѣлъ большое вліяніе на направленіе и характеръ интеллектуальной жизни Франціи послѣдней половины нашего столѣтія и былъ однимъ изъ наиболѣе почетныхъ членовъ французской Академіи Въ философіи, впрочемъ, его дѣятельность не такъ плодотворна и значительна, какъ въ другихъ сферахъ (особенно въ области исторіи). Его философія есть, такъ сказать, *боевая философія*, — поставившая своею задачею разрушеніе эклектико-спиритуалистической философіи и постановку на ея мѣсто „чего-либо лучшаго“ (первая задача—разрушительная—выполнена авторомъ въ его, не разъ цитованной нами, книгѣ: *Les philosophes classiques du XIX Siècle en France*, 1-е изд. 1857 г., 6-е, по которому мы цитуемъ, 1888 г. и отчасти—въ критическомъ этюдѣ о Миллѣ: *Le positivisme anglais, étude sur M. Stuart Mill*, p. 1863, русск. перев. *Хмѣлевскаго*—„Стюартъ Милль и Тэнъ“, Спб. 1866; вторая—созидательная т. е. постановка, на мѣсто разрушеннаго, „лучшаго“,—въ сочиненіи: *Du l'intelligence*, 1-е изд. въ 1872 г., 5-е въ 1888, русск. перев. подъ редакціей *Н. Н. Страхова* явился въ годъ выхода перваго изданія), при чемъ это „лучшее“, какъ обусловленное мотивами полемическими, естественно оказалось довольно односторонниимъ и можетъ быть не менѣе эклектическимъ, чѣмъ то „худшее“, на мѣсто котораго оно хотѣло встать (въ этомъ отношеніи, по справедливому замѣчанію проф. *Козлова*, „позитивизмъ Тэна напоминаетъ позитивизмъ Канта, потому что и у послѣдняго его позитивистическія воззрѣнія выработались путемъ полемики противъ Вольфіанской школы“, см. *Вопросы Философіи и Психологіи*, кн. 19-*я*, стр. 62, примѣч.—въ статьѣ *Французскій позитивизмъ*). Такъ какъ при такомъ характерѣ своего положительнаго философскаго сочиненія (единственнаго,—если вѣрить некрологамъ, Тэнъ подготовлялъ къ печати другое сочиненіе: *Les sentiments et la volonté*, но судить о его характерѣ и направленіи мѣтъ никакихъ данныхъ), Тэнъ, конечно, не могъ обнаружить значительнаго *положительнаго* вліянія на своихъ современниковъ; то въ ихъ представленіи онъ естественно является прежде всего съ характеромъ *бойца*, — какъ „безстрашный сокрушитель идоловъ оффиціальной метафизики, по мѣткому выраженію *Бурже* (ibid, стр. 74). Все это и даетъ намъ основаніе относить Тэна къ числу представителей „критической школы“, хотя, поступая такъ, мы и вводимъ *новшество*, но думаемъ, что это новшество уже, такъ сказать, носится въ воздухѣ (именно этотъ взглядъ на Тэна, какъ „бойца“ и „эмансипатора“ философіи отъ оффиціальной эклектическо-ораторской ея постановки, выразился въ большинствѣ некрологовъ, которыми единодуш-

Мы коснемся здѣсь, чтобы характеризовать философію Тэна, лишь 1) этой его критики спиритуализма и 2) тѣхъ идей, которыя составляютъ предпосылки этой критики.

1. Основной тезисъ философіи спиритуализма (Кузена) можетъ быть выраженъ въ такой формѣ: универсальныхъ и необходимыхъ идей нельзя извлечь изъ нашего частичнаго, орга-

---

но почтили Тэна какъ французскіе, такъ и иностранные философскіе и даже не философскіе органы) и отвѣчаетъ общимъ взглядамъ на него (по его примѣру и съ его голоса принято обзывать даже до сего времени философовъ — спиритуалистовъ „ораторами", въ предположеніи, что это названіе за ними уже твердо установлено *Тэномъ*: вотъ что у всѣхъ, знающихъ имя Тэна, прежде всего съ нимъ связано; а о чемъ толкуетъ его книга „*Объ умѣ*" и куда онъ склонялся въ своихъ положительныхъ взглядахъ—къ Гегелю или Миллю—обо всемъ этомъ разсуждаютъ только спеціалисты). Тѣмъ-же, которые, не смотря на эти разъясненія, все-таки будутъ упрекать насъ въ новшествѣ, мы отвѣтимъ словами нашего принципальнаго философа-историка, проф. *Козлова*: „если мысленно выдѣлить изъ сенсуалистической системы Тэна не только раціоналистическую, но и матеріалистическую метафизику, то осталось бы лишь нѣчто, которое въ концѣ концовъ почти сводилось-бы къ *ничто*" (проф. *Козловъ*, цит. моногр., стр. 86) т. е. остался бы лишь отрицательный элементъ, одна критика, которую, слѣдовательно, какъ единственный устойчивый элементъ, и приходится принимать за принципъ классификаціи Тэна въ ряду другихъ современныхъ философовъ Франціи. Если же и самъ достопочтенный проф., высказавъ этотъ вѣрный и мѣткій взглядъ на Тэна, тѣмъ не менѣе относитъ его къ позитивистамъ (по *Козлову*, это—„самый выдающійся во Франціи представитель *чистаго* позитизма"—??), другіе—къ *гегельянцамъ* (*Poitou*: les philosophes français contemporains, p. 132 и слѣд.), третьи считаютъ матуралистомъ (*Caro* l'idée de Dieu et ses nouveaux critiques, p. 133—„avec. M. Renan c'est la critique pure qui triomphe; avec. M Taine, c'est la critique positive" etc) и т. д.: то изъ этого мы заключаемъ, что, во-первыхъ, философія Тэна съ своей положительной стороны не представляетъ ничего связнаго и единаго и что, слѣдовательно, въ концѣ концовъ, какъ цѣлое, держится именно своею отрицательною стороною, своею оппозиціею спиритуализма; что, во-вторыхъ, каждый историкъ можетъ разсматривать философію Тэна, вслѣдствіе ея эклектизма, и дѣйствительно разсматриваетъ подъ своимъ угломъ зрѣнія,—беретъ съ той стороны, которая ему *нравится* или которая по тѣмъ или другимъ мотивамъ его *интересуетъ*, а не съ той, съ какой онъ всего болѣе имѣлъ значенія въ развитіи современной французской философіи, которая отвѣчаетъ основному духу и руководящимъ тенденціямъ его философской дѣятельности и съ которой его обязанъ принимать во вниманіе историкъ, поставившій своею задачею прослѣдить *генезисъ* современной французской философіи. Тэнъ—это живое напоминаніе спиритуалистамъ, что они должны умѣрить свой ораторскій паѳосъ, сообщить своимъ идеямъ бо́льшую точность и обставить ихъ болѣе осязательными аргументами: въ этомъ его историческое значеніе (и не малое) и вотъ почему именно съ этой стороны, въ этой исторической перспективѣ разсматриваемъ его и мы въ своихъ настоящихъ очеркахъ современной французской философіи.

ниченнаго и случайнаго опыта по той простой причинѣ, что въ этомъ опытѣ нѣтъ ничего универсальнаго и необходимаго и, такъ какъ, съ другой стороны, эти истины не могутъ существовать сами по себѣ (онѣ были бы въ такомъ случаѣ пустыми, какъ бы висящими въ воздухѣ, абстракціями), то онѣ могутъ быть поняты лишь какъ принадлежность или аттрибутъ Существа абсолютнаго, Которое и должно быть признано подлиннымъ источникомъ всего истиннаго, добраго и прекраснаго“ [1]).

Тэнъ подвергаетъ этотъ тезисъ безпощадной критикѣ и находитъ, что онъ рѣшительно несосоятеленъ, такъ какъ заключаетъ въ себѣ въ скрытой формѣ два *petitio principii* и двѣ неточности языка или двѣ *двусмысленности*. Мы приведемъ эту характерную критику in extenso.

„*Первое petitio principii*. Вы говорите,—обращаетъ Тэнъ свои возраженія къ Кузену,—что путемъ сложенія многихъ частичныхъ опытовъ нельзя образовать универсальнаго сужденія. Нѣтъ ничего справедливѣе этого утвержденія. Но вы принимаете, какъ уже общепризнанное, что *сложеніе* опытовъ т. е. простое присоединеніе ихъ одного къ другому, есть единственное средство, которымъ можно изъ частнаго опыта извлечь универсальное заключеніе. Вотъ это-то и есть ошибка. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь надъ однимъ и тѣмъ же опытомъ можно произвести двѣ операціи,—сложеніе и вычитаніе. Его можно преобразовать или *присоединяя* къ нему что-нибудь или отнимая, отдѣляя отъ него что-нибудь. Изъ этихъ двухъ пріемовъ одинъ вы заранѣе запрещаете противнику: вы предоставляете ему сложеніе и запрещаете вычитаніе или, на философскомъ языкѣ, *абстракцію*. Забывъ, что она существуетъ, вы предположили, что она не существуетъ и признали общепризнаннымъ то, въ чемъ съ вами не соглашаются.

„*Второе petitio principii*. Вы говорите, что путемъ сложенія опредѣленнаго числа ограниченныхъ предметовъ нельзя образовать предмета безграничнаго. Это вѣрно. Но вы предполагаете, по забвенію, подобному предыдущему, что *сложеніе* есть единственное средство, которымъ изъ идеи ограниченнаго (ко-

[1]) См. конецъ книги *Кузена*· Du Vrai etc.

нечнаго) объекта можно извлечь идею объекта безграничнаго. И вотъ именно это-то и невѣрно. Можно произвести надъ каждою идеею, какъ и надъ каждымъ сужденіемъ, двѣ операціи,— сложеніе и вычитаніе (которое мы только что назвали абстракціею). Вы намъ запретили сложеніе; но не лишили насъ абстракціи. Вы разсуждаете такъ, какъ если бы съ вами согласились, что есть лишь одинъ пріемъ преобразованія идей, одинъ методъ. Но это—petitio principii, такъ какъ оно въ томъ именно и состоитъ, что принимаютъ за общепризнанное то, что вовсе не обладаетъ такимъ характеромъ.

„*Первая двусмысленность.* Когда вы говорите, что нельзя изъ положенія случайнаго извлечь положеніе необходимое, то вы произносите фразу двусмысленную. Въ каждомъ предложеніи два элемента—*термины* и ихъ *отношеніе*. Вы высказываете истину, если говорите *объ отношеніи*; но вы ошибаетесь, если говоряте *о терминахъ*. Вы правы, если утверждаете, что изъ случайнаго отношенія нельзя извлечь отношенія необходимаго: изъ того, что этотъ цвѣтокъ розоваго цвѣта, нельзя заключать что этотъ цвѣтокъ и быть долженъ *необходимо* этого цвѣта; изъ того, что эти четыре лошади бѣлы, нельзя заключать, что они *необходимо* бѣлы. Второе предложеніе содержитъ слово и идею лишнія, сравнительно съ первымъ, которыхъ въ первомъ не было и которыхъ, слѣдовательно, нельзя изъ него извлечь. Напротивъ, вы ошибаетесь, когда говорите, что изъ контингентныхъ (случайныхъ) терминовъ нельзя будто бы извлечь необходимаго отношенія. Разъ даны четыре предмета (четыре лошади), можно посредствомъ абстракціи отдѣлить идею четырехъ, разложить ее путемъ той-же абстракціи 3+1 или 2+2, замѣтить необходимое равенство этихъ двухъ количествъ и такимъ образомъ извлечь изъ положенія контингентнаго положеніе необходимое. Разъ признано, что этотъ цвѣтокъ розоваго цвѣта, можно путемъ абстракціи отдѣлить отъ идеи цвѣтка идею субстанціи, отъ идеи розоваго цвѣта идею качества, сравнить оба эти термина, изолировать посредствомъ абстракціи ихъ необходимое отношеніе,—отношеніе субстанціи и качества,—и такимъ образомъ извлечь изъ истины контингентной истину необходимую. Вы сами же признаете, что между аттри-

бутомъ или качествомъ и субъектомъ или субстанціею существуетъ необходимое отношеніе: значитъ я могу его тамъ отыскать и, отыскавъ, извлечь. Итакъ вы смѣшиваете два различныхъ элемента сужденія или предложенія—термины и ихъ отношеніе. Вы разсуждаете такъ, какъ если бы отношеніе было тоже самое, что и термины. Вы простираете и на термины тотъ же самый выводъ, который простирается лишь на отношеніе и путемъ ложнаго заключенія, конечно, приходите къ ложному выводу.

„*Вторая двусмысленность.* Когда вы говорите, что есть истины необходимыя и что эти истины, будучи аттрибутами, предполагаютъ необходимый субъектъ или субстанцію, въ которой онѣ пребываютъ,—вы принимаете слово *истина* въ двухъ различныхъ смыслахъ. „Есть истины необходимыя“: въ этой части фразы слово истина означаетъ *отношеніе* и вы хотите, вмѣстѣ со всѣми, сказать, что между извѣстными субъектами и предикатами (свойствами, качествами) существуютъ необходимыя отношенія. „Эти истины суть аттрибуты и предполагаютъ необходимый субъектъ“: въ этой второй части фразы подъ словомъ истина вы разумѣете *познаніе* необходимаго отношенія и хотите сказать, что необходимое познаніе предполагаетъ и познающее существо, которое существуетъ также необходимо. Выводъ прекрасный. Но замѣтьте, что для того, чтобы его извлечь, *вы смѣшали* подъ словомъ истина двѣ совершенно различныхъ вещи—*познаніе и отношеніе.* Отношеніе, напримѣръ, цѣлаго къ части существуетъ и въ цѣломъ и въ части; познаніе же этого отнбшенія не существуетъ ни въ цѣломъ, ни въ части, но лишь въ мыслящемъ существѣ, которое знаетъ то и другое. Отношеніе есть различіе или сходство между двумя предметами, которые часто вовсе не одарены способностію мыслить; познаніе же есть дѣйствіе мыслящаго существа. Вы усвояете отношенію свойство, которое приложимо только познанію и такимъ образомъ пользуетесь двусмысленностію слова, чтобы сдѣлать нужный вамъ логическій кругъ (petitio principii). Прибавьте къ этому, что это ложное заключеніе приводитъ къ нелѣпостямъ. Если „субъектъ истины есть универсальный и абсолютный разумъ“, если необходимыя истины не существуютъ въ вещахъ, если онѣ суть мысли ума

божественнаго,—то, когда я познаю необходимыя истины, я познаю или воспринимаю мысли ума божественнаго. Когда, наприм., я замѣчаю, что четыре есть двойное число двухъ,—дважды два, то я вижу будто бы (такъ выходитъ), усматриваю не отношеніе между вещами, но идею другаго,—идею Бога, или, точнѣе, самаго Бога, такъ какъ нельзя видѣть идеи, не видя производящаго ее ума. Если я пишу алгебраическія формулы въ продолженіе положимъ часа, то значитъ въ продолженіе этого часа я вижу Бога... Это звучитъ такъ странно, такъ противорѣчитъ внутреннему опыту, что трудно понять, какимъ образомъ такіе взгляды проникаютъ въ человѣческій мозгъ.

„И такъ,—заключаетъ Тэнъ,—вся эта теорія, въ концѣ концовъ, сводится къ ошибкамъ языка. Кто-то сказалъ: „метафизика занимается надуваніемъ пузырей; приходитъ грамматика и прокалываетъ ихъ булавкой“. Это, по Тэну, вѣрно [1]).

Въ такомъ же тонѣ выполнена Тэномъ критика воззрѣній и другихъ представителей спиритуалистической школы (Роайе-Колляра, Бирана, Жуффруя и др.). Повсюду въ своей критикѣ Тэнъ является неумолимымъ врагомъ метафоръ въ философіи, поборникомъ самой строгой точности, каковое требованіе, впрочемъ, у него иногда переходитъ въ придирчивость и ведетъ къ высокомѣрному глумленію и издѣвательству надъ мыслителями, преступленіе которыхъ состоитъ лишь въ томъ, что нѣкоторыя идеи, по самому существу дѣла, по самой ихъ природѣ, они не могли заключить въ точную словесную оболочку (этихъ идей, какъ увидимъ далѣе, не удавалось точно выразить и самому Тэну, когда онъ затрогивалъ ихъ). Такимъ образомъ, критика Тэна, не смотря на свой въ общемъ вполнѣ правильный принципъ (требованіе точности) часто переходила у него въ *гиперкритицизмъ* и придирку. „Тэнъ, по мѣткому выраженію Поату, дебютировалъ скорѣе какъ своевольный, возставшій противъ своихъ учителей, школьникъ, чѣмъ какъ серьезный человѣкъ; онъ хотѣлъ, повидимому, болѣе произвести скандалъ, чѣмъ содѣйствовать разработкѣ науки“ [2]). Иногда кажется будто онъ критикуетъ просто для того, чтобы

[1]) *Les philosophes classiques* etc., pp. 156—162.

[2]) *Pontou*, p. 135.

критиковать. „О, какое удовольствіе,—восклицаетъ онъ,—сражаться! Сражаться—это значитъ испытывать чувство силы, воодушевляться сопротивленіемъ, играть опасностью, нестись въ стремительномъ потокѣ самыхъ разнообразныхъ эмоцій. Состязаться въ философіи это значитъ возлагать побѣдный вѣнецъ на главу истины...“ При этомъ Тэнъ часто забывалъ, что далеко не всякаго бойца увѣнчиваютъ побѣдными лаврами и далеко не всѣ проявленія воинственнаго духа согласны съ законами правильной и строгой военной тактики [1]).

2. Но какимъ образомъ философъ можетъ уберечься отъ тѣхъ ошибокъ, въ которыя впадалъ спиритуализмъ? Посредствомъ какихъ пріемовъ онъ можетъ достигнуть точныхъ и истинныхъ результатовъ? На этотъ вопросъ Тэнъ отвѣчаетъ своимъ ученіемъ о философскомъ методѣ. Философскій методъ, какъ и методъ общенаучный, слагается изъ трехъ основныхъ пріемовъ—*абстракціи*, *гипотезы* и ея *оправданія* (верификаціи), которымъ, какъ ихъ общій базисъ и conditio sine qua non, предшествуетъ *анализъ словъ*.

Анализъ словъ есть ихъ переводъ на факты, который, какъ и всякій переводъ, долженъ обладать двумя основными свойствами—*точностью* и *полнотою*. Переводъ долженъ быть *точнымъ*: это значитъ, что всѣ слова, представляющія смыслъ темный, неопредѣленный, слишкомъ абстрактный, вообще спорный,—слова многосмысленныя должны быть опредѣлены точнѣе по указанію *фактовъ*, ихъ отношеній и комбинацій. Переводъ долженъ быть *полнымъ*: это значитъ, что понятіе объ извѣстномъ фактѣ должно быть выражено такъ, чтобы оно годилось и для всѣхъ одинаковыхъ, хотя бы еще и неизвѣстныхъ пока, фактовъ, что̀ достигается путемъ модификаціи предмета или явленія, равно какъ и тщательностію въ его наблюденіи, подобною той, которая, наприм., въ естествознаніи дается искусственнымъ инструментомъ. Благодаря этому „переводу“ т. е. усвоенію словамъ большей точности и большей опредѣленности, наша терминологія. нашъ языкъ становится содержательнѣе и выразительнѣе. „Вы взошли въ библіотеку, зная, положимъ,

---

[1]) Ср. у *Caro*: L'idée de Dieu etc., p. 135 и слѣд.

имя Виргилія. Въ первый моментъ это имя не обозначало для васъ въ библіотекѣ ровно ничего,—ни одной книги. Во второй моментъ вы замѣтили это имя на корешкѣ одного тома и стали связывать съ нимъ. Затѣмъ вы разкрыли книгу и стали представлять подъ именемъ Виргилія тѣ пятьдесятъ страницъ, которыя прочли. Ваши пріемники прочтутъ еще двадцать страницъ и такимъ образомъ сдѣлаютъ вашъ „переводъ“ (слова фактомъ) еще полнѣе. Ихъ сыновья пройдутъ еще далѣе; но книга всетаки не кончится...“ [1]). Вотъ что такое,—выражаясь образно,—анализъ слова, по Тэну.

Но анализомъ дѣло не исчервыпается. За нимъ долженъ послѣдовать синтезъ. Анализъ перевелъ насъ изъ области словъ въ область фактовъ; но эти факты пока еще разрознены и ихъ нужно расположить по группамъ. Разъ группы образованы, нужно отыскать для каждой изъ нихъ и далѣе для нѣсколькихъ группъ вмѣстѣ основной, „производящій“ фактъ, который можетъ быть разсматриваемъ какъ замѣститель цѣлой группы и который въ этомъ своемъ значеніи можетъ быть обозначенъ опредѣленною формулою. Въ свою очередь, и эти формулы могутъ быть соединены вмѣстѣ, въ одну группу и для нея можетъ быть найденъ фактъ высшій, который ихъ порождаетъ и т. д, до тѣхъ поръ, пока мы не придемъ къ факту единственному, универсальному, всеобъясняющему, который мы можемъ назвать причиною въ томъ смыслѣ, что изъ него можно вывести всѣ другіе факты и ихъ порядки. Такимъ образомъ мы можемъ преобразовать все разрозненное многообразіе фактовъ въ іерархію положеній, объединяемыхъ въ одномъ высшемъ положеніи, подобно тому, какъ струя воды, разбиваясь, при своемъ паденіи со ступени на ступень, на множество ручьевъ, занимаетъ все болѣе и болѣе широкую площадь, пока наконецъ не вступитъ въ водоемъ, гдѣ всѣ отдѣльные ручейки снова сливаются вмѣстѣ. Въ этомъ процессѣ синтеза три главныхъ ступени или пріема: *абстракція* т. е. отдѣленіе или отвлеченіе отъ образованной уже группы фактовъ какого-нибудь общаго факта; *гипотеза* т. е. предположеніе, что этотъ фактъ есть причина

[1]) *Les philos. classiques*, pp. 343—4. 323—344.

другихъ и, наконецъ, *оправданіе* этого предположенія путемъ изученія отношенія этого общаго факта къ другимъ, объясняемымъ. Это и есть три основныхъ общенаучныхъ, а въ частности и философскихъ, пріема: не нужно ни больше, ни меньше [1]).

Съ помощію этихъ и при томъ только этихъ пріемовъ, безъ всякихъ другихъ, по Тэну, можетъ и должна быть построяема философская система. „Предположите,—говоритъ Тэнъ,— что эта работа (т. е. установленіе іерархіи положеній) выполнена относительно всѣхъ народовъ и всей исторіи,—относительно психологіи, наукъ нравственныхъ, зоологіи, физики, химіи, астрономіи и т. д. И тотъ-часъ видимый нами міръ исчезнетъ. Фактовъ нѣтъ: ихъ замѣнили формулы; міръ упрощенъ и началась наука. Пять или шесть общихъ положеній,—вотъ что теперь осталось: остались опредѣленія человѣка, животнаго, растенія, тѣла химическаго, физическихъ законовъ, тѣла астрономическаго и ничего болѣе. Мы приковываемъ свои взоры къ этимъ высшимъ опредѣленіямъ, созерцаемъ эти *безсмертныя созданія* [2]),—единственное, что пребываетъ въ безконечномъ теченіи времени, которое развертываетъ и сметаетъ ихъ созданія, единственное, что остается недѣлимымъ въ пространствѣ, которое все разсѣеваетъ и превращаетъ въ бытіе множественное и многообразное. Но этого мало: замѣчая, что эти *безсмертныя созданія* (идеальные типы) суть такіе же факты, какъ и другіе, и что ихъ много, мы пытаемся посредствомъ такого же метода найти и въ нихъ, какъ въ другихъ фактахъ, фактъ первичный и единственный, изъ котораго они выводятся и который ихъ порождаетъ. Мы открываемъ такимъ образомъ единство универса и понимаемъ, что̀ его производитъ. Это единство не происходитъ отъ чего-нибудь внѣшняго и чуждаго міру, ни отъ чего либо таинственнаго, сокрытаго въ самомъ мірѣ. Оно происходитъ отъ факта общаго, подобнаго

[1]) Ibid pp. 349 и слѣд. до конца, особенно 362—3.—Изъ этихъ трехъ пріемовъ Тэнъ особенно возвышаетъ *абстракцію* или отвлеченіе. Это, восторженно говоритъ объ ней Тэнъ, —«источникъ языка, толмачъ природы, мать религій и философіи, единственно вѣрное отличіе человѣка отъ животнаго и великихъ людей отъ малыхъ". См. этюдъ о *Миллѣ*, русск. перев., стр. 279.

[2]) Здѣсь и дальше—образецъ метафоръ, которыя употребляетъ Тэнъ, не смотря на свое гоненіе противъ нихъ...

другимъ, отъ основнаго закона, отъ котораго происходятъ всѣ другіе, подобно тому какъ отъ закона притяженія зависятъ всѣ явленія тяжести, какъ отъ закона волнообразнаго колебанія происходятъ всѣ явленія свѣта, какъ отъ существованія типа происходятъ всѣ функціи животнаго или отъ преобладающей способности націи—всѣ его учрежденія и всѣ событія его исторіи. Конечный объектъ науки *есть именно этотъ верховный законъ* и тотъ, кто однимъ порывомъ могъ-бы перенестись въ его нѣдра, увидалъ-бы, какъ изъ одного источника по различнымъ каналамъ и развѣтвленіямъ истекаетъ вѣчный потокъ событій и безконечное море вещей. Метафизики пытаются опредѣлить природу этого единства, не обращаясь къ опыту и разомъ, безъ всякаго предварительнаго изученія. Съ геройскою отвагою, изумительнымъ геніемъ и еще болѣе изумительнымъ безразсудствомъ они пытались въ Германіи сдѣлать это: они разомъ переносились въ верховный законъ міра и, закрывъ глаза на природу, пытались затѣмъ путемъ геометрическихъ формулъ дедуцировать міръ, на который они никогда не смотрѣли. Будучи лишены точныхъ понятій и способности къ анализу, которымъ владѣютъ французы, они взобрались на вершину грандіозной пирамиды и, такъ какъ не хотѣли высѣчь для спуска ступенекъ, упали съ нея и паденіе ихъ было великое. Но въ этой руинѣ и на днѣ той пропасти, куда они упали, обрушившіеся остатки ихъ созданій все еще превосходятъ своимъ великолѣпіемъ и своею грандіозностью всѣ созданія человѣческія, а полуущѣлѣвшій планъ ихъ построекъ, и своими ошибками, и своими достоинствами, все еще указываетъ будущимъ философамъ цѣль, которой нужно наконецъ достигнуть, и путь, на который никакъ не должно снова вступать".

„Здѣсь чувствуешь, какъ зарождается понятіе о *Природѣ*. Въ силу іерархіи необходимостей міръ образуетъ единое недѣлимое существо, въ отношеніи къ которому всѣ другія существа суть члены. На самой вершинѣ вещей, въ непреступныхъ высотахъ свѣтлаго эѳира *изрекается вѣчная аксіома* и продолжающійся непрестанно и повсюду отзвукъ этой творческой формулы, въ своихъ неистощимыхъ и неисчерпаемыхъ волнообразныхъ колебаніяхъ, составляетъ всю неизмѣримость универса.

Каждая форма, каждое измѣненіе, каждое движеніе, каждая идея,—все это ея акты. Она существуетъ во всемъ, но ничѣмъ не ограничивается. Матерія и мысль, планета и человѣкъ, міріады свѣтилъ и трепетаніе насѣкомаго, жизнь и смерть, печаль и радость,—нѣтъ ничего, что бы не выражало этой формулы и нѣтъ ничего, что бы ее выражало вполнѣ. Она наполняетъ время и пространство, но остается превыше ихъ. Она не содержится въ нихъ; напротивъ они отъ нея происходятъ. Всякая жизнь есть одинъ изъ ея моментовъ и всякое существо—одна изъ ея формъ и серіи существъ исходятъ изъ нея по законамъ нерушимой необходимости, связанныя божественными звеньями ея золотой цѣпи. Безразличная (l'indifference), неподвижная, вѣчная, всемогущая, творческая,—никакое имя ея не исчерпываетъ и когда открывается ея лучезарный ликъ, то нѣтъ человѣка, который бы не склонился предъ нимъ въ чувствѣ изумленія и ужаса. Но въ тотъ же моментъ этотъ, пораженный столь возвышенными чувствованіями умъ, поднимается, забываетъ свою смертность и незначительность, по сочувствію радуется той безконечности, о которой мыслитъ, и пріобщается ея величію".

Только что приведенныя нами слова Тэна, составляющія заключеніе его знаменитой книги *Les philosophes classiques au XIX siècle en France,* часто приводились какъ доказательство спиритуализма Тэна или по крайней мѣрѣ его идеализма, въ духѣ нѣмецкихъ философовъ, и самъ онъ, повидимому, склоненъ былъ на основаніи этого и подобныхъ мѣстъ, въ изобиліи разсѣянныхъ въ его многочисленныхъ сочиненіяхъ, думать, что онъ идеалистъ чистой воды, — что онъ „чтитъ идеалъ, хотя и не закутываетъ (n'epaissit) его въ аллегоріи; признаетъ творческій божественный разумъ, какъ источникъ и предѣлъ вещей, хотя и не чувствуетъ потребности его переонифицировать" (?) и что, такимъ образомъ, между нимъ и идеалистами „разстояніе лишь въ толщину метафоры" (il n'y a que l'epaisseur d'une métaphore) [1]). Но, по нашему мнѣнію, если приведенная выдержка что и доказываетъ съ полною очевидностію, то развѣ лишь то, что даже и тотъ, кто вооружается противъ всѣхъ

[1]) *Letre au Journal des Débats*, цит. у *Poitou*, 159.

аллегорій и метафоръ и выставляетъ, какъ первую задачу научной философской мысли, точность языка, но неволѣ долженъ иногда говорить метафорами. Что же касается теперь вопроса объ идеализмѣ или спиритуализмѣ Тэна, то, въ виду полуматеріалистическаго характера его психологіи [1]), сенсуалистическаго номинализма теоріи знанія [2]) и эстетико-скептической тенденціи метафизики и философіи религіи [3]), слѣдуетъ признать, что *философія Тэна есть не что иное, какъ колебаніе или*

[1]) Такой характеръ психологіи Тэна превосходно вскрытъ въ цитованной нами выше монографіи проф *Козлова* (Вопросы философіи и психологіи, кн 19-я), къ которой и отсылаемъ для подробнѣйшаго ознакомленія съ предметомъ.

[2]) Такъ *субстанція*, по Тэну, есть лишь „*совокупность качествъ*“, безъ которыхъ она ничто, почему и наша душа („субстанція духовная“) безъ своихъ состояній, проявленій или актовъ также ничто (*Les philosop. classiques*, p 166—7 и слѣд.); „*причина*, по Тэну, *не разнится отъ слѣдствія*“, а поэтому и та „дѣятельная сила, какою мы представляемъ себѣ природу, есть *только логическая необходимость*, видоизмѣняющая одно въ другое—сложное и простое, фактъ и законъ“ (*Англійскій позитивизмъ*, этюдъ о Стюартѣ Миллѣ, русск переводъ Хмѣлевскаго, стр. 290) и т. д, словомъ, всѣ такъ называемыя универсальныя и необходимыя понятія, по Тэну, имѣютъ лишь условное, опредѣляемое опытомъ значеніе,—суть „продукты абстракціи“, *universalia post rem*, какъ говорили номиналисты. Впрочемъ, по какой то странной непослѣдовательности, Тэнъ иногда превращаетъ эти абстракціи въ *universalia in re реалистовъ*,—въ живые идеальные типы, проникающіе универсъ, исходящіе изъ единой основной первосилы, первотипа или основнаго закона, „основной формулы“ всего сущаго (ср. у *Poitou*, p. 158).—Заслуживаетъ вниманія употребленіе у Тэна категорій, заимствованныхъ *изъ наукъ объ организмахъ*, которые отсюда онъ переноситъ на всѣ явленія человѣческой жизни, на политическую и культурную исторію, на произведенія литературы, на искусство и т д.,—а именно категорій: *связь признаковъ* (Кювье), *органическое колебаніе* (Жоффруа Сентъ-Илеръ), *подчиненіе признаковъ* (естеств. система), *единство состава* (Ж С.-Илеръ), *теорія гомологовъ* (Оуэнъ) и т. д. См. у *Н. Н Страхова*: „замѣтки о Тэнѣ“ (Русск. Вѣстникъ, Апр. 1893 г., стр 244)

[3]) Тэнъ называетъ Божество не только „мировою формулою“, „системою законовъ, изъ которыхъ исходитъ универсъ“, „вѣчною аксіомою, которая изрекается въ недослагаемомъ эеирѣ“ и другими именами и выраженіями пантеистической философіи; но также и *идеаломъ*, при чемъ, какъ и Ренанъ, понимаетъ этотъ идеалъ не всегда одинаково серьезно и возвышенно,—не только въ смыслѣ нравственнаго идеала, но и въ смыслѣ идеала красоты, искусства и даже просто въ смыслѣ того просвѣтлѣнія, которое мы испытываемъ при всякой напряженной радости, при всякомъ повышенномъ самочувствіи. „Откажетесь ли вы,—говоритъ, наприм., онъ въ своей *Исторіи англійской литературы*,—признать божественное потому только, что оно является въ искусствѣ и удовольствіи (la jouissance), а не въ совѣсти и дѣятельности“? *Hist. de la littérature anglaise*, t. III, p. 600—у *Poitou*, p 163 „Человѣкъ,—читаемъ мы въ одномъ изъ самихъ позднихъ критическихъ этюдовъ Тэна (о Мериме),—только тогда можетъ произвести все, на

компромиссъ между гегельянствомъ и позитивизмомъ [1]), *хотя всеже съ преобладающимъ наклономъ къ этому послѣднему:* Тэнъ поставилъ своею задачею соединить идеализмъ и позитивизмъ, Гегеля и Конта, и такъ какъ, вслѣдствіе радикальной противоположности этихъ направленій мысли органическое соединеніе ихъ было, конечно, невозможно; то у Тэна и оказались лишь компромиссы, при чемъ гегельянскія идеи являются у него, такъ сказать, лишь обмолвками или базисами на довольно однообразномъ общемъ фонѣ эмпирико-позитивистическихъ понятій, перешедшихъ къ нему по прямой линіи отъ идеологовъ и разработанныхъ отчасти подъ вліяніемъ англійскаго позитивизма, отчасти въ оппозиціи съ нимъ.

Критицизмъ съ наклономъ къ Канту или „французское новокантіанство“ (Ренувье и др.) [2]).

Критицизмъ Ренувье отличается совсѣмъ инымъ характеромъ,

что онъ способенъ, когда, создавъ какую нибудь форму *искусства*, какой нибудь *научный методъ*, однимъ словомъ—*какую нибудь общую идею*, онъ предпочитаетъ ее всему (въ особенности самому себѣ) и *поклоняется ей какъ божеству*, служеніе которому—высшее счастіе“ (цит. въ *Вѣстникѣ Европы* у г. *Арсеньева*, въ статьѣ „Ипполитъ Тэнъ“, 1893 г, Апрѣль, стр. 801). „Чувства, все преобразующія и освѣщающія,—говоритъ онъ въ томъ же тонѣ въ своей книгѣ о Лафонтенѣ,—вотъ единственно прекрасное и доброе въ человѣкѣ, все равно, что̀ служитъ ихъ источникомъ· ихъ можетъ внушить великая мысль, великое дѣло, точно такъ же. какъ и порывъ любви. Подходя къ концу жизни и оглядываясь на прожитые дни, много ли мы найдемъ часовъ или хотя бы минутъ, когда бы мы испытали *чувство божественнаго*? А между тѣмъ только въ этихъ рѣдкихъ часахъ вся цѣнность нашей жизни. Грубое, вульгарное однообразное полотно, на которомъ кое гдѣ нарисованъ прекрасной рукою нѣжный цвѣтокъ—вотъ символъ нашего существованія; завидна участь того, кому такихъ цвѣтовъ дано сравнительно больше“ (ibid.).—Въ виду такой шаткости и неопредѣленности понятія Тэна о Божествѣ и „божественномъ“, можно согласиться съ отзывомъ *Поату*, по которому философія Тэна есть „гегельянство безъ принципа этой философіи; доктрина духа безъ ученія о духѣ абсолютномъ; *пантеизмъ безъ ученія о Богѣ*...“ (р 161).

[1]) Этотъ вѣрный взглядъ на философію Тэна недавно высказанъ у насъ *Н. Н. Страховымъ*: «очевидная цѣль Тэна,—говоритъ онъ,— состояла въ томъ, чтобы... сочетать Конта съ Гегелемъ» (см. *Русскій Вѣстникъ*, 1883, апрѣль,—«Замѣтки о Тэнѣ», стр. 246); но раньше г. Страхова его высказалъ и даже съ бо́льшею опредѣленностію и доказательностію *Поату* (р. р. 147. 160—2 и др.), хотя это и не помѣшало Поату невѣрно классифицировать Тэна въ рядъ «гегельянцевъ» (Тэнъ, Ренанъ, Вашро).

[2]) *Ренувье*, еще здравствуетъ (глубокій старецъ) и принимаетъ дѣятельное участіе въ издаваемомъ *Пилономъ* (Pillon—бывшій редакторъ *Critique philosophique*)

сравнительно съ критицизмомъ Тэна: онъ гораздо опредѣленнѣе по содержанію, глубже и серьезнѣе по своимъ стремленіямъ, плодотворнѣе по результатамъ, вслѣдствіе чего онъ успѣлъ уже сформироваться въ опредѣленную школу въ собственномъ смыслѣ этого слова, школу, которая имѣетъ свой серьезный органъ [1]) и дала Франціи многихъ солидныхъ философовъ, а французскому университету—многихъ популярныхъ профессоровъ философіи. Все это въ значительной степени обусловлено личными свойствами,—даровитостію и неутомимою энергіею,—главы школы, Ренувье, который представляетъ величину настолько крупную, что въ современной французской философіи не многіе могутъ быть поставлены съ нимъ рядомъ (если только вообще кто-либо можетъ быть поставленъ). „Читая Ренувье,—говоритъ одинъ изъ его критиковъ,—получаешь впечат-

---

„философскомъ ежегодникѣ“ (*L'année philosophique*). Его труды весьма многочисленны. Важнѣйшіе слѣдующіе·

1. *Essais de critique générale*: a) Premier essai—*Traité de logique générale et de logique formelle*, 3 vol. b) Deuxième essai—*Traité de psychologie rationelle* etc. 3 vol.; c) Troisième essai—*Les principes de la nature*, 1 vol.; d) Quatrième essai—*Introduction à la philosophie analytique de l'histoire* 1 vol., 1854—1864.

2. *Science de la morale*, 2 forts vol. 1869.

3. *Uchronie*, (l'utopie dans l'histoire) 1 vol (истор. очеркъ европ. цивилизаціи, „какою она не была, но какою могла-бы быть“)

4. *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 2 vol 1885--6

5. Многочисленныя статьи въ *Critique philosophique* и *L'année phil.*, а такъ-же переводы (напр. психологіи *Юма*—въ сотрудничествѣ съ Пиллономъ)

Извѣстныя намъ монографіи о Ренувье (на основаніи которыхъ написанъ нашъ настоящій очеркъ): 1) *Dauriac*—le criticisme et les doctrines philosophiques (*Revue phil.*, t. XXIV, p. 225 и слѣд.); 2) *Edmond Bonnard*—le criticisme de M. Renouvier et l'Evolutionisme (Lausanne, 1890), 3) *Franck*—Moralistes et philosophes (pp. 469—484—очеркъ окрашенъ партійнымъ духомъ и потому лишенъ объективности); 4) *Paul Janet*—la philosophie franç. contemporaine (pp 187—206—какъ и всегда, очеркъ написанъ внимательно, объективно и мѣтко, но кратко и слишкомъ общѣ); 5) *Fouillée*—Critique des systèmes de morale contemporains) (p.p. 79—126—касается главнымъ образомъ *морали*); 6) *Ravaisson*—la philos. en France (pp. 103—111).

[1]) *Critique philosophique*, politique, scientifique et litteraire съ 1872 по 1889 г.; потомъ (съ 1890 г.) онъ былъ замѣненъ фил. Ежегодникомъ *L'année philosophique* (пока вышло 3 кн.—за 1890—2 годы), который спорадически появлялся и прежде (напр. въ 1867—1-я кн., 1868.)—*L'année phil.*, кромѣ оригинальныхъ статей (Ренувье, Пиллона и Доріака), даетъ весьма полно и тщательно составляемую (Пиллономъ) библіографію за отчетный годъ.

лѣніе полной безопасности (le sicurité) и довѣрія, что́ происходитъ какъ отъ массы познаній, обнаруживаемыхъ въ трудѣ его, какъ и отъ глубокой нравственной серьезности, которою онъ обыкновенно проникнутъ. Ученый безъ педантизма, оригинальный безъ вычурности, скромный безъ ложнаго смиренія, таковъ Ренувье въ своихъ трудахъ. Онъ разсуждаетъ съ одинаковою компетентностью и о безконечно малыхъ величинахъ математики, и по высшимъ вопросамъ физики, и по логикѣ, и по психологіи“ [1]).

Историческое положеніе и точка зрѣнія Ренувье точно опредѣляются его отношеніемъ къ Юму и Канту: Юмъ и Кантъ, феноменизмъ и моралізмъ или точнѣе *феноменизмъ Юма, восполненный и исправленный апріоризмомъ и моралізмомъ Канта*, —вотъ точка зрѣнія Ренувье. „Юму,—говоритъ ученикъ и истолкователь взглядовъ Ренувье, Пиллонъ [2]),—кое чего недоставало,—именно идеи *закона*; у Канта кое что оказалось излишнимъ,—именно идея *субстанціи*, удержанная подъ именемъ *ноумена*“: Ренувье дополняетъ философію Юма идеею, которой ей не достаетъ, а у Канта отсѣкаетъ излишекъ [3]) и такимъ образомъ создаетъ нѣчто своеобразное,—характерную разновидность критицизма и феноменизма. Частнѣе точка зрѣнія Ренувье характеризуется признаніемъ абсолютнаго примата нравственности въ метафизикѣ (моральнымъ *„акритицизмомъ“*, по выраженію Фулье [4]). „Критицизмъ,—говоритъ Пиллонъ,—имѣетъ свой центръ въ морали, предполагаетъ, что нравственность стоитъ въ тѣсномъ отношеніи къ уму, понятіямъ и всѣмъ вообще его операціямъ; что, слѣдовательно, логика, діалектика, критика зависятъ и въ нѣкоторомъ смыслѣ происходятъ отъ морали и въ ней берутъ свое начало; что ей необходимо поэтому *прямо* подчинять науки соціальныя, философію исторіи,

---

[1]) *Bonnard*, op. cit., p. 6

[2]) *Traité de la nature humaine* de Hume, trad. par *Pillon*, Introd., p. LXVIII sq. цит. у *Bonnard*'а, p. 18.

[3]) *Субстанціализмъ* и проникнутая имъ догматическая метафизика, по энергичному выраженію Ренувье, есть *„заговоръ* противъ нашей свободы“ и даже противъ самаго нашего существованія (разумѣется личнаго) Ср *Franck*: moralistes et philosophes, p. 472.

[4]) *Fouillée*: critique de la mor. cont., p. 124.

теологію и метафизику, а *непрямо* (косвенно) ея власть простирается даже и на общіе принципы наукъ космологическихъ и естественныхъ, не смотря на то, что, повидимому, она не состоитъ съ ними ни въ какой связи.... Человѣкъ имѣетъ долгъ и право утверждать, что онъ свободенъ,—что его душа безсмертна и что есть Богъ, потому что человѣкъ есть существо нравственное. Есть Богъ, есть душа, есть свобода, потому что есть нравственный законъ. Нравственный законъ есть, такимъ образомъ, первая изъ всѣхъ истинъ" [1]). Всѣ остальныя отъ нея зависятъ и стоятъ, такъ сказать, подъ ея контролемъ.

Для ближайшей характеристики философіи Ренувье мы намѣтимъ здѣсь, 1) какъ онъ обосновываетъ свою критическую точку зрѣнія и 2) какъ устанавливаетъ уголъ зрѣнія на основные философскіе вопросы.

1. *Обоснованіе критической точки зрѣнія.*—Человѣкъ свободенъ въ постановкѣ своихъ рѣшеній, равно какъ и въ своихъ сужденіяхъ,—вотъ основной тезисъ Ренувье: признавать истину значитъ вѣрить въ нее, а вѣрить значитъ свободно желать. Но—только ли желать? Отнюдь нѣтъ: воля никогда не рѣшаетъ безъ мотивовъ: она склоняется къ тому или другому рѣшенію умомъ, а умъ опредѣляется гипотезою. Большая разница сказать: „вѣрятъ всему, чему хотятъ" и сказать: „вѣрятъ лишь тому и въ такой мѣрѣ, чему и въ какой мѣрѣ влечетъ или по крайней мѣрѣ соизволяетъ воля" (вѣрятъ всегда лишь постольку, поскольку въ сужденіи участвуетъ воля). Первой формулы въ сущности никто не поддерживалъ и дѣйствительно ее поддерживать трудно. Напротивъ, вторую поддерживать не только можно, но и должно и дѣйствительно ее поддерживали многіе философы, начиная съ Декарта (у котораго впрочемъ не сдѣланы изъ нея надлежащіе выводы).

Итакъ въ нашихъ сужденіяхъ несомнѣнно играетъ большое значеніе воля. Остается теперь выяснить, во всѣ ли утвержденія она вмѣшивается или нѣтъ. Мы имѣли-бы полное право утверждать противное, если бы въ ряду руководящихъ принциповъ ума могли открыть какую-нибудь аксіому, всѣми безъ исклю-

---

[1]) *Critique phl.*, 1-re année, vol. 1, pp. 335. 65; цит. у *Bonnard*'а, p. 44.

ченія принимаемую въ такомъ ея аксіоматическомъ достоинствѣ. Но, если мы станемъ искать такой общепризнанной аксіомы, мы ея не найдемъ. Аксіома или законъ противорѣчія, какъ извѣстно, у гегельянцевъ получилъ перетолкованіе, которое равняется его совершенному отверженію (законъ діалектическаго развитія есть отрицаніе закона противорѣчія). Стюартъ Милль, въ свою очередь, не признаетъ въ аксіоматическомъ достинствѣ многихъ формъ и нормъ нашего мышленія, не исключая и закона причинности, или, говоря точнѣе, усвояетъ имъ лишь значеніе условное,—подъ условіемъ ихъ оправданія опытомъ (что, впрочемъ, равняется одно другому). Такое-же разнорѣчіе мы встрѣчаемъ и относительно другихъ принциповъ, руководящихъ идей и всякихъ вообще аксіоматическихъ утвержденій: при этомъ,—и это особенно замѣчательно,— каждый мыслитель въ свое оправданіе ссылается на *очевидность* и каждый думаетъ, что имѣетъ ее на своей сторонѣ. Значитъ такъ называемая очевидность есть въ сущности не что иное, какъ „псевдонимъ"— другое болѣе громкое и пышное названіе для того, что правильнѣе слѣдовало бы назвать вѣрою, вѣрованіемъ, которое именно тѣмъ и отличается отъ очевидности, что всегда въ большей или меньшей степени опредѣляется практическими склонностями и потребностями.

Что касается теперь этихъ *практически-очевидныхъ* т. е. принимаемыхъ на вѣру истинъ, то хотя онѣ существуютъ,—существуютъ въ качествѣ истинъ универсальныхъ, принимаемыхъ буквально всѣми,—однако ихъ число сравнительно не велико. Въ сущности практическая очевидность сводится къ четыремъ слѣдующимъ пунктамъ: 1) *личное тожество*, подъ которымъ „я разумѣю здѣсь,—говоритъ Ренувье,—не что иное, какъ хранимую памятью связь того, что разорвано во времени"; 2) *тожество идеи* или мысли самой съ собою т. е. различеніе идей и исключеніе изъ нихъ противорѣчій; 3) *пространственное тожество предметовъ* въ связи съ отношеніями сходства и различія, числа или количества; 4) *измѣненіе или порядокъ измѣненія*,—признаніе того факта, что наступленіе извѣстнаго феномена влечетъ за собою наступленіе другихъ феноменовъ (идеи причины и цѣли связаны именно съ этимъ фактомъ измѣненія).

Такимъ образомъ, съ одной стороны, Ренувье не допускаетъ, чтобы хотя одинъ принципъ былъ объектомъ всеобщаго универсальнаго теоретическаго согласія; съ другой,—не думаетъ, чтобы скептицизмъ простирался рѣшительно на все. Философа, который бы оспаривалъ свое собственное личное существованіе, субъективную реальность своихъ собственныхъ идей, явленіе внѣшняго міра,—такого философа исторія не знаетъ. Но вѣдь этимъ инстинктивнымъ, спонтанейтнымъ или практическимъ признаніемъ явленій, феноменальной дѣйствительности задача философіи или вообще рефлективнаго мышленія далеко не исчерпывается: подлинный вопросъ философіи есть вопросъ о значеніи („о сигнификативной цѣнности“) нашего феноменальнаго знанія,—о томъ, заложена ли въ немъ реальность или нѣтъ. Догматики-философы отвѣчаютъ на этотъ вопросъ утвердительно; скептики отрицательно. Но такъ какъ ни тѣ, ни другіе не могутъ безспорно доказать свой тезисъ теоретически, то между тезисомъ и антитезисомъ приходится дѣлать *свободный выборъ*,— „вотировать или держать пари“.

Это философское *пари* для всѣхъ людей равно обязательно, хотя обыкновенно не только простые люди, но даже философы этого не сознаютъ. Большинство думаетъ, что признаніе истины совершается нами какъ бы въ силу какого то озаренія,— то внезапнаго, то медленно и постепенно проясняющагося, но всегда и по самой своей природѣ фатальнаго. Но это наивный взглядъ. Чрезвычайное разнообразіе мнѣній, различіе степеней въ признаніи одного и того же положенія (истины), существованіе у каждаго, повидимому, самаго безспорнаго положенія значительнаго числа противниковъ,—все это въ совокупности показываетъ, что *истина и заблужденіе не представляютъ безспорно очевидныхъ внутреннихъ признаковъ своей очевидности.* Таже самая необходимость или очевидность, которая заставляла Декарта отличать свою личность отъ личности Божественной, влекла Спинозу къ погруженію всего множественнаго и конечно-индивидуальнаго бытія въ Существо абсолютное. Итакъ догматизмъ или, точнѣе, „*эвидентизмъ*“ не можетъ оправдать самъ себя, а скептицизмъ не можетъ быть оправданъ жизнью,—онъ не возможенъ практически. И, такъ

какъ нельзя оставаться въ вѣчномъ колебаніи между утвержденіемъ и отрицаніемъ, то, очевидно, необходимо дѣлать именно свободный выборъ, держать пари между тезисомъ и антитезисомъ.

Именно, можно свести всѣ основные философскіе вопросы, о которыхъ, вслѣдствіе невозможности достигнуть, при теоритической ихъ постановкѣ, того или другаго ихъ безспорнаго рѣшенія ведутся постоянные споры,—всѣ эти вопросы можно свести къ шести слѣдующимъ антиноміямъ:

1. Спиритуализмъ (идеализмъ) или матеріализмъ, реализмъ или феноменализмъ (вещь и идея, бытіе духовное или матеріальное)?

2. Міръ конеченъ или безконеченъ,—во времени, въ пространствѣ, относительно числа своихъ элементовъ (по количеству матеріи) и т. д. (проблема конечнаго и безконечнаго)?

3. Міръ сотворенъ или существуетъ самъ собою отъ вѣчности и самъ собою развивается (твореніе и эволюція)?

4. Правитъ ли міромъ Провидѣніе и человѣкъ свободенъ, или въ мірѣ господствуетъ необходимость. фатумъ, которому подчиненъ и человѣкъ (свобода и необходимость)?

5. Основа нравственности—долгъ или стремленіе къ счастію?

6. Истина принимается на вѣру или она очевидна и свѣтитъ своимъ собственнымъ свѣтомъ,—всегда различима отъ лжи и доказуема (вѣра и очевидность)?

Противоположность этихъ шести паръ тезисовъ и антитезисовъ, шести *антиномій*, выражаясь въ терминахъ Канта, опредѣлилась, если и не вмѣстѣ съ самымъ возникновеніемъ философіи, то во всякомъ случаѣ довольно рано. Теперь спрашивается: если теоретически приведенные тезисы и антитезисы равноправны т. е. могутъ быть поддерживаемы съ одинаковымъ успѣхомъ и правомъ, то выборъ между ними у различныхъ мыслителей не опредѣляется ли просто ихъ практическими потребностями,—соотвѣтствіемъ именно того, а не другаго члена антиноміи ихъ внутреннему складу? Правда нѣкоторыя антиноміи, повидимому, не имѣютъ прямаго и непосредственнаго отношенія къ нашимъ практическимъ настроеніямъ (наприм., антиномія конечности и безконечности міра по пространству, времени и т. д.); но слѣдуетъ имѣть въ виду,

что какъ всѣ тезисы въ своей серіи, такъ и антитезисы въ противоположной серіи положеній тѣсно между собою связаны, такъ что, принимая одинъ, мы должны, по связи, принимать и другіе. Напримѣръ, безконечность міра въ пространствѣ implicite включаетъ его вѣчность, несотворенность, исключаетъ вступленіе въ міръ дѣйствій со стороны Божества, слѣдовательно, приводитъ къ детерминизму и механизму и т. д.; наоборотъ, тѣ, которые видятъ въ существованіи міра фактъ случайный, который могъ быть и не быть, тѣмъ самымъ отрицаютъ его вѣчность, что̀, въ свою очередь, ведетъ къ признанію свободы творческаго акта, свободы въ человѣкѣ, провидѣнія и т. д. Нельзя быть, поэтому, напримѣръ, защитникомъ ученія о твореніи въ метафизикѣ и въ тоже время поборникомъ утилитаризма въ морали; утверждать вмѣстѣ съ Декартомъ самоочевидность истины, обусловленную какъ бы какимъ-то независимымъ отъ насъ озареніемъ нашего ума, безконечность міра, и въ тоже время высказываться, какъ дѣлаетъ этотъ мыслитель, за творческій актъ и личность Бога. Здѣсь между этими тезисами если и нельзя указать прямаго противорѣчія, то во всякомъ случаѣ можно открыть несогласованность въ слѣдствіяхъ, что̀ и изобличаетъ систему въ скрытой фальши и подтасовкѣ. Въ философіи нельзя рѣшать одну проблему, не затрогивая другихъ. Какъ бы мы ни зарекались вступать въ сосѣднія и смежныя области, мы непремѣнно ихъ уже предрѣшаемъ рѣшеніемъ взятаго нами своего мнимо-спеціальнаго и обособленнаго вопроса. Если мы высказываемся, наприм., за эволюціонизмъ, то мы вмѣстѣ высказываемся, можетъ быть сами того не подозрѣвая, и за безконечность міра и за детерминизмъ и т. д. Словомъ, въ философіи связь между проблемами самая тѣсная и, если не всѣ стоятъ съ нашимъ практическимъ настроеніемъ въ прямой связи, то всѣ стоятъ съ нимъ въ связи косвенной,—такъ или иначе имъ обусловлены и въ свою очередь его обусловливаютъ. И поелику, какъ между выставленными тезисами, такъ и между антитезисами, есть такіе, которые касаются насъ близко и непосредственно (наприм., вопросъ о свободѣ или необходимости, о Богѣ и пр.), то въ общемъ и можно сказать, что выборъ ихъ опредѣляется

ихъ согласіемъ или несогласіемъ съ нашимъ практическимъ настроеніемъ.

Ренувье подвергаетъ тщательному историко-критическому анализу каждую изъ шести, поставленныхъ выше, антиномій и, такъ какъ оказывается, что на теоретической почвѣ тезисы и антитезисы съ одинаковымъ (или почти одинаковымъ) правомъ могутъ быть поддерживаемы *pro* и *contra*, а на практической вопросъ долженъ быть рѣшенъ въ пользу тезисовъ (свобода, твореніе и т. д.); то въ этомъ направленіи и смыслѣ Ренувье и намѣчаетъ основныя черты своей системы [1]).

2. Кромѣ „морализма", другимъ опредѣляющимъ моментомъ философіи Ренувье служитъ, какъ мы сказали, *феноменизмъ* или принципъ *относительности*. Этотъ принципъ, по которому все стоитъ въ связи, существуетъ не иначе, какъ во взаимоотношеніи,—этотъ принципъ господствуетъ какъ надъ всею дѣйствительностью, такъ и надъ всѣмъ нашимъ знаніемъ. А такъ какъ всякое отношеніе опредѣляется *числомъ*, число же можетъ быть лишь опредѣленнымъ; то всѣ „безконечности" (безконечное время, пространство, матерія, движеніе, равно какъ и вообще „безконечное", „абсолютное", подъ какими бы именами оно ни являлось) должны быть признаны самопротиворѣчивыми фикціями, такъ какъ *безконечное число* есть понятіе самопротиворѣчивое [2]).

Итакъ все существующее находится во взаимоотношеніи и взаимозависимости. Но постоянныя отношенія мы называемъ законами. Первые же и несводимые законы, на признаніи которыхъ утверждается все наше мышленіе и которыми обусловлено все наше пониманіе дѣйствительности (которые, поэтому, независимы отъ опыта и выше его по своему значенію) суть категоріи. И такъ какъ основной законъ есть законъ отношенія, то *категорія отношенія должна быть признана основною категоріею*, изъ которой можно дедуцировать всю таблицу остальныхъ категорій и именно въ слѣдующемъ схематическомъ порядкѣ:

---

[1]) Изложеніе сдѣлано по *Дюріаку* (*Dauriac*—le criticisme etc, см. *Revue philos.* t. XXIV, p. 225 и слѣд.).

[2]) Критика понятія *безконечности* (равно какъ и субстанціи) имѣетъ весьма большое,—можно сказать основоположное значеніе въ общей связи идей Ренувье.

Категоріи: Отношеніе:	Тезисъ. Различіе.	Антитезисъ. Тожество.	Синтезисъ. Опредѣленіе.
Число.	Единица.	Множество.	Цѣлость.
Положеніе.	Точка.	Пространство.	Протяженіе.
Преемство.	Мгновеніе.	Время.	Длительность.
Качество.	Различіе.	Родъ.	Видъ.
Становленіе.	Отношеніе.	Безотносительность.	Измѣненіе.
Причинность.	Актъ.	Возможность.	Сила.
Личность.	Состояніе.	Тенденція.	Страданіе.
Финальность (цѣль).	Самость (самъ—Soi).	Отсутствіе самости не самъ—(Non—Soi).	Сознаніе.

Мы видимъ, что въ эту схему категорій,—и въ этомъ одна изъ наиболѣе значительныхъ и характерныхъ ея особенностей,—не вошла категорія субстанціи съ соотносительными категоріями. Это значитъ, что существующее Ренувье разсматриваетъ не какъ царство существъ и не какъ простую серію феноменовъ, но какъ систему закономѣрныхъ отношеній или функцій актовъ и потенцій,—чего-то въ родѣ аристотелевскихъ *энтелехій*: „существа,—говоритъ Ренувье,—суть группы феноменовъ, соединенныхъ опредѣленными функціями“[1]). Но, изгоняя изъ своей системы понятіе субстанціи въ онтологическомъ смыслѣ т. е. въ смыслѣ реально сущей основы или субстрата свойствъ (по мотивамъ, какъ мы говорили выше, практическимъ,—принципъ субстанціи, по мнѣнію Ренувье, всегда былъ „врагомъ свободы“ и приводилъ какъ философію, такъ и богословіе „къ детерминизму и пантеизму“), Ренувье думаетъ, однако, что и безъ этого понятія мы не придемъ къ отрицанію реальности, такъ какъ на мѣсто *абстрактнаго* понятія субстанціи, мы-де ставимъ совершенно *реальное* понятіе феномена и закона. Въ данномъ случаѣ образцомъ для философіи, по Ренувье, должны служить науки физико-химическія. Для этихъ послѣднихъ все существуетъ лишь въ отношеніяхъ или феноменахъ: наприм., водородъ и кислородъ извѣстны лишь по специфической *реакціи* (наприм., специфическоиу свѣту), которою они сказываются для нашихъ чувствъ и посредствомъ которой, съ другой стороны, вступаютъ въ связь и отношеніе къ серіямъ другихъ явленій и фактовъ по неизмѣннымъ законамъ. Слѣдовательно, все сводится къ феноменамъ и стоящимъ выше ихъ и надъ ними законамъ. Вотъ

[1]) *Logique*, t. I, p. 143 (цит. у *Bonnard*'а, p. 25—по 2-му изд. 1876 г.).

почему, если и удерживать терминъ „субстанція“, то ему слѣдуетъ, по Ренувье, усвоять смыслъ не онтологическій, но логическій,—какъ обозначеніе не предмета, но понятія, категоріи или закона *мысли и только мысли*.

Установивъ такимъ образомъ, путемъ логическаго анализа, условность и „контингентность“ противостоящей намъ внѣшней реальности (природы), и чрезъ это косвенно утвердивъ абсолютность нравственнаго закона, Ренувье на этомъ базисѣ воздвигаетъ затѣмъ свою спиритуалистическую психологію съ ученіемъ о духовности и безсмертіи души, свою теодицею, которая утверждается главнымъ образомъ опять таки на нравственномъ доказательствѣ и, наконецъ, свою „независимую“ (т. е. отъ метафизики) мораль. Во всемъ этомъ есть много взглядовъ своеобразныхъ, которые, не смотря на свой иногда слишкомъ проблематичный и спорный характеръ, могли бы содѣйствовать перестановкѣ и обновленію традиціонныхъ взглядовъ на эти важные вопросы [1]). Къ сожалѣнію мы не можемъ здѣсь вдаваться въ эти подробности и ограничимся лишь нѣсколькими словами о томъ, что составляетъ у Ренувье центръ тяжести системы и главную его своеобразность,—о его морали.

Тезисъ критицизма, какъ мы знаемъ, есть *примать* въ человѣческомъ духѣ нравственности. Критицизмъ все сводитъ на феномены, а феномены подчиняетъ законамъ сознанія, въ сознаніи же разумъ теоретическій и его законы подчиняетъ разуму практическому и его законамъ. Что касается теперь этого послѣдняго, разума практическаго, то нравственный законъ понимается не какъ постулатъ,—въ этомъ особенность критицизма Ренувье, сравнительно съ критицизмомъ Канта,—а какъ *фактъ*: мы свободны т. е. фактически всегда поступаемъ какъ свободные,—вотъ этотъ основной фактъ. Человѣкъ одаренъ разумомъ и вѣритъ,

---

[1]) Особенно заслуживаетъ вниманія у Ренувье тонкая и основательная критика эволюціонизма (главнымъ образомъ Спенсеровскаго), къ которой онъ возвращался много разъ (особенно въ своемъ *Critique philosophique*, 1—2 voll., 1885—6; систематическое изложеніе этой критики сдѣлано у *Bonnard*: le criticisme de M. Renouvier et l'evolutionisme pp. 54—110) и которая привела его, наконецъ, къ убѣжденію, что эволюціонизмъ не удовлетворяетъ ни научнымъ, ни нравственнымъ, ни религіознымъ потребностямъ; что его метафизика не научна, мораль безнравственна, религія ирреліігіозна.

что свободенъ,—вотъ основаніе морали и, далѣе, всей науки. Нравственность состоитъ въ *актѣ* свободнаго *самоопредѣленія по идеѣ лучшаго* т. е. въ признаніи идеи долга и обязательности его исполненія, а „долгъ состоитъ въ выборѣ наилучшаго". Такимъ образомъ, если все относительно въ области знанія, то законъ нравственности, на которомъ все утверждается, абсолютенъ.

Такова въ самыхъ общихъ чертахъ философія основателя современнаго французскаго критицизма. Эта философія, какъ мы сказали, находитъ во Франціи многихъ послѣдователей,—популяризаторовъ и пропагандистовъ,—между которыми стоятъ и такіе почтенные представители современой французской философіи, какъ *Пиллонъ* [1]), *Рабье* [2]), *Дориакъ* [3]), *Брошаръ* [4]) и др. Это послѣднее обстоятельство ясно показываетъ, что французскому новокантіанству или критицизму предстоитъ прочная будущность.

3. Школа теологическая.

Подъ именемъ *теологической* школы извѣстно то направленіе новѣйшей французской философіи, представители котораго, подобно теологамъ, при раскрытіи и обоснованіи своихъ философскихъ воззрѣній, ссылаются на авторитетъ и вѣру. Эта школа называется такъ-же *традиціонализмомъ*,—когда хотятъ отмѣтить, что она опровергаетъ идеи одной опредѣленной эпохи съ помощію идей всѣхъ временъ, какъ онѣ отразились особенно въ общечеловѣческихъ религіозныхъ традиціяхъ. Наконецъ, ее называютъ *ультрамонтанствомъ*, или философіею *теократіи* (теократическою), потому что почти во всѣхъ своихъ развѣтвленіяхъ она учитъ о превосходствѣ начала общественнаго, коллективнаго,—государственнаго и церковнаго, -- надъ индивидуальнымъ (общества надъ личностью), и далѣе—власти

---

[1]) Постоянный сотрудникъ Ренувье по *Critique phl.*, потомъ редакторъ этого журнала, а теперь редакторъ фил. *Ежегодника—L'année philosophique.*

[2]) См его *Leçons de philosophie* (Психологія и логика—3-е изд. 1888 г.),—стоитъ подъ вліяніемъ Ренувье лишь отчасти (см. конецъ *Логики*).

[3]) *Dauriac*: Croyance et la réalité, Par. 1889

[4]) *Brochard* (проф. Сорбонны): Les sceptiques grecs (конецъ), а такъ-же его thése pour le doctorat: *De l'erreur* (1879).

церковной (католичества и папства) надъ властью свѣтской или мірскою.

Теологическая школа возникла и организовалась подъ вліяніемъ оппозиціи революціоннымъ идеямъ конца прошлаго столѣтія,—преимущественно въ тѣхъ классахъ, которые наиболѣе пострадали отъ революціи. Родоначальникомъ этой школы можно считать *графа де-Мэстра* (1754—1821 гг.) [1]), который первый, съ силою и талантомъ, возвысилъ смѣлый протестъ противъ идей, служившихъ, по его убѣжденію, сѣменемъ или источникомъ всѣхъ революціонныхъ движеній конца прошлаго вѣка. Человѣкъ,—сказалъ де-Мэстръ, — далеко не такъ хорошъ по природѣ, какъ воображали поверхностные оптимисты эпохи революціи и, поэтому, надежда, что онъ самъ, силою своего разума и своей „науки", можетъ создать свою будущность и улучшить свою судьбу, есть тщетная надежда. Рефлексія въ большинствѣ случаевъ лишь замедляетъ естественный („спонтанейтный") ростъ человѣчества, а иногда можетъ и отклонить съ правильнаго пути его исторію. Тѣмъ болѣе, конечно, грозитъ эта опасность со стороны рефлексіи односторонней, которая питается утопіями. Вотъ почему человѣкъ (и человѣчество) не можетъ быть предоставляемо само себѣ: его нужно „пасти жезломъ желѣзнымъ",—управлять и вести твердою рукою къ твердо намѣченнымъ цѣлямъ, въ достиженіи которыхъ заключается его истинное благо. Въ своихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ де-Мэстръ касается самыхъ разнообразныхъ. какъ философскихъ, такъ и спеціально богословскихъ, историко политическихъ и соціальныхъ вопросовъ,—о врожденныхъ идеяхъ [2]), о злѣ, о

[1]) Важнѣйшія сочиненія графа де-Мэстра: 1) *Soirée de Saint-Pétersbourg* (сочиненіе писано во время пребыванія де-Мэстра посланникомъ при нашемъ дворѣ и посвящено самымъ разнообразнымъ какъ практическимъ. такъ и теоретическимъ вопросамъ—изд. въ 1821 г.); 2) *Du Pape* (1819); 3) *L'examen de la philosophie de Bacon* (1836) и др.—Въ русской литературѣ было высказано мнѣніе, будто теократическія идеи де-Мэстра оказали сильное вліяніе на *Каткова* (*Русскій Вѣстникъ*, май и іюнь, 1889 г, ст. г. М—ва: „Жозефъ де-Мэстръ и его политическая доктрина"; ср. *Вл. Соловьева*: „Національный вопросъ въ Россіи", вып. 2-й, стр. 105 и слѣд.); но здѣсь еще много шаткаго и неразъясненнаго.— О *де-Мэстрѣ* очень подробно и обстоятельно сказано у *Ferraz*: Histoire de la phil etc. (II, pp. 1—83).

[2]) Сужденія его о врожденныхъ идеяхъ не лишены оригинальности и остро-

паденіи человѣка, о религіозныхъ установленіяхъ, о возникновеніи и существѣ государственнаго устройства и т. д.,—и всѣ эти вопросы рѣшаетъ въ духѣ и направленіи вышеуказанныхъ его основныхъ и руководящихъ взглядовъ. Въ ихъ проведеніи онъ послѣдователенъ, неуклоненъ (при чемъ нерѣдко доходитъ до крайности,—наприм., до защиты инквизиціи, до прославленія деспотизма и „иммобилизма“ въ вопросахъ политики) и, такимъ ооразомъ, создаетъ внутренно связную систему, которая характеризуется двумя главными чертами: *религіознымъ абсолютизмомъ* и *метафизическимъ пессимизмомъ*, которыя у него тѣсно связаны, другъ друга предполагаютъ и условливаютъ.

Такъ какъ де-Мэстръ первый выступилъ противъ идей конца 18-го вѣка и разомъ затронулъ почти всѣ, волновавшіе его, вопросы, то на его сочиненіяхъ, при всей ихъ неоспоримой (и обыкновенно неоспариваемой) глубинѣ, лежитъ печать эклектизма, такъ что невозможно выдѣлить и возвысить въ нихъ какую-либо опредѣленную черту, по которой-бы ихъ можно было характеризовать и разсматривать какъ одинъ изъ необходимыхъ сопринадлежащихъ „*моментовъ*“ теологической школы. Но за то, именно вслѣдствіе этого полуэклектическаго характера, вслѣдствіе этого богатства разнообразными, возбуждающими мысль, намеками и указаніями, сочиненія де-Мэстра послужили точкой отправленія и стимуломъ дальнѣйшей работы мысли надъ тѣми же вопросами, при чемъ обособились и рельефно выступили различія въ основныхъ пріемахъ и точкахъ зрѣнія различныхъ представителей теологической школы. Этихъ основныхъ точекъ зрѣнія въ литературно-философской борьбѣ съ индивидуализмомъ конца прошлаго вѣка, или *основныхъ моментовъ въ развитіи теологической школы*, опредѣляемыхъ заложенными въ нихъ положительными идеями, *три*: 1) *традиціонализмъ*, въ тѣсномъ и собственномъ смыслѣ этого слова; 2) *философія общаго и здраваго смысла*, и 3) *онтологизмъ*, который иногда (въ *смягченной* формѣ) называютъ также христіанскимъ *полу-раціонализмомъ*. Ознакомимся съ эти-

умія (ср. у *Ferraz*, 68—74). онъ настаиваетъ на различіи простаго *понятія* отъ его формулировки и *утвержденія*—первое врождено, а послѣднее дѣло свободы и самодѣятельности.

ми моментами въ развитіи „теологической школы“ въ общихъ чертахъ.

Традиціонализмъ (Бональдъ, Ботэнь и др.).

Традиціонализмъ въ собственномъ смыслѣ, т. е. ученіе о превосходствѣ традиціоннаго пониманія истины надъ единоличнымъ, всего яснѣе выраженъ двумя мыслителями: 1) *викомтомъ де-Бональдомъ* (Луи-Габріель-Амбруазъ *де-Бональдъ* род. въ одинъ годъ съ де-Мэстромъ—въ 1754, но на много его пережилъ—ум. въ 1840 г.) и 2) аббатомъ *Ботэнемъ* (род. въ 1796 г.—ум. въ годъ смерти Кузена—въ 1867 г.).

1. Точкой отправленія для Бональда [1]), какъ и для философовъ конца 18-го вѣка, служитъ взглядъ, по которому между разумомъ и вѣрою нѣтъ существеннаго различія или, точнѣе, есть различіе не природы, но степени. Но тогда какъ эти мыслители *вѣру* сводили къ разуму и считали ее лишь низшею ступенью этого послѣдняго, Бональдъ *разумъ* считаетъ низшею ступенью вѣры и сводитъ къ этой послѣдней. Основной тезисъ философіи Бональда можетъ быть выраженъ такимъ образомъ: *разумъ въ послѣднемъ своемъ основаніи покоится на откровеніи и къ нему долженъ быть возводимъ, такъ какъ онъ рождается отъ слова, а слово дано людямъ чрезъ Откровеніе.* При сравненіи Бональда съ де-Мэстромъ мы находимъ между ними двѣ слѣдующихъ глубокихъ черты различія. Во-первыхъ, тогда какъ де-Мэстръ возстаетъ лишь противъ разума дискурсивнаго (противъ разсудочности) и его упрекаетъ въ безсиліи и вредѣ для жизни. Бональдъ осуждаетъ вмѣстѣ и разумъ дискурсивный и разумъ интуитивный, (самопроизвольный, инстинктивный, творческій—см. выше объясненіе этого термина при изложеніи философіи Кузена), вслѣдствіе чего политическія и соціальныя установленія, равно какъ языкъ, науки и т. д. являются у него не продуктами естественнаго органическаго роста и творчества человѣчества (чѣмъ онѣ являлись у де-Мэстра), но чѣмъ-то какъ-бы наложеннымъ отвнѣ, механически,

[1]) Важнѣйшее его сочиненіе: *Recherches philosophiques sur les premiers objets de nos connaissances morales* (1818—1826).

чѣмъ то лишеннымъ собственнаго принципа жизни и заимствующимъ его отвнѣ (въ Откровеніи). Во-вторыхъ, сходясь съ де-Мэстромъ во взглядѣ, по которому гражданскій строй связанъ безчисленными узлами съ религіознымъ и составляетъ или долженъ составлять съ нимъ одно неразрывное и совершенно однородное цѣлое, такъ что католицизмъ, какъ они любили говорить, долженъ „воплощаться въ королевской монархіи", вслѣдствіе чего, далѣе, на революцію, которая стремилась къ секуляризаціи гражданскаго строя жизни, оба они одинаково смотрѣли какъ на „дѣло сатаны",—сходясь во всемъ этомъ съ де-Мэстромъ, Бональдъ, однако, отличается отъ него тѣмъ, что тогда какъ де-Мэстръ является яростнымъ ультрамонтаниномъ и папистомъ, Бональдъ, какъ старокатолики нашихъ дней, говорилъ что папа *не владыка* (король-гоі), но лишь *конэтаблъ* религіознаго общества, которое не знаетъ полномочнаго монарха и видитъ высшій авторитетъ въ соборѣ [1]).

Познакомимся теперь съ нѣкоторыми частными взглядами де-Бональда.

Прежде всего останавливаетъ на себя вниманіе и поражаетъ странностію его отношеніе къ философіи. Его взглядъ на философію страдаетъ крайнимъ утилитаризмомъ и, такъ сказать, религіознымъ позитивизмомъ. Дала-ли философія,—спрашиваетъ онъ,—человѣчеству что-либо полезное, оказала-ли когда-либо какую-нибудь услугу, напримѣръ содѣйствовала-ли устойчивости даннаго общественнаго строя, твердости правительства и чрезъ то миру и благополучію страны? Увы! Мы видимъ какъ разъ противное: этимъ могутъ похвалиться лишь тѣ общества, въ которыхъ, какъ въ древней Іудеѣ, Спартѣ и т. д., была тверда вѣра и было мало философіи. Философія-же, напротивъ, вездѣ плодитъ споры и раздоры. И если мы вникнемъ, отчего зависятъ эти разногласія и споры, то окажется, что ихъ причина коренится въ отсутствіи у философовъ *авторитета*: они всегда говорятъ въ свое имя, во имя своего единоличнаго разума, а не во имя Божіе. При томъ они слишкомъ углубляются въ познаніе внутренняго и сокровеннаго,—идей и движеній на-

[1]) У *Ferraz*, II, 163.

шего духа, въ чемъ они уподобляются тѣмъ аѳонскимъ отшельникамъ, которые проводятъ цѣлые дни въ безплодномъ созерцаніи кончика собственнаго носа. Нѣтъ, чтобы быть плодотворною философія должна оставить эти темные вопросы и изучать душу, какъ она отобразилась въ зеркалѣ исторіи, въ литературѣ и особенно *въ языкѣ*,—должна, говоря иначе, замѣнить методъ психологическій *филологическимъ* и *историческимъ*.

Здѣсь мы подходимъ къ самой сущности философіи Бональда и къ ея самой характерной особенности,—къ обоснованію традиціонализма. Внутреннія состоянія нашей души не суть нѣчто непосредственно, раздѣльно и отчетливо, намъ извѣстное, какъ учили доселѣ: непосредственно извѣстное и безспорное есть нѣчто внѣшнее—слово. Оно есть фактъ первичный, всеобщій и позитивный—a priori въ собственномъ и строгомъ смыслѣ, такъ какъ безъ него невозможно никакое объясненіе и никакое размышленіе, никакая мысль. Оно, слѣдовательно, а не пресловутое Декартовское „cogito“ есть философское *nescio quid incoccussum* [1]).

Но откуда, спрашивается далѣе,—самый языкъ, слово? Человѣкъ не могъ его изобрѣсти, ибо нельзя изобрѣтать не мысля. а мыслить нельзя безъ слова, хотя-бы лишь внутренняго. Остается, слѣдовательно, признать, что онъ получилъ его отъ самого Бога. Человѣкъ всѣмъ обязанъ Богу и обществу, въ которомъ живетъ. Отъ нихъ онъ научается языку, а въ немъ усвояетъ всѣ необходимыя идеи. Слѣдовательно, вся наша духовная жизнь покоится на традиціи. Это доказывается, по Бональду, не только прямо,—вліяніемъ на насъ общества, испытываемымъ непрестанно, но и косвенно: люди, по несчастной случайности, возросшіе внѣ общества (въ лѣсу, напр.—два-три извѣстныхъ случая), мало отличаются отъ животныхъ по своему умственному развитію. Доказывается этотъ тезисъ у Бональда и нѣкоторыми общими соображеніями. Если-бы,—разсуждаетъ онъ,—наши предки, хотя-бы самые отдаленные, находились въ состояніи дикости и „афоніи“, то они никогда не могли-бы выступить изъ этого состоянія, такъ какъ, живя жизнью животныхъ, они

---

[1]) *Recherches philos.*, cap. I, у *Ferraz*, p. 94.

имѣли-бы и стремленія и потребности чисто животныя: ѣсть, пить, спать и т. д. и не додумались бы ни до какихъ изобрѣтеній. Отъ животнаго крика до выработки сложной системы звуковъ и знаковъ для обозначенія отвлеченныхъ идей громадное разстояніе. Сколько тутъ понадобилось бы размышленій, соображеній, работы воображенія и мысли! Но какъ могъ первобытный, лишенный по предположенію. дара слова, человѣкъ мыслить, когда условіе мысли, какъ сказано, слово? Нельзя думать, будто языкъ выработался самъ собою и постепенно такъ же и потому, что языки всѣхъ народовъ, даже примитивные, какъ показываетъ ихъ изученіе, суть языки опредѣленные и законченные т. е. содержатъ, въ болѣе или менѣе развитой формѣ, всѣ части рѣчи, выражаютъ хотя и неодинаково ясно, времена, числа, лица, субстанціи, дѣйствія и т. д. Можно даже сказать болѣе: древніе языки, во многихъ случаяхъ, гораздо развитѣе законченнѣе и выработаннѣе новыхъ. Это было-бы совершенно непонятно, еслибы языки, какъ утверждаютъ, дѣйствительно вырабатывались лишь медленно и постепенно. Итакъ, всѣ необходимыя для своей духовной жизни идеи человѣкъ принимаетъ вмѣстѣ со словами отъ другихъ, а все человѣчество въ концѣ концовъ—отъ Бога: его самодѣятельность и изобрѣтательность простирается лишь на второстепенное и частное,—на конкретное.

Но если такъ, если истину мы получаемъ путемъ традиціи, а не сами изобрѣтаемъ ее своимъ индивидуальнымъ и частичнымъ разумомъ, то *вѣра*, а не рефлексія, не критическое испытаніе и анализъ, должна быть признана движущей силой нашей умственной и всей вообще жизни,—довѣрчивое отношеніе къ другимъ, ко всему человѣческому роду и къ тѣмъ истинамъ, которыя хранитъ въ своей глубокой и обширной памяти все человѣчество, къ „авторитету разума универсальнаго“. Безъ этой вѣры въ универсальный разумъ нѣтъ знанія, нѣтъ науки. И этотъ универсальный, традиціонный разумъ непогрѣшимъ: „отдѣльные народы,—говоритъ Бональдъ,—могутъ имѣть предразсудки и ложныя мнѣнія; но родъ человѣческій въ своемъ цѣломъ можетъ имѣть лишь *предразсудки истинные* такъ какъ

всеобщій предразсудокъ есть вѣра во всеобщую истину“ [1]). Здѣсь традиціонализмъ соприкасается съ философіею общаго или здраваго смысла,—„бональдизмъ“ переходитъ въ „лямнэизмъ“ (по имени Лямнэ, представителя философіи общаго смысла—см. дальше), какъ выражется Ферра.

2. Перейдемъ теперь къ другому видному представителю традиціонализма, аббату *Ботэню*. Ботэнь,—умъ страстный и увлекающійся, обильно насыщенный въ молодисти абстракціями и утомленный многообразіемъ самопротиворѣчивыхъ и взаимнопротиворѣчивыхъ системъ. Когда, вслѣдствіе одного печальнаго инцидента на каѳедрѣ во время лекціи [2]), онъ опытно позналъ слабость единоличныхъ человѣческихъ силъ, онъ покинулъ „свѣтскую“ мудрость ради мудрости духовной и, съ увлеченіемъ истиннаго неофита, сообщилъ принципу традиціонализма еще болѣе крайнее и рѣзкое выраженіе, чѣмъ какъ мы это находимъ у Бональда: еще рѣшительнѣе онъ ставитъ вѣру на мѣсто разума и религію, какъ она дана въ исторіи и прежде всего въ католичествѣ,—на мѣсто философіи. Его, какъ и Бональда, поражаетъ прежде всего разногласіе и противоборство системъ „свѣтской“ или мірской философіи, въ церковной-же (схоластической, „семинарской“)—сухость и отсутствіе духа жизни. Одинъ типъ философіи,—философія общаго или здраваго смысла,—заслуживаетъ съ его стороны сравнительно снисходительный отзывъ; но и она по его мнѣнію, грѣшитъ тѣмъ, что „священный и высокій авторитетъ церкви“ подчиняетъ простому общему („вульгарному“) смыслу, а религіозную и сверхъестественную вѣру—вульгарнымъ и измѣнчивымъ, естественнымъ вѣрованіямъ человѣческимъ. Но если, такимъ образомъ, ни единоличный ни общій разумъ не можетъ научить насъ истинѣ, то гдѣ искать ее? Очевидно, не гдѣ-либо иначе, какъ въ разумѣ Божественномъ или абсолютномъ. Но въ чемъ проявляется этотъ Разумъ? Въ откровеніи, въ словѣ Божіемъ: къ нему и нужно обратиться съ вѣрою. Скажутъ-ли, что начинать съ вѣры ненаучно. Но, во-первыхъ, возражаетъ Ботэнь, всякое раціональ-

[1]) У *Ferraz*, p. 118.

[2]) Съ нимъ случился обморокъ, вслѣдствіе нервнаго разстройства (по поводу потери нити лекціи, которую онъ излагалъ изустно). Послѣ этого онъ долго болѣлъ.

ное размышленіе отправляется отъ нѣкоторыхъ посылокъ или первыхъ истинъ, которыя принимаются на вѣру; во-вторыхъ, тогда какъ всѣ другія, принимаемыя на вѣру истины, не имѣютъ за себя для насъ никакаго удостовѣренія своей истинности,—истины откровенія оправдываются своими, для всѣхъ очевидными и благотворными, *слѣдствіями*—сначала жизненно практическими, а потомъ и чисто теоретическими (значеніемъ для науки). Вотъ почему христіане первенствующей церкви, которые относились къ писанію болѣе съ довѣріемъ, чѣмъ съ критикою духа пытливости, стояли ближе къ истинѣ, чѣмъ представители школьной схоластической мудрости. Кантъ, поставившій на всѣхъ вопросахъ раціональнаго богословія крестъ и сведшій всѣ его положенія къ нулю, есть естественный и вполнѣ понятный плодъ этой, оторванной отъ вѣры, дѣятельности человѣческаго разума. Разумъ способность чисто формальная и самъ по себѣ ничего,—никакихъ принциповъ и никакаго содержанія,—дать не можетъ. „Необходимо,— говоритъ Ботэнь,— чтобы высшее слово сообщило нашему разуму принципы, научило его, что существуетъ Богъ, что Онъ есть Творецъ и необходимо, чтобы разумъ *увѣровалъ* въ это слово, подъ страхомъ остаться язычникомъ и невѣждою“ [1]). Такимъ образомъ, разумъ человѣческій самъ по себѣ объявленъ совершенно безсильнымъ: все его спасеніе въ традиціи и прежде всего религіозной: только она можетъ возродить его къ жизни и дѣятельности.

Таково въ общихъ чертахъ содержаніе перваго момента въ развитіи теологической школы—традиціонализма. Эти идеи вызвали въ свое время большое движеніе,—отчасти въ свѣтскихъ кругахъ [2]), но главнымъ образомъ, конечно, въ церковно-католическихъ. Могущественный прелатъ, монсеньеръ Тревернъ (Trévern), въ вѣдѣніи котораго находилась та духовная школа, въ которой Ботэнь былъ преподавателемъ философіи, въ неоднократныхъ аудіенціяхъ доказывалъ увлекающемуся аббату его заблужденія и, когда эти пренія не привели къ желанному концу, онъ властно предложилъ ему подписать отреченіе отъ шести тезисовъ, въ которыхъ было выражено „гетеродоксаль-

[1]) У *Ferraz*, II, 328.

[2]) Ibid. II, 331, *Дамиронъ*, *Франкъ*, *Сессе* и др.

ное ученіе традиціонализма", что̀, конечно, Ботэнь и не преминулъ сдѣлать. Между этими тезисами главныхъ три: 1) ученіе о томъ, что будто-бы вѣра, а не разумъ есть критерій истины; 2) мнѣніе, будто-бы разумъ, предоставленный самъ себѣ, не способенъ установить истину бытія Божія и, наконецъ, 3) мнѣніе, будто-бы авторитетъ писанія не имѣетъ нужды въ доказательствахъ. Этотъ актъ своего отреченія отъ дорогихъ заблужденій впослѣдствіи самъ Ботэнь прославлялъ, какъ высокое дѣло заботливости о немъ католической церкви. Поставивъ для одной изъ своихъ проповѣдей извѣстный текстъ апостола Павла о естественномъ откровеніи, онъ (когда уже былъ профессоромъ теологіи въ Парижѣ и проповѣдникомъ) воскликнулъ: „а я—я такъ-же противился этому ученію апостола и въ продолженіе нѣкотораго времени дѣлалъ все, чтобы отъ него уклониться! Чтобы дать большій просторъ слову Божію,—я хотѣлъ и старался ослабить силу и значеніе человѣческаго разума. Но Церковь, всегда мудрая, исправила во мнѣ дурную наклонность, которая могла стать уклоненіемъ отъ истины и заблужденіемъ" [1])... Не смотря, однако, на это восторженное изліяніе своихъ чувствъ благодарности и признательности и на формальный отказъ отъ тезисовъ традиціонализма, Ботэнь, какъ утверждаетъ критика [2]), тѣмъ не менѣе до конца дней своихъ питалъ къ нему наклонность и пристрастіе и умеръ „фидеистомъ", если не открытымъ традиціоналистомъ.—Между тѣмъ и другой традиціоналистъ (Бональдъ) навлекъ на себя, и при томъ болѣе рѣшительное, осужденіе: кромѣ видныхъ представителей ученой католической іерархіи (монсеньеръ Маре, Магеѣ, ученый деканъ богословского факультета въ Парижѣ, *Шастель* и др.), его осуждали и соборы (въ *Реннахъ*—Rennes, въ Аміенѣ—Amiens). На эту доктрину, наконецъ, неблагосклонно взглянули и въ Римѣ [3]). Такимъ образомъ, дальнѣйшему распространенію традиціонализма былъ положенъ предѣлъ.

Кромѣ только-что характеризованной нами, спеціально-католической формы, традиціонализмъ принималъ въ новѣйшей

---

[1]) Ibid. II, 334.

[2]) Ibid.

[3]) *Ferraz*, p. 122.

Франціи и другую форму сливаясь то съ доктринами сенъ-симонистовъ *(Бюше)*, то съ другими эгалитарно-соціалистическими стремленіями нашей эпохи *(Балланшъ)*. Но это движеніе совсѣмъ незначительно и особенно, съ чисто философской стороны, не представляетъ никакого интереса.

Философія общаго или здраваго смысла (Лямнэ).

Лямнэ—можетъ быть, одна изъ самыхъ рельефныхъ и трагичныхъ натуръ во всей новѣйшей исторіи. Онъ выступилъ горячимъ апологетомъ религіи, католичества и папства и его услуги сначала были приняты папствомъ съ готовностію и благоволеніемъ. Но, когда затѣмъ въ Римѣ стали относиться къ нему сдержанно и даже прямо враждебно, когда онъ увидалъ, что его идеалы расходятся съ видами Ватикана,—онъ рѣшительно порвалъ съ Римомъ и столь-же страстно всталъ на защиту бѣдныхъ и угнетенныхъ и изъ подъ его пера вышелъ рядъ книгъ совершенно своеобразныхъ, изложенныхъ въ неизвѣстной дотолѣ литературной формѣ, — книгъ, какъ говорилъ онъ самъ „инстинктивныхъ“, книгъ „предчувствія и совѣсти“, написанныхъ по требованію какого-то таинственнаго долга, „подобнаго пожертвованію самимъ собою“, котораго (долга) обыкновенно не ищутъ, котораго скорѣе избѣгаютъ и который изъ души, проникнутой скорбью, извлекаетъ мольбу: *transeat calix iste* (*да мимо идетъ отъ меня чаша сія*) [1]. Онъ сталъ теперь служить идеямъ и стремленіямъ соціализма точно такъ же, какъ прежде служилъ папству. Отсюда въ его литературно-философской дѣятельности слѣдуетъ различать два періода: *ультрамонтанскій* и *либерально-соціалистическій*. Въ эту послѣднюю эпоху своей дѣятельности Лямнэ, очевидно, принадлежитъ школѣ соціально-позитивистической; здѣсь-же, выясняя моменты въ развитіи школы теологической, мы должны коснуться лишь первой половины его жизни,—его *философіи здраваго или общаго смысла*.

Точкой отправленія для Лямнэ—теолога и теократа [2]), какъ

[1]) Цит. у *Щелова*. Исторія соціальныхъ системъ, т. II, стр. 703.

[2]) *Лямнэ* род. въ 1782 г. въ дворянской семьѣ и отличался религіозностію и независимостію характера. Въ дѣтствѣ много читалъ и увлекался особенно сочиненіями Руссо. Только уже на двадцатомъ году отъ роду поступилъ въ се-

и для другихъ представителей той-же школы, служитъ фактъ безсилія индивидуальнаго разума. Что могу я знать?—спрашиваетъ Лямнэ и отвѣчаетъ: „*или* ничего *или* нѣчто“. Повидимому, этою дилеммою отвѣтъ на поставленный вопросъ исчер-

---

минарію св. Сульпиція; но не вынесъ семинарской дисциплины и выступилъ изъ нея. Его литературная дѣятельность началась съ 1808 г; въ 1814 г. онъ принялъ санъ священства (въ Англіи, куда удалился вслѣдствіе смутъ на родинѣ), а въ 1817 г. уже издалъ свое знаменитое сочиненіе,—разомъ и богословское, и философское и политическое (*L'essai sur l'indifférence*—главное сочиненіе первой эпохи его литературной дѣятельности), которое, за свою рѣшительно ультрамонтанскую тенденцію снискало ему такое благоволеніе въ Римѣ, что папа Левъ XII не хотѣлъ имѣть въ своемъ кабинетѣ никакихъ другихъ изображеній, кромѣ образа Спасителя и портрета Лямнэ. Такъ дѣло шло приблизительно до 1830 г.—до года изданія газеты *L'Avenir*, въ которой Лямнэ, вмѣстѣ съ другими сотрудниками, сталъ выяснять и оттѣнять *социальную задачу католичества*, что̀, однако, не совпадало съ желаніями Рима, такъ какъ шло въ ущербъ его собственнымъ интересамъ. Вотъ почему суровый папа Григорій XVI круто измѣнилъ отношенія къ Лямнэ и въ окружномъ посланіи 1832 г. рѣзко осудилъ тѣ стремленія, которыми руководился въ своей дѣятельности Лямнэ со своими друзьями Этимъ былъ совершенъ разрывъ Лямнэ съ Римомъ и его дѣятельность съ этого времени принимаетъ открыто оппозиціонный характеръ не только въ отношеніи къ католической церкви и папству, но отчасти и въ отношеніи къ государству Мало по малу онъ приходитъ отъ отрицанія католичества къ равнодушію въ отношеніи даже и къ христіанству и становится открыто въ ряды соціалистовъ (замѣчательнѣйшія изъ сочиненій этой эпохи: *L'esquisse d'une philosophie*, 1841—1846—замѣчательное четырех—томное догматико-теоретическое сочиненіе, въ которомъ затронуты всѣ важнѣйшіе вопросы философіи. сочиненія соціалистическаго характера· *Paroles d'un croyant*, *Le livre du peuple*, *Une voix de prison* и и др) Этому направленію онъ остался вѣренъ до конца своей жизни, не смотря на пламенныя желанія и заботы его прежнихъ друзей примирить его съ католическою церковью: онъ не преклонилъ своей главы предъ авторитетомъ церкви, не примирился съ нею и умеръ во враждѣ и гнѣвѣ. „Въ 1854 г.,—такъ описываетъ похороны Лямнэ его біографъ,—въ одинъ холодный и туманный декабрскій день, вдоль улицъ Парижа направлялся къ одному изъ кладбищъ покойникъ, за которымъ слѣдовало нѣсколько друзей между двумя рядами солдатъ. Когда пришли къ мѣсту погребенія и тѣло было опущено (согласно желанію самаго покойника) въ *общую* могильную яму и было засыпано землею, могильщикъ спросилъ. „„Креста не будетъ““?—„„Нѣтъ не будетъ““, отвѣчали ему... Таковъ былъ конецъ автора „„Опыта объ индефферентизмѣ““. Когда бывшаго апологета христіанства везли на кладбище, Образъ Спасителя не сіялъ, несомый впереди его и похоронныя церковныя пѣсни не оглашали воздуха,—зрѣлище, раздирающее сердце многихъ и тяжелое для всѣхъ, потому что оно свидѣтельствуетъ о хрупкости нашихъ мнѣній самыхъ твердыхъ, о непостоянствѣ вѣрованій, повидимому самыхъ непоколебимыхъ“ (*Ferraz*, pp. 267—8, II). Здѣсь въ этомъ только-что описанномъ трагичномъ событіи, даже отдаленному временемъ, національностью и исповѣданіемъ историку, есть надъ чѣмъ задуматься. Въ самомъ дѣлѣ, кто былъ этотъ покойникъ и отчего его такъ хоронили?

пывается, и дѣйствительно въ прошломъ всегда именно такъ и отвѣчали: скептицизмъ или догматизмъ—вотъ крайности, въ которыхъ вращалась мысль человѣчества доселѣ. Однако, думаетъ Лямнэ, между этими крайностями можно пройти и среднимъ пу-

„Это,— отвѣчаетъ на поставленный вопросъ нашъ извѣстный историкъ соціализма, г *Щеловъ* (мы просимъ у читателя извиненія за нижепомѣщаемую выписку, которую не могли отказать себѣ въ удовольствіи привести здѣсь, какъ весьма сильную и характерную),—это не просто апологетъ христіанства или католицизма: апологетовъ католицизма были десятки, если не сотни въ нашемъ столѣтіи и раньше и позже Лямнэ. Это былъ апологетъ особенный: это былъ богатырь мыслью и гигантъ волею. Это былъ человѣкъ, который одинъ съ своими единоличными силами ополчился на защиту католицизма и началъ наступательную войну противъ всего лицемѣрія цивилизаціи и велъ ее съ одушевленіемъ, съ энергіею, съ умѣньемъ и успѣхомъ. И вотъ этотъ-то первый защитникъ католической церкви отложился отъ нея и умеръ, не пожелавши возобновить общеніе съ нею, презирая ея молитвы и надгробныя благословенія!

„Какъ могло это произойти? Измѣны своему знамени со стороны Лямнэ тутъ не было, какъ онъ и самъ утверждалъ. Выступивши первоначально защитникомъ католицизма, онъ имѣлъ въ виду католицизмъ гуманный, который согласно ученію Христа проповѣдуетъ любовь къ ближнему и въ особенности къ низшей братіи искренно и безъ лицемѣрія,—католицизмъ, какъ нравственную силу, авторитетную для мірской власти, направляющую ее на доброе .. Но католичество особенно при Григоріи XVI (каторый привелъ къ возстанію своихъ собственныхъ подданныхъ) являлось не нравственною силою, а орудіемъ въ рукахъ мірской власти, для достиженія цѣлей, не имѣвшихъ ничего общаго съ христіанствомъ... Вотъ почему и Лямнэ, когда ближе ознакомился съ католичествомъ и увидалъ, что оно разошлось съ принципами, которые онъ преслѣдовалъ, рѣшился скорѣе разойтись съ папствомъ, чѣмъ съ тѣми ученіями, въ которыхъ онъ видѣлъ истинное и подлинное ученіе Христа или строго логическіе выводы изъ него.

„Лямнэ былъ человѣкъ глубокой религіозности и, разошедшись съ папствомъ, онъ разошелся не съ религіею вообще, а только съ тою религіею, которая какъ „„вѣра безъ дѣлъ““, уже была мертва и съ представителями ея, которые, имѣя въ рукахъ знамя христіанства, не хотѣли знать его принциповъ и заповѣдей и - удивляться тутъ нечему! Удивительно было бы, еслибы онъ оставался въ общеніи съ ними не только внѣшнемъ, но и внутреннемъ, сердечномъ, къ которому онъ исключительно былъ способенъ.

„Что Лямнэ дѣйствовалъ не подъ вліяніемъ только гнѣва,—это показали послѣдствія. Чрезъ 15 лѣтъ послѣ того, какъ произошло его отпаденіе, папа Пій IX долженъ былъ бѣжать изъ Рима и съ тѣхъ поръ папскій престолъ могъ существовать только съ поддержкой вооруженной иностранной силы: штыкъ французскаго солдата сталъ служить для главы католицизма ту службу, которая раньше съ такою честью была исполняема перомъ французскаго публициста. Но видно поддержка пера надежнѣе поддержки штыка: когда штыкъ французскаго солдата понадобился дома, власть папы немедленно перестала существовать. Отпаденіе Лямнэ для папства было предостереженіемъ, котораго оно не поняло“.. *Щеловъ*, op cit, II, стр. 719—721, Passim Ср. *противоположное* освѣщеніе факта у *Вебера*· Всеобщая Исторія, М. 1892 г., т. 14-й, стр. 976—9

темъ. Прежде чѣмъ дать на поставленный вопросъ (что̀ человѣкъ можетъ знать?) категорическій отвѣтъ, нужно, по Лямнэ, условиться въ какомъ смыслѣ мы беремъ познающій человѣческій разумъ. Взятый *индивидуально*, онъ, по Лямнэ, дѣйствительно ничего не можетъ знать съ достовѣрностью; но взятый *коллективно* онъ можетъ нѣчто знать совершенно достовѣрно. Это значитъ, что разумъ индивидуальный безсиленъ, чего, однако, отнюдь нельзя сказать о разумѣ всеобщемъ или универсальномъ. Отсюда и произошло установившееся за философіею Лямнэ названіе *„доктрины общаго смысла или универсальнаго согласія“* [1]).

Когда индивидуальный разумъ поставляется судьею истины, онъ не можетъ устоять ни на какомъ своемъ положеніи и неизбѣжно приводитъ къ равнодушію въ отношеніи къ истинѣ и скептицизму: вотъ тезисъ, раскрытіе котораго составляетъ предметъ перваго тома „Опыта о безразличіи“ (*L'essai sur l'indifférence*). Лямнэ тщательно прослѣживаетъ здѣсь эту внутреннюю діалектику или софистику индивидуальнаго разума и намѣчаетъ основныя ступени „теоретическаго индифферентизма“. Такихъ ступеней три,—три системы безразличнаго отношенія къ вопросу о высшей т. е. религіозной истинѣ: 1) *система атеизма,* послѣдователи которой, отрицая необходимость религіи для самихъ себя, думаютъ, однако, что она нужна для черни, какъ обуздывающая и укрощающая ея инстинкты сила; 2) *система натуральной религіи или деизмъ,* представители котораго учатъ, что религія необходима для людей, но что Богъ не далъ намъ знать съ точностью, какое служеніе Ему особенно угодно, вслѣдствіе чего каждый воленъ, повинуясь внушеніямъ своего сердца, выбирать среди существующихъ религій и культовъ тотъ, который ему особенно нравится; наконецъ, 3) третья система индифферентизма есть *протестантизмъ,* который вѣритъ, что Богъ восхотѣлъ намъ открыть Себя и съ этою цѣлью далъ намъ книгу, содержащую Его ученіе, но—предоставилъ *намъ самимъ*, безъ помощи всякаго авторитета и безъ всякаго руководительства, истолковы-

[1]) Мы излагаемъ воззрѣнія *Лямнэ* отчасти по *Ferraz* (II, 165—196), но главнымъ образомъ—по спеціальному сочиненію *Поля Жане* (Paul Ianet)· la philosophie de Lamennais, Par., 1890, p. p. 14—37

вать ее и отличать истину отъ лжи. Протестантизмъ, конечно, высшая форма индефферентизма; но Лямнэ доказываетъ, что на немъ устоять нельзя: отъ него, въ силу внутренней діалектики, неизбѣженъ переходъ къ деизму или натурализму и далѣе—къ атеизму. Все здѣсь одно въ другое переливается, такъ что нѣтъ ничего устойчиваго и достовѣрнаго. Только авторитетъ,—ясный и непререкаемый,—можетъ спасти отъ скептицизма. А такой авторитетъ существуетъ только въ католичествѣ.

Основная тенденція у Лямнэ таже самая, что и у Паскаля: какъ и этотъ послѣдній, онъ хочетъ утвердить необходимость вѣры и авторитета на скептицизмѣ,—на доказательствѣ безсилія индивидуальнаго человѣческаго разума. Его оригинальность, которую ему справедливо ставятъ въ заслугу [1]), состояла въ томъ, что онъ первый замѣтилъ и поставилъ на видъ, что, если хотятъ спасти авторитетъ церкви, то нужно восходить къ самому корню или источнику современнаго скептицизма т. е. къ выставленному Декартомъ началу *свободнаго испытанія*, къ правилу *очевидности*, къ авторитету *индивидуальнаго разума*. Декартъ выставилъ это требованіе,—начинать всякое изслѣдованіе и размышленіе сомнѣніемъ, требовать для всего очевидности и при томъ очевидности для моего единоличнаго разума,—и съ тѣхъ поръ никто не сомнѣвался въ законности этого требованія. Его, такъ сказать, санкціонировали своимъ авторитетомъ даже такіе осторожные мыслители, какъ Фенелонъ и Боссюе, а другіе довели до крайности это требованіе: Бэль развилъ его въ систему скептицизма, Вольтеръ приложилъ къ религіи, Монтескьё и Руссо — къ соціальному и политическому строю и т. д. И вотъ теперь, послѣ этого двухвѣковаго увлеченія требованіемъ всеобщаго сомнѣнія, какъ чего-то самопонятнаго и безспорнаго, Лямнэ рѣшительно заявляетъ, что усвоять каждому индивидууму право свободнаго изслѣдованія и рѣшенія относительно лжи и истины,—это значитъ дѣлать индивидуумъ судьею и учителемъ истины, допускать, что истина есть то, что кому кажется истиною. Но это, восклицаетъ Лямнэ, это—анархія! Если никто не можетъ ни для кого служить автори-

---

1) *Paul Ianet*, p. 27, op. cit.

тетомъ, то всѣ мнѣнія одинаковы въ отношеніи къ ихъ истинности и каждое имѣетъ такое-же право на существованіе, какъ и всякое другое. А такъ какъ эти мнѣнія часто бываютъ взаимопротиворѣчивыми, то это равнялось-бы признанію, что „*нѣтъ*“ и „*да*“ въ одномъ и томъ-же отношеніи въ одно и тоже время могутъ быть одинаково истинны. Слѣдовательно, заключаетъ Лямнэ, свобода испытанія или вообще мышленія, должна неизбѣжно приводить къ скептицизму. Повторяемъ, такой взглядъ былъ для своего времени большою новостью и смѣлостью. Минуя всю, истекшую со времени Декарта двухвѣковую исторію мысли и наперекоръ ей, наперекоръ установившимся и привычнымъ взглядамъ, Лямнэ говоритъ почитателямъ Декарта, что въ его взглядахъ заложено сѣмя многихъ пагубныхъ для мысли слѣдствій. Лямнэ доходитъ даже до того, что объявляетъ ссылку на внутреннюю очевидность, какъ на критерій истины, „методомъ безумныхъ“ и серьезно думаетъ, что этотъ методъ не представляетъ никакой гарантіи противъ безумія,— не ручается тому, кто руководится имъ, что онъ не безумный [1]).

[1]) Чтобы наглядно подтвердить это, Лямнэ измышляетъ діалогъ между картезіанцемъ и сумашедшимъ, который воображаетъ, что онъ Декартъ, и—показываетъ, что картезіанецъ ничего не можетъ доказать противъ внутренней очевидности, на которую ссылается безумный: „Вы, конечно вѣдь не серьезно утверждаете,—говоритъ картезіанецъ безумному,—что Вы Декартъ: подумайте только, что вѣдь ужъ полтораста лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ Декартъ умеръ!—Вовсе нѣтъ, возражаетъ безумный: это *Вы* шутите, когда говорите, что Декартъ умеръ, ибо *я*, *я самый*, *я* и есмь Декартъ, а *я* конечно, живу.—Какъ! Вы—Декартъ, авторъ *Méditations et de Principes*!?. Ну, нѣтъ, Вы оказывается, совсѣмъ сумашедшій!—Оскорбленіе не доказательство; если *я* ошибаюсь, докажите.—Поѣзжайте въ Швецію и вамъ покажутъ тамъ могилу Декарта.—Какъ?! Вы совѣтуете мнѣ ѣхать въ Швецію, чтобы убѣдиться, что *я*-же, который поѣду, схороненъ?—Но вѣдь, согласитесь, что никогда еще человѣкъ не жилъ по два столѣтія!—Извините *я* первый экземпляръ...—Однако, достаточно на Васъ взглянуть, чтобы убѣдиться, что вамъ вовсе не столько лѣтъ.—Но Ваши чувства Васъ обманываютъ...—Спросите другихъ людей!—Люди заблуждаются относительно столь многихъ предметовъ, что могутъ заблуждаться и относительно этого —Признайте, по крайней мѣрѣ, авторитетъ разума.—Но именно на него-то *я* вамъ и указываю. Скажите: вѣрите-ли Вы, что *Вы* существуете?—Безъ сомнѣнія.—А какъ Вы въ этомъ убѣдились?—Потому что *я* не могу въ этомъ сомнѣваться.—Ну, хорошо. Вотъ *я* Вамъ и заявляю, что у меня есть совершенно ясное и раздѣльное воспріятіе, что *я* дѣйствительно Декартъ, а доказательство тому въ томъ, что *я* не могу въ этомъ воспріятіи, въ его наличности, сомнѣваться.—Но *я* Вамъ уже сказалъ, что это безуміе и притомъ неизлѣчимое. Впро-

Итакъ, истину нужно искать не въ индивидуальномъ разумѣ, но въ универсальномъ. Вотъ аргументы, которые Лямнэ приводитъ въ пользу этого своего тезиса: 1) сужденіе многихъ имѣетъ больше авторитета, чѣмъ сужденіе одного; 2) даже въ наукахъ общій смыслъ является авторитетомъ, ибо науки опираются на то, что признается всѣми; 3) въ морали для отличенія добра отъ зла согласіе мнѣній имѣетъ гораздо больше значенія, чѣмъ всѣ размышленія и разсужденія; 4) гдѣ нѣтъ согласія, тамъ бываетъ произволъ; 5) ребенокъ, который еще близко стоитъ къ природѣ, повинуясь ея внушеніямъ, относится съ довѣріемъ къ родителямъ и воспитателямъ; 6) всѣ мы имѣемъ непреодолимую наклонность вѣрить въ авторитетъ общаго смысла. Отсюда Лямнэ дѣлаетъ такой общій выводъ: *истинный критерій достовѣрности заключается въ авторитетѣ человѣческаго рода и достовѣрность бываетъ тѣмъ болѣе, чѣмъ больше число свидѣтелей.* Спросятъ быть можетъ, почему-же ручательствомъ достовѣрности служитъ общество, а не индивидуумъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ долженъ быть такой: индивидуумъ существуетъ не для самого себя и самъ себѣ не достаточенъ, — онъ созданъ для общества и безъ него ничто. Итакъ, истина есть по Лямнэ, по его собственному выраженію, „продуктъ соціальный“ и органъ истины, человѣческій разумъ развивается параллельно и въ зависимости отъ развитія общества [1].

Позднѣе, когда Лямнэ порвалъ съ Римомъ, онъ мало по малу уклонился отъ своего ученія о здравомъ или общемъ смыслѣ, какъ источникѣ и критеріи истины (который и развитъ былъ отчасти по мотивамъ внѣшнимъ,—какъ наиболѣе вѣрное средство научно служить интересамъ католической церкви). Разумъ индивидуальный теперь снова вступаетъ въ его сочиненіяхъ въ свои права. По мѣрѣ того, какъ онъ перестаетъ

чемъ, не бѣда! Вѣдь сумашествіе изобличаетъ самую философскую голову“... По Лямнэ, картезіанецъ не имѣетъ права сказать, что этотъ человѣкъ—сумашедшій, такъ какъ утверждая, что онъ Декартъ, онъ въ точности слѣдуетъ картезіанскому методу. Цитов. у *Paul'я Ianet,* op. cit. pp. 28—9.

[1]) Ученіе *Лямнэ* объ «общемъ смыслѣ», какъ критеріи истины изложено въ его *L'essai sur l'indifférence* —Дѣльныя критическія замѣчанія объ этой теоріи, направленныя на различеніе въ ней элемента истиннаго отъ ложнаго, см. у *Paul'я Ianet,* op. cit., p. p. 34—7.

чѣмъ либо стѣсняться въ своихъ сужденіяхъ о церковной іерархіи, онъ все болѣе и болѣе склоняется къ раціонализму и и далѣе—къ пантеизму, въ духѣ Шеллинга, который (пантеизмъ) болѣе отвѣчалъ его позднѣйшимъ стремленіямъ отыскать философско-религіозную основу для своихъ демократическихъ теорій, чѣмъ подлинное христіанство. Мы, однако, не послѣдуемъ за нимъ: въ этой его дѣятельности мало типичнаго и своеобразнаго.

Онтологизмъ и полу-раціонализмъ.

У традиціонализма и философіи здраваго смысла была вѣрная точка отправленія: они возстали противъ такъ называемаго *„психологизма“* т. е. противъ стремленія (Локка и его школы, а отчасти и Декарта) ставить истину и достовѣрность въ зависимость отъ мнѣній каждаго отдѣльнаго индивидуума и, поэтому, *съ отрицательной стороны*, въ традиціонализмѣ и въ философіи здраваго смысла слѣдуетъ признать долю истины. Но эти начала знанія, въ ихъ безусловной формѣ (въ которой они выступили), очевидно, всеже нельзя признать состоятельными: вѣдь для того, чтобы разобраться въ традиціяхъ, нерѣдко разнорѣчивыхъ, и опредѣлить, что̀ собственно признается „общимъ смысломъ“,—для всего этого необходимо снова обратиться къ индивидуальному разуму. Даже больше, именно только этотъ разумъ и онъ одинъ въ состояніи установить и самые принципы традиціонализма и общаго смысла. Такимъ образомъ, индивидуальный разумъ, не смотря на обнаруженное къ нему традиціоналистами и защитниками философіи общаго смысла пренебреженіе и недовѣріе, оказывается вдвойнѣ необходимымъ—и для установки самыхъ принциповъ и для ихъ примѣненія на практикѣ. Когда эта несообразность обнаружилась, оппозиція противъ „психологизма“ дѣлаетъ третью версію,—хочетъ доказать уже не то, что истина будто-бы независима отъ индивидуальнаго или личнаго разума, но—то, что *самъ разумъ независимъ отъ личности*, отъ измѣнчивыхъ личныхъ мнѣній и настроеній, такъ какъ стоитъ *въ непосредственномъ отношеніи съ самымъ бытіемъ*, откуда это новое направленіе теологической школы и получило названіе *онтологизма.*

Ссылаясь на *Платона* (который обыкновенно считается пред-

ставителемъ онтологизма въ противоположность Аристотелю, который считается представителемъ психологизма) [1]), блаж. *Августина*, *Мальбранша*, *Фенелона* и *Боссюэ*, онтологисты съ небольшими оттѣнками развивали слѣдующіе тезизы: 1) нашъ разумъ имѣетъ своимъ высочайшимъ и непосредственнымъ объектомъ идеи, которыя не суть ни его операціи ни продукты этихъ операцій, но существуютъ отъ него независимо; 2) эти идеи составляютъ тотъ необходимый и универсальный элементъ, который служитъ основаніемъ всего частичнаго и случайнаго въ вещахъ, а съ другой стороны присущъ и нашему разуму, подобно тому, какъ намъ присущъ, по ученію нѣкоторыхъ новыхъ философовъ, „идеалъ“; 3) служа основаніемъ всего частичнаго и случайнаго (т. е. просто всѣхъ ограниченныхъ предметовъ) и основаніемъ нашего познанія, этотъ универсальный элементъ (идеи), въ свою очередь, есть не что иное, какъ проявленіе или форма существованія „бытія“ истиннаго и безусловно-реальнаго т. е. Бога; 4) такимъ образомъ можно сказать, что свой высочайшій объектъ т. е. идеи нашъ разумъ „видитъ въ Богѣ“, знаетъ ихъ непосредственно („лицемъ къ лицу“, а слѣдовательно и Бога видитъ, такъ что „намъ существенно свойственно *непосредственное* знаніе о Немъ“.

Только-что формулированная нами доктрина онтологизма, подобно традиціонализму, вызвала большое волненіе,—особенно въ церковныхъ сферахъ. Противъ нея было выставлено много возраженій. Важнѣйшія изъ нихъ слѣдующія: 1) утверждая, что Бога мы видимъ непосредственно, а въ немъ все остальное, такъ что всѣ наши идеи суть будто-бы лишь модификаціи идеи

---

[1]) *Равессонъ* (*Ravaisson*, La phil en France au XIX siècle, p. 144) признаетъ этотъ взглядъ не совсѣмъ точнымъ и вѣрнымъ исторически. „Платонъ,—говоритъ онъ, дѣйствительно дѣлалъ изъ понятій, посредствомъ которыхъ мы постигаемъ предметы, *различныя* реальности, которыя содержитъ въ себѣ реальность всецѣлая—Богъ. Можно, однако, сомнѣваться, полагалъ-ли онъ въ Богѣ эти границы и различія,—въ Богѣ, котораго вѣдь онъ искалъ превыше всего, что называется бытіемъ, т. е. въ абсолютномъ единствѣ“. Что-же касается Аристотеля, то едвали, говоритъ Равесонъ, можно причислять къ психологистамъ (въ смыслѣ субъективизма Локковской школы) того, кто „первый признавалъ въ Богѣ не только высочайшій объектъ разума, но и высшую мысль и источникъ всякой мысли (верховный мыслящій себя Разумъ, мыслящее себя мышленіе)“.

Божества, какъ „просто Бытія“, „Бытія вообще, въ абсолютномъ смыслѣ“,—утверждая это, онтологизмъ, говорили его противники, противорѣчитъ показанію сознанія, которое говоритъ, что о Богѣ мы получаемъ идею не чрезъ видѣніе, не непосредственно, но посредственно, чрезъ умозаключеніе отъ слѣдствій къ причинѣ; 2) выставляя свой тезисъ, онтологизмъ противорѣчитъ и „католической истинѣ“, которая учитъ, что Богъ постижимъ лишь отчасти и именно чрезъ разсматриваніе сотвореннаго имъ (Римл. I, 19—20) и которая, съ другой стороны, полагаетъ различіе не степени, но природы между нашимъ настоящимъ знаніемъ о Богѣ и знаніемъ будущимъ, въ жизни загробной, когда дѣйствительно мы познаемъ Бога „лицемъ къ лицу“; 3) смѣшивая порядокъ познанія о Богѣ естественный и сверхъестественный, условія богопознанія въ жизни настоящей и будущей, онтологизмъ ведетъ въ своихъ выводахъ къ раціонализму и пантеизму. По всѣмъ этимъ основаніямъ, онтологизмъ былъ, наконецъ, осужденъ и папою, —оффиціальнымъ декретомъ отъ 18-го сентября 1861 года [1]).

При такомъ условіи, мыслители, понимавшіе слабыя стороны психологизма, традиціонализма и философіи здраваго смысла, а съ другой стороны видѣвшіе, что и онтологизмъ, хотя онъ и выше всѣхъ перечисленныхъ направленій мысли, однако-же, въ своей крайней формѣ, ведетъ ко многимъ затрудненіямъ и,—главное,—навлекаетъ осужденіе церкви, естественно могли удержать его лишь въ формѣ умѣренной и смягченной, освобожденной отъ всѣхъ крайностей. Именно, они удержали общую мысль онтологизма, что наше знаніе о Богѣ, равно какъ и всѣ связанныя съ идеею о Немъ высшія понятія, должны, чтобы имѣть твердость, опираться на чемъ-нибудь *непосредственно, опытно извѣстномъ*,—на нѣкоторомъ ощущеніи высшей реальности, подобномъ ощущенію внѣшнихъ предметовъ и ихъ Первооснованія, что̀, конечно, вело къ признанію, что у насъ *есть нѣкоторое высшее и таинственное чувство,* которымъ мы бо-

[1]) Главнѣйшіе представители *онтологизма*: итальянецъ *Rosmini*, фр. аббаты *Baudry, Hugonin, Blampignon*, отчасти *Rémusat* и др. Объ *онтологизмѣ* см. у *Ravaisson'a* op. cit, pp 142—5; у *Margerie*, Philosophie contemporaine, 1870, p.p. 382—7. Ср. нашу диссертацію: «Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія», стр. 385 и др

лѣе, такъ сказать, касаемся Божества, чѣмъ ясно понимаемъ или отчетливо познаемъ Его. Подобно тому, какъ опытъ изгналъ изъ наукъ о природѣ всякій раціонализмъ, который думалъ съ помощью однихъ абстрактныхъ понятій конструировать всю природу, такъ,—говорили представители этого смягченнаго онтологизма или *полураціонализма*,— опытъ, въ высшей своей формѣ, долженъ нѣкогда изгнать и изъ науки о душѣ и Богѣ всякій схоластическій раціонализмъ. Эта мысль лежитъ въ основѣ многихъ философскихъ трудовъ философовъ-теологовъ изучаемаго періода: аббата *Маре* (Maret), аббата *Гратри*, *Борда-Демулена*, *Страды* и др.

Аббатъ *Маре* [1]) (род. въ 1805 г.) началъ традиціонализмомъ и фидеизмомъ (въ этомъ духѣ написана его извѣстная, въ свое время обратившая всеобщее вниманіе, книга: *Essai sur le Panthéisme*, 1838—9, изд. 1840 г.), продолжалъ свою литературную дѣятельность въ направленіи чисто раціоналистическомъ (такъ написана его „Христіанская теодицея"—*Théodicée chretienne etc.* 1844 г.), а закончилъ онтологизмомъ (въ сочиненіи: *Philosophie et Religion* 1856). Высшія метафизическія идеи, каковы идеи безконечности, совершенства,—таковъ его основной тезисъ въ періодъ увлеченія онтологизмомъ,—не могутъ имѣть свой образецъ и оригиналъ въ насъ, въ нашей душѣ: иначе и душѣ нашей мы должны-бы были усвоять тотъ-же характеръ, которымъ обладаютъ эти идеи т. е. необходимость и абсолютность. Слѣдовательно, эти идеи не отъ насъ: онѣ суть, по выраженію Боссюэ, *„нѣчто отъ Бога"* или, говоря иначе и точнѣе, „суть самъ Богъ непрестанно присутствующій въ насъ и насъ озаряющій своимъ свѣтомъ,—*свѣтъ, просвѣщающій всякаго человѣка, грядущаго въ міръ*". Здѣсь, очевидно, мы встрѣчаемся у Маре съ доктриною интуиціи Существа существъ т. е. съ онтологизмомъ въ его чистой формѣ.

Пріемъ, довольно общій всей „теологической школѣ", котораго далеко не чуждъ былъ и аббатъ Маре, состоялъ въ томъ, что, опираясь на заблужденія человѣческаго ума, доказывали неспособность разума и философіи знать истину, а отсюда,

---

[1]) По *Ferraz*, op. cit, pp. 357—373, II.

далѣе, дѣлали выводъ, что разумъ долженъ опираться на вѣру (фидеизмъ), на традицію, на общій смыслъ или на непосредственное озареніе свыше (онтологизмъ). Аббатъ Гратри [1]),— одинъ изъ самыхъ своеобразныхъ и сильныхъ умовъ изучаемой эпохи (род. въ 1805 г., ум. въ 1872),—идетъ обратнымъ путемъ: не отвергая разума, напротивъ постоянно опираясь на него, онъ опровергаетъ заблужденія человѣческаго ума и затѣмъ дополняетъ разумъ высшею способностію, — чувствомъ Божества. Такимъ образомъ, въ его философіи соединяются два элемента: раціональный и непосредственно-интуитивный, въ смыслѣ онтологизма. Онъ есть, слѣдовательно, разомъ и раціоналистъ и онтологистъ, но въ томъ и другомъ отношеніи—довольно своеобразный. „Душа имѣетъ два крыла для возвышенія къ Богу, — повторялъ Гратри вслѣдъ за Платономъ,—діалектику и любовь". Этимъ опредѣляются двѣ основныхъ черты метода его философіи, которыя образуютъ какъ-бы два самостоятельныхъ пріема или пути мысли: методъ *діалектическій*, который характеризуетъ его раціонализмъ, и „методъ *моральный*", который сообщаетъ особый оттѣнокъ его онтологизму.

Діалектическимъ методомъ, какъ извѣстно, шелъ въ своей философіи и Гегель; но,—думаетъ Гратри,—Гегель совсѣмъ неправильно понималъ этотъ методъ. Здравый человѣческій смыслъ такъ-же пользуется имъ, хотя и не методически и безъ яснаго сознанія его значенія. Руководствовались имъ и великіе мыслители какъ древняго такъ и новаго міра (Платонъ, отчасти Декартъ и Лейбницъ). Но у всѣхъ нихъ онъ совсѣмъ не то, что у Гегеля. Именно, Гегель шелъ исключительно дедуктивнымъ или силлогистическимъ методомъ,—выводилъ понятіе изъ понятія, ничѣмъ не обогощая предыдущее понятіе, ничего къ нему не прибавляя. Этимъ путемъ нельзя ничему научиться и ничего нельзя узнать [2]). Получить повую, дотолѣ

[1]) По *Ferraz*, op. cit., pp. 373—431, II, и особенно—по *Ravaisson*'у, op. cit, 128—139.

[2]) Гратри подвергаетъ систему Гегеля критикѣ, которая по остроумію основнаго пріема, по знанію дѣла и по основательности, должна быть отнесена къ числу самыхъ серьезныхъ. „Вся система Гегеля,—такъ излагаетъ зерно этой критики Ферра (*Ferraz* op. cit., pp. 396—7, II),—состоитъ въ томъ, что универсъ понимается, какъ саморазвивающійся въ безконечномъ ряду преобразо-

неизвѣстную мысль можно лишь по методу „трансценденціи“, который прибавляетъ къ понятію данному новое понятіе, въ немъ дотолѣ не содержавшееся. Этотъ пріемъ есть пріемъ индуктивный, противоположный силлогистическому или исключительно выводному, которымъ шелъ Гегель. Гратри сближаетъ такъ-же свой методъ „трансценденціи“ съ математическимъ „инфинитезимальнымъ анализомъ“ или „дифференціальнымъ и интегральнымъ исчисленіемъ“. Только этимъ методомъ, — полагаетъ Гратри,—можетъ быть разрѣшена и труднѣйшая философская проблема, — проблема о бытіи Божіемъ. Методъ дедуктивный,—такъ доказываетъ онъ свой тезисъ,—переходя „отъ того-же къ тому-же“, отправляясь въ доказательствѣ бытія Божія отъ бытія конечнаго, можетъ лишь отождествить конечное съ безконечнымъ и привести къ пантеизму. Напротивъ, идуктивный или „инфинитезимальный методъ“ какъ-бы перескакиваетъ или перелетаетъ пропасть, отдѣляющую конечное отъ безконечнаго. „Что дѣлаютъ,—спрашиваетъ Гратри,—когда отъ ограниченныхъ совершенствъ (напримѣръ нашей воли, ума и т. д.) заключаютъ, слѣдуя методу Декарта, къ безграничнымъ совершенствамъ Божіимъ? Переходятъ, какъ и въ инфинитезимальномъ исчисленіи, отъ конечнаго къ безконечному. У естественнаго богословія, слѣдовательно, одинъ пріемъ съ математикою,—одинакова у нихъ и достовѣрность“.

Другая часть или другой моментъ философско-богословскаго метода Гратри, какъ мы сказали, называется у самого философа „*методомъ моральнымъ*“. Сущность ученія объ этомъ методѣ сводится у Гратри къ слѣдующему. У насъ не два чувства, какъ обыкновенно признаютъ, но *три*: кромѣ обыкновенно признаваемыхъ внѣшняго и внутренняго, посредствомъ ко-

ваній, зародышъ или сѣмя. Но это ученіе, по Гратри, діаметрально противоположно двумъ основнымъ принципамъ человѣческаго разума. Именно, первый изъ этихъ принциповъ есть принципъ тожества или противорѣчія, который служитъ основаніемъ дедукціи или процесса силлогистическаго; второй есть принципъ трансценденціи—основаніе индукціи и метода діалектическаго. Но, чтобы установить свою систему, *одинъ* изъ этихъ принциповъ Гегель долженъ былъ *вовсе отрицать* а второй исказилъ (т. е примѣнялъ какъ процессъ дедуктивный, что повело къ смѣшенію конечнаго съ безконечнымъ). Отсюда слѣдуетъ, что его система т. е. система пантеизма или,—что тоже,—атеизма есть *доказательство* бытія Божія *отъ абсурда*“.

тораго мы познаемъ самихъ себя, есть еще чувство высшее— чувство Божества *(supra vim intelligendi est sensus quidam arcanus, quo Deus tangitur magis, quam cernitur aut intelligitur)*, которымъ мы познаемъ Бога. Однако, еще не достаточно имѣть чувство Божественнаго, чтобы познавать Бога и вѣровать въ Него: нужно еще желать пользоваться этимъ чувствомъ предпочтительно предъ всѣми другими. „*Чтобы вѣровать въ Бога*,— говоритъ Гратри,– *нужно того хотѣть*“. Когда человѣкъ отрицаетъ Бога, то это значитъ, что его воля проникнута злымъ началомъ, вслѣдствіе чего человѣкъ вовсе не употребляетъ усилій поддержать себя въ нормальномъ состояніи и дать въ себѣ господство благороднымъ влеченіямъ природы надъ низменными. Неудивительно, что деградація нравственная ведетъ обыкновенно къ отрицанію самаго себя т. е. къ подавленію и заглушенію въ себѣ наиболѣе высокихъ началъ и стремленій. По мѣрѣ того, какъ человѣкъ даетъ злу увлекать себя, по мѣрѣ того, какъ становится рабомъ своихъ страстей,—онъ теряетъ чувство добра и свободу, а затѣмъ и чувство Божественнаго. Но когда человѣкъ, напротивъ, желаетъ добра и такъ сказать творитъ его въ себѣ и внѣ себя, тогда онъ все полнѣе и полнѣе входитъ и въ познаніе Бога, которое, начавшись посредственнымъ знаніемъ разума,—знаніемъ какъ-бы въ отраженіи Бога въ нашей душѣ и въ природѣ,—восходитъ затѣмъ на высшую ступень познанія, которое дается вѣрою и служитъ предвкушеніемъ полнаго и непосредственнаго познанія въ будущей жизни,—познанія „*лицемъ къ лицу*“ [1]).

Какъ модификацію того-же направленія мысли можно разсматривать идеи еще двоихъ мыслителей той-же эпохи: *Борда-Демулена* (1798—1859) и *Страды*.

Демуленъ [2]), одинъ изъ энергичныхъ вождей новѣйшаго такъ называемаго „галликанскаго движенія“ въ католичествѣ (оппозиція ультрамонтанству, во имя науки и культуры), развивалъ въ своихъ сочиненіяхъ тезисъ, который можетъ быть формулированъ такъ: „мышленіе есть *оцѣнка* и какъ-бы „*взвѣшиваніе*“ вещей, а единицей оцѣнки или мѣрой этого вѣса служатъ идеи,

[1]) *Connaissance de Dieu*, II, p. 151—у *Ferraz*, II, pp. 406—412.
[2]) По *Ferraz*, II, 433—447.

которыя присущи нашей душѣ, суть какъ-бы мы сами, въ нѣкоторыхъ свойствахъ и обнаруженіяхъ нашей природы, и въ тоже время *непосредственно зависятъ отъ идей Божественныхъ*, съ которыми непрестанно связаны, выраженіемъ которыхъ служатъ и отъ которыхъ заимствуютъ свое значеніе и силу". Отсюда, примыкая отчасти къ Декарту (во взглядѣ на мышленіе, какъ самое существо нашей души), а отчасти къ Мэнъ-де-Бирану (во взглядѣ, по которому въ „рефлексіи" т. е. въ обращеніи нашей души на саму себя мы обладаемъ знаніемъ самихъ себя *субстанціальнымъ*, исчерпывающимъ наше существо, а не феноменальнымъ только), Борда выводилъ, что мы знаемъ въ своихъ идеяхъ, *въ себѣ и чрезъ себя* (по закону: „подобное познается подобнымъ") и Бога,—знаемъ *непосредственно*, какъ духовную субстанцію. Здѣсь, такимъ образомъ, элементъ онтологизма остается, хотя въ еще болѣе смягченной и умѣренной формѣ, чѣмъ у Гратри.

„Страда,—говоритъ Равесонъ,—въ своемъ сочиненіи: *Essai d'un ultimum organum ou Constitution scientifique de la méthode, 1865*, излагаетъ идеи, которыя въ сущности представляютъ нѣкоторую аналогію съ идеями онтологистовъ, но развиты съ другой точки зрѣнія и съ полнѣйшею свободою", почему,—добавимъ мы,—представляются нѣсколько странными, чтобы не сказать больше [1]). Богъ—во всемъ, какъ вѣчная основа всего и идеалъ, такъ что человѣкъ, особенно геніальный, какъ-бы *„погружается своимъ умомъ въ абсолютное*—прямо и безъ посредства": „человѣкъ,—говоритъ Страда,—слышитъ Бога во всемъ и въ каждомъ фактѣ; онъ какъ-бы оглушенъ шумомъ и вѣчными, непрестающими вѣщаніями объ абсолютномъ" [2]). Путь къ Богу двоякій—жизнь и размышленіе, особенно методическое научное. Пріемы и методы научнаго мышленія: опытъ, исчисленіе (ибо математическія свойства во всемъ) и силлогизмъ; высшій критерій—*фактъ* (Страда превозноситъ это свое „открытіе" и съ восторгомъ, мало понятнымъ и страннымъ, противополагаетъ его „ложнымъ критеріямъ": вѣрѣ, очевидности, логикѣ и т. д.). Наука, искус-

---

[1]) По *Ravaisson*'у, 145—158.

[2]) Pp. 148. 150, ibid

ство, добродѣтель, руководимые „фактомъ“,—Страда вѣритъ въ это,—исцѣлятъ невѣдѣніе человѣка и введутъ его въ непосредственное познаніе Бога, которое свойственно ему по природѣ, но заглушено ложнымъ направленіемъ мысли и жизни. Познать бытіе, какъ оно есть, въ его подлинной природѣ и сути,—въ этомъ задача жизни и мысли, руководимой жизненными потребностями и фактами: „жизнь есть какъ-бы ассимиляція, трансубстанціація, трансформація бытія въ мысль“. Упоенный надеждою на это грядущее усвоеніе бытія мыслью, полное соединеніе, какъ-бы „бракъ“ бытія и мысли, Страда заканчиваетъ свое сочиненіе слѣдующею экзальтированною тирадою, которую онъ называетъ „пѣснью пѣсней науки и метафизики“: „О, Божество—свѣтъ, Божество—мысль, Божество кровь (!), Божество—звукъ, истина и жизнь, человѣкъ Тебя призываетъ! Его слабость жаждетъ Твоего могущества; его невѣдѣніе—Твоего знанія; его ничтожество—Твоей безграничности; его заблужденіе—Твоей истинности; его отрицаніе—Твоего утвержденія... Пріиди! Человѣкъ не можетъ подняться къ Тебѣ безъ Тебя,—безъ Тебя, Который всегда присутствуешь въ фактѣ (!). Пріиди и пусть, единое съ Тобою въ мысли, которую Ты возбуждаешь, въ любви, которою Ты исполняешь душу, мы сольемся въ томъ единствѣ съ абсолютнымъ, которое (единство) есть истинная жизнь,—жизнь въ наукѣ, искусствѣ и добродѣтели“ [1])...

Извѣдавъ всѣ крайности,—крайности „фидеизма“, „традиціонализма“, философіи „общаго смысла“, и „онтологизма“,—изъ которыхъ при томъ нѣкоторыя осуждены католическою церковью, современная теологическая мысль Франціи возвратилась, наконецъ, къ испытанному ученію великаго схоластика, *Ѳомы Аквината*, который теперь рекомендованъ католическою церковію вниманію просвѣщеннаго и „недугующаго различными болѣзнями и уклоненіями мысли“ современнаго общества. „Ѳомистическое движеніе“ есть выдающееся движеніе нашихъ дней. Оно создало уже во Франціи цѣлую философскую литературу и имѣетъ свой

[1]) Pp. 155—6.

спеціальный философскій органъ [1]). Въ самое послѣднее время обнаруживается стремленіе къ синтезу идей Ѳомы съ идеями Мэнъ-де-Бирана [2]). Въ будущемъ, судя по всѣмъ даннымъ, это движеніе обѣщаетъ богатые плоды.

4. Школа спиритуалистическая.

Школа спиритуалистическая названа такъ потому, что ея представители выступили борцами за истинные интересы человѣческаго *духа*. Она называется иногда также (впрочемъ рѣдко) школою *раціоналистическою* и *либеральною* [3]), когда хотятъ оттѣнить ея свободу и независимость отъ всякаго *внѣшняго* авторитета и главнымъ образомъ отъ авторитета церковно-католическаго.

Философія спиритуализма приняла въ своемъ историческомъ развитіи троякій оттѣнокъ, вслѣдствіе чего въ спиритуалистической школѣ можно различать три частныхъ направленія, изъ которыхъ одно примыкаетъ къ *Кузену*, другое—къ *Мэнъ-де-Бирану* и, наконецъ, третье, не примыкая ни къ тому ни къ другому и держась въ сторонѣ отъ сферъ чистой метафизики, стремится къ разработкѣ, со спиритуалистической точки зрѣнія, частныхъ и спеціально научныхъ вопросовъ. Первое направленіе можно назвать „спиритуализмомъ первоначальнаго типа“ или просто „старымъ спиритуализмомъ“ (по противоположности съ „новымъ“), потому что, опредѣлившись раньше всѣхъ другихъ направленій, онъ теперь уже начинаетъ замѣтно сходить со сцены. Второе направленіе недавно названо однимъ изъ его наиболѣе крупныхъ представителей (Вашро) „новымъ спиритуализмомъ [4])“ и, по нашему мнѣнію, очень удачно. На-

---

[1]) *Revue thomiste.* Тѣмъ-же цѣлямъ т. е пропагандѣ философіи Ѳомы отчасти служитъ и другой журналъ: *Annales de Philosophie chrétienne.*

[2]) Какъ на типъ этого рода работъ можетъ указать на сочиненіе аббата *Piat* (докт. диссертація—thèse): L'intellect actif ou rôle de l'activité mentale dans la formation des idées, Par 1890.

[3]) См. у *Ferraz*, vol. I, p. XVIII; vol III, p. II.

[4]) E. *Vacherot*: le nouveau spiritualisme, 1884. Вашро называетъ старый (Кузеновскій) спиритуализмъ «*школою разума*» (l'école de la raison), а новый—такъ же «*школою сознанія*» (l'école de la consience); но эти выраженія намъ ка-

конецъ, третье можетъ быть разсматриваемо, какъ посредствующая форма спиритуализма, между спиритуализмомъ и другими философскими направленіями, съ одной стороны, и—спеціальными науками, съ другой, или какъ отраженіе метафизики спиритуализма въ другихъ сферахъ знанія какъ философскаго, такъ и спеціально-научнаго.—Мы характеризуемъ здѣсь, слѣдуя принятому обыкновенію, эти направленія лишь кратко.

Спиритуализмъ первоначальнаго типа (Кузеновскій) или „старый спиритуализмъ“.

Центръ тяжести философіи Кузена, какъ мы знаемъ, заключается въ ученіи о необходимыхъ и универсальныхъ идеяхъ, въ связи съ вопросомъ о безличномъ разумѣ и міровомъ логосѣ. Его послѣдователи т. е. представители „стараго“ спиритуализма наслѣдовали отъ своего учителя этотъ, такъ сказать, философскій догматъ и именно онъ, этотъ догматъ, отличаетъ ихъ самымъ опредѣленнымъ образомъ отъ представителей „новаго“ спиритуализма, хотя, конечно, они развиваютъ его далеко не всѣ съ одинаковою строгостью и послѣдовательностію. Главнѣйшими представителями этого направленія спиритуалистической школы слѣдуетъ считать *Шарля-де-Ремюза*, *Эмиля Сессе*, *Франка* и *Поля Жане*.

Шарль-де-Ремюза (1797—1875 гг.) больше историкъ, чѣмъ догматическій философъ [2]). Не занимая профессуры и не будучи поэтому обязанъ сообщать своимъ идеямъ опредѣленную форму строго и точно изложенной лекціи, онъ набрасываетъ свои гипотезы свободно и смѣло, въ нѣсколько безпорядочной, безсистемной формѣ. Но за то именно это, этотъ свободный литературно-критическій оттѣнокъ его философскихъ фрагмен-

---

жутся недостаточно опредѣленными и поэтому мы предпочитаемъ приведенныя въ текстѣ.

[2]) *Ремюза* былъ видный государственный дѣятель (съ 1870 г.—министръ иностранныхъ дѣлъ). Его философія—плодъ его досуговъ.—Изъ сочиненій чисто философскаго характера замѣчательны особенно его: *Essais philosophiques* (1842, vell. I—II), *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke* (1875, voll. I—II) и *Saint Anselme* (1854). Сверхъ того Ремюза много писалъ по политикѣ.

товъ и сообщаетъ имъ интересъ.—Что такое философія для Ремюза? Онъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ совершенно въ духѣ школы: „изученіе человѣческаго духа непосредственно самимъ же духомъ“ (въ самонаблюденіи). Если это изученіе ограничивается описаніемъ фактовъ сознанія и ихъ объясненіемъ изъ способностей души, тогда мы имѣемъ первую философскую дисциплину,—психологію. Если оно имѣетъ задачею установить правила, которыми должно руководиться наше мышленіе, мы получаемъ вторую философскую дисциплину,—логику. Если оно дѣлаетъ своимъ предметомъ волю, съ цѣлію опредѣлить правила и пріемы для ея дисциплины,—мы получаемъ мораль. Если, наконецъ, отсюда мы возвышаемся къ изслѣдованію вопроса о соотвѣтствіи законовъ нашего духа съ законами бытія вещей, тогда мы вступаемъ въ область высшей философской науки,—метафизики. Таковъ составъ и такова организація философскихъ наукъ, по Ремюза. Примыкая въ этомъ отношеніи къ Кузену, онъ примыкаетъ къ нему такъ-же и въ другомъ,—во взглядѣ по которому философія есть важнѣйшая отрасль научнаго знанія, такъ какъ единомысліе въ философскихъ вопросахъ служитъ условіемъ единодушной и согласной жизни и соціальнаго порядка.—Что касается теперь самаго рѣшенія только что намѣченныхъ вопровъ, то Ремюза, руководствуясь методомъ Кузена (эклектическимъ), устанавливаетъ это рѣшеніе главнымъ образомъ путемъ критическаго объединенія идей Декарта, Рида и Канта (этимъ онъ до нѣкоторой степени осуществляетъ тѣ обѣщанія, за неисполненіе которыхъ нерѣдко упрекали и упрекаютъ Кузена [1]),—дѣйствительно достигаетъ „синтеза“ идей различныхъ философскихъ школъ путемъ ихъ взаимнаго пополненія и поправокъ). Декартъ, — разсуждаетъ Ремюза,—хорошо установилъ точку отправленія и методъ философіи, когда сказалъ, что она должна исходить отъ нашего „я“ и уже отсюда переходить ко всему остальному: этотъ взглядъ неопровержимъ, такъ какъ въ сознаніи собственнаго „я“ мы дѣйствительно имѣемъ точку опоры для мысли, абсолютно недоступную сомнѣнію, а

---

[1]) Кузена часто и не безъ основанія упрекаютъ въ томъ, что, установивъ эклектическій методъ, онъ самъ, однако, мало пользовался имъ.

отсюда „психологическимъ“ методомъ (въ замѣнъ прежняго силлогистическаго) можемъ перейти и ко всему остальному. Но ошибка Декарта состояла въ томъ, что онъ ограничилъ область непосредственно достовѣрнаго лишь воспріятіемъ нашего „я“, тогда какъ для насъ не менѣе достовѣрно и воспріятіе „не-я“, такъ-же непосредственное Въ этомъ отношеніи Декарта дополнилъ Ридъ, который взялъ его принципъ, но расширилъ. Но и у Рида опять таки замѣчается односторонность: наши „натуральныя“ способности не дѣйствуютъ, какъ выходило у него, безъ правилъ и такъ сказать наудачу,—нѣтъ, всѣ ихъ процессы опредѣляются нѣкоторыми первичными и основными идеями, помогающими намъ вырабатывать содержаніе нашего сознанія, каковыя идеи слѣдуетъ называть апріорными *законами* человѣческаго духа (таковы законы субстанціальности и причинности, безъ которыхъ и самое Декартовское „*Cogito ergo sum*“ не имѣло-бы смысла). Это ясно понялъ и изложилъ въ своемъ ученіи о категоріяхъ Кантъ, который такимъ образомъ дополнилъ Декарта и Рида съ самой существенной стороны. Но и Кантъ, по Ремюза, далеко не безупреченъ: главный недостатокъ его философіи есть субъективизмъ,—отрицаніе объективнаго значенія за нашимъ знаніемъ и прежде всего за основными законами мысли или категоріями. Ремюза подвергаетъ субъективизмъ Канта остроумной критикѣ и доказываетъ, что онъ несостоятеленъ даже и съ собственной точки зрѣнія Канта [1]). Такимъ образомъ, на основаніи результатовъ предшествовавшей работы философской мысли, Ремюза приходитъ

---

[1]) Вотъ сущность его критики. Когда,—разсуждаетъ онъ, — мы высказываемъ сужденіе о реальности вещей, то здѣсь мы имѣемъ разомъ два психологическихъ факта: во-первыхъ, фактъ, что у насъ есть извѣстное сужденіе; во-вторыхъ, фактъ, что это сужденіе имѣетъ абсолютный характеръ. Всматриваясь въ свое сознаніе, мы находимъ, что оба эти факта намъ извѣстны одинаково непосредственно. Но теперь спрашивается: „если первый психологическій фактъ, какъ это признаетъ вся психологія, совершенно исключаетъ всякое сомнѣніе (съ чѣмъ согласенъ и самъ скептикъ Кантъ), то почему мы не можемъ усвоять такого-же, столь-же несомнѣннаго характера и показанію другаго психологическаго факта? Онъ такъ-же засвидѣтельствованъ сознаніемъ и ничто ни въ моемъ сознаніи ни вообще въ психологіи не ослабляетъ достовѣрности показанія этого факта“. Ослабить его можетъ лишь разсужденіе, логика; но обращаться въ данномъ случаѣ къ

къ признанію съ одной стороны способностей или *динамическихъ* элементовъ сознанія, съ другой, — элементовъ *категорическихъ* т. е. управляющихъ этими способностями законовъ, которые получаютъ названіе, когда достигаютъ отчетливой формы мысли, основныхъ или первыхъ понятій (категорій).—Но теперь спрашивается: эти „категоріальные элементы сознанія", эти первыя и основныя понятія—откуда они, какова ихъ природа и источникъ? Здѣсь, въ отвѣтъ на этотъ вопросъ, Ремюза излагаетъ то ученіе, которое мы назвали выше основнымъ догматомъ стараго спиритуализма. Эти понятія, по Ремюза, существуютъ, такъ сказать, не существуя, т. е. существуютъ въ нѣкоторомъ особенномъ и своеобразномъ смыслѣ Что они какъ-то существуютъ—это несомнѣнно, такъ какъ они дѣйствуютъ въ насъ въ качествѣ мотивовъ нашей духовной жизни (говорятъ: „честь *повелѣваетъ*", „справедливость *требуетъ*" и т. д.), но нельзя дѣйствовать не существуя. Но какъ понять это ихъ „*идеальное* существованіе", которое однако заявляетъ себя самымъ *реальнымъ* образомъ? Не смотря на колебанія у Ремюза въ его отвѣтѣ на этотъ вопросъ, основная мысль у него въ данномъ случаѣ таже, что и у Кузена: *эти идеи т. е. первыя и основныя истины существуютъ въ умѣ Божественномъ, суть самъ Божественный Логосъ*: „вмѣсто того, чтобы усвоять этимъ истинамъ,—говоритъ онъ [1]),—какое-то загадочное существованіе *о себѣ*, не лучше-ли сказать, что онѣ пребываютъ въ Умѣ высшемъ, какъ абсолютные законы вещей?" [2]).

Другой, быть можетъ, менѣе глубокій и рѣшительный, но за то болѣе методичный представитель тогоже направленія мысли, *Эмиль Сессе* (1814—1863 гг.) развивалъ свои взгляды въ [illegible] позиціи со скептицизмомъ, съ одной стороны, и пантеизмомъ, съ

ней значило-бы подчинять непосредственно очевидный фактъ суду вторичной менѣе надежной, чѣмъ сознаніе, способности и покидать методъ психологическій ради схоластическаго. *Essais philosophiques*, vol. I, p. 445,—цит. у *Ferraz*, III, p. 396.

1) *Rémusat.* Saint Anselme, p. 482,—см. у *Ferraz*, Vol. III, p. 402

2) Къ этому ученію у Ремюза примыкаетъ такъ называемое (въ новой философіи) *гносеологическое* доказательство бытія Божія, которому, опять таки въ духѣ школы, онъ усвояетъ преимущественное значеніе.

другой [1]).—Скептики. говоритъ Сессе, утверждаютъ, что законность употребленія разума не можетъ быть доказываема и заключаютъ отсюда, что онъ ненадеженъ. Но это разсужденіе предполагаетъ такую большую посылку: „все недоказуемое недостовѣрно“. Однако, эта посылка невѣрна и представляетъ рѣшительную нелѣпость. Въ самомъ дѣлѣ, принявъ ее, пришлось-бы сказать, что доказательство вмѣстѣ и достовѣрно и недостовѣрно: оно признавалось бы достовѣрнымъ и надежнымъ, такъ какъ вѣдь въ данномъ случаѣ требуютъ, чтобы достовѣрность утверждалась именно на немъ: но оно вмѣстѣ и недостовѣрно, такъ какъ предполагаетъ недоказуемые принципы.— Установивъ, такимъ образомъ, достовѣрность нашего познанія, Сессе рѣшаетъ въ духѣ школы основные вопросы философіи о внѣшнемъ мірѣ, о душѣ и Богѣ. Реальность внѣшняго міра удостовѣряется для него, съ одной стороны, показаніемъ внѣшнихъ чувствъ, изъ которыхъ даже въ самыхъ субъективныхъ (обоняніе, слухъ) анализъ открываетъ объективные элементы (локализація, которая, въ свою очередь, указываетъ *направленіе*, гдѣ лежитъ аффицирующая чувство причина), съ другой —непосредственнымъ ощущеніемъ собственнаго тѣла и вообще „не-я“, съ которымъ наша душа связана самою тѣсною и непосредственною связью (здѣсь онъ отчасти опирается на Бирана). Въ ученіи о душѣ у Сессе опять-таки замѣтно вліяніе „биранизма“: сущность души состоитъ не въ мышленіи, какъ училъ Декартъ и отчасти Кузенъ, а въ *усиліи*, въ ея движущей силѣ, которая прежде всего и непосредственно проявляется въ тѣлѣ и его движеніяхъ. Богъ познается нами какъ дискурсивно, такъ и интуитивно (посредствомъ особаго „чувства божественнаго“, которое онъ принималъ вмѣстѣ съ *Гратри*, или вообще „сердцемъ“).—Въ философіи Сессе *догматъ* Кузеновской школы очевидно не столь строгъ, какъ у Ремюза; но ея *духъ*,

---

[1]) *Сессе* (Saisset)—ученикъ Кузена (и Жуффруа), профессоръ Сорбоны (недолгое время, впрочемъ—преемникъ Дамирона). Изъ его сочиненій—важнѣйшія: 1) *Essais sur la philosophie et la religion au XIX siècle* (1845); 2) *Essai de phil. religieuse* (1859); 3) *L'ame et la vie* (1864); 4) *Le scepticisme-Aenésidème—Pascal—Kant* (1865). Сверхъ того онъ извѣстенъ какъ переводчикъ и издатель *Спинозы* и бл. *Августина* („О градѣ Божіемъ“).

ея возвышенный идеализмъ, повсюду выступаетъ въ его сочиненіяхъ, которыя съ этой стороны совершенно могутъ быть поставлены въ рядъ съ сочиненіями Кузена. Исторія знаетъ немного столь возвышенныхъ идеалистовъ, какъ Сессе. Глубокіе вопросы философіи занимали его и на смертномъ одрѣ: „удивительна судьба наша,—говорилъ онъ за минуту до смерти,—животное умираетъ не зная объ этомъ; я-же, я умираю размышляя о той будущности, порогъ которой сейчасъ переступлю“ [1])...

Франкъ [2]), такъ сказать, самый правовѣрный ученикъ Кузена. Онъ удержалъ не только основной догматъ школы (ученіе о вѣчныхъ и необходимыхъ истинахъ, содержащихся въ Божественномъ умѣ или Логосѣ), но съ небольшими измѣненіями и ученіе объ эклектическомъ методѣ, которымъ онъ и самъ пользовался, какъ единственно надежнымъ методомъ въ философіи. — Съ силою и неизмѣннымъ постоянствомъ въ своихъ многочисленныхъ критическихъ этюдахъ, посвященныхъ различнымъ направленіямъ новой философской мысли во Франціи, Франкъ отстаиваетъ тезисъ Кузена, что основныя понятія нашего разума намъ *даны,* а не заимствуются изъ опыта, внѣшняго-ли то или внутренняго, и предваряютъ и обусловливаютъ всю жизнь нашего духа, — даны подобно тому какъ, наприм., фигура непосредственно дана для осязанія, цвѣтъ для глаза: какъ безъ фигуры и цвѣта наши чувства не могли-бы воспринимать предметы т. е. различать ихъ другъ отъ друга, такъ и разумъ безъ присущихъ ему идей не могъ-бы ничего познавать.

---

[1]) Цитовано у *Ferraz,* vol. III, p. 437.

[2]) *Адольфъ Франкъ* (Franck,—1810—1893), проф. фил. права *au Collège de France.* Самая крупная услуга его французской философіи—изданіе *Философскаго Словаря* (Dictionnaire des sciences philos), который вышелъ въ продолженіе 1843—1849 гг. (въ 1875 г. вышло *2-е изд.* исправленное и дополненное, въ 1885 г — *второй тиражъ,* безъ измѣненій).—Изъ его сочиненій, кромѣ словаря важнѣйшія: 1) *Esquisse d'une histoire de la logique;* 2) *La kabbale* ou la phil. religieuse des Hébreux; 3) *La certitude;* 4) *Philosophie et religion;* 5) *Moralistes et philosophes* (2-е изд. 1874 г.); 6) *Philosophes modernes étrangers et français* (1879); 7) *Essais de critique philosophique* (1885); 8) *Nouveaux essais de critique philosophique* (1890).—Послѣдними *четырьмя* трудами Франка, въ которыхъ собраны обстоятельныя рецензіи почти на всѣ выдающіяся явленія въ области фр. философіи послѣдняго пятидесятилѣтія, мы много пользовались при составленіи своихъ настоящихъ очерковъ философіи во Франціи.

Но разъ признаются такія идеи, тогда, разсуждая послѣдовательно, нужно, полагаетъ Франкъ, признавать вмѣстѣ съ Кузеномъ нѣкоторый общій всѣмъ людямъ, во всѣхъ одинаково присутствующій (безличный или сверхличный) разумъ; и такъ какъ, далѣе, мы не можемъ признавать двухъ разумовъ съ различными законами, то этотъ безличный разумъ мы должны утвердить въ верховномъ личномъ разумѣ или разумѣ Божественномъ [1]).--Не менѣе рѣшителенъ Франкъ и въ отстаиваніи Кузеновскаго эклектизма, какъ философскаго метода. Онъ принимаетъ его вполнѣ, дѣлая къ нему лишь незначительныя поправки. „Съ своей стороны, говоритъ Франкъ, я принимаю эклектизмъ Кузена вполнѣ, съ тѣмъ лишь различіемъ, что вмѣсто четырехъ *системъ* (сенсуализмъ, идеализмъ, скептицизмъ, мистицизмъ, примиреніе которыхъ въ ихъ полной формѣ можетъ пожалуй иногда повести къ нарушенію истины, принимаю четыре основныхъ *тенденціи* человѣческой мысли, четыре *аспекта*, подъ которыми намъ являются или нами представляются вещи. Въ самомъ дѣлѣ несомнѣнно, что, размышляя о природѣ и собственномъ я, мы необходимо должны разсматривать ихъ или *во внѣшнихъ условіяхъ* ихъ существованія или *во внутреннихъ законахъ*,—въ тѣхъ невидимыхъ формахъ, которыя называются идеями (первая точка зрѣнія есть точка зрѣнія *эмпиризма*, вторая—*идеализма*). Далѣе, когда мы доводимъ до крайности каждый изъ этихъ способовъ пониманія вещей, мы приходимъ къ сомнѣнію въ ихъ надежности (скептицизмъ). Наконецъ, несомнѣнно, что выше того, что мы знаемъ (или полагаемъ, что знаемъ), лежитъ область, которой мы не знаемъ, которой никогда не узнаемъ и которая, однако, существуетъ,—существуетъ для универсальной, раздѣляемой всѣмъ человѣчествомъ, вѣры (мистицизмъ)“ [2]). Франкъ думаетъ (и конечно, справедливо), что, при такомъ измѣненіи взгляда на эклектическій методъ, легче избѣжать, при разработкѣ исторіи философіи, натяжекъ

---

[1]) *Franck*: Moralistes et philosophes, p. p. 441. 6.

[2]) *Nouveaux essais de critique phil.* (1890), p 47. Ср. Р. 66: здѣсь онъ называетъ основныя *тенденціи* философской мысли человѣчества такъ-же „вѣчными и необходимыми *формами*“ мысли, хотя и способными къ безконечнымъ преобразованіямъ и прогрессу.

и преувеличеній, чѣмъ удержавъ Кузеново ученіе объ эклектическомъ методѣ.

Къ числу представителей характеризуемаго теченія мысли можетъ быть, наконецъ, отнесенъ и маститый, доселѣ здравствующій французскій философъ *Поль Жане* [1]), который называетъ свою основную точку зрѣнія *„полу-спиритуализмомъ“* (въ противоположность *„ультраспиритуализму“*, разрѣшающему матерію въ духъ и, такимъ образомъ, признающему въ основѣ всего лишь одну чисто духовную субстанцію). Онъ проходитъ между двумя крайностями,—между матеріализмомъ, который хочетъ все свести

---

[1]) Впрочемъ должно замѣтить, что представители „стараго спиритуализма“ считаютъ Поля Жане несовсѣмъ правовѣрнымъ ученикомъ школы (главнымъ образомъ, —за отсутствіе у него точнаго исповѣданія основнаго догмата школы о необходимыхъ идеяхъ, отъ вѣка содержащихся въ Божественномъ Умѣ и изъ него какъ-бы „ссуженныхъ“ нашему уму, см. *Франка,—Philosophes modernes étrangers et français*, Paris, 1879, pp. 419—420, въ рецензіи на книгу Жане „О конечныхъ причинахъ“). Вообще-же, такъ какъ дѣятельность Жане проявилась главнымъ образомъ на поприщѣ педагогическомъ—въ составленіи учебниковъ по философіи, а они всегда составляются болѣе или менѣе эклектически (въ нихъ по необходимости вносится *отовсюду все* состоятельное),—то, въ виду именно этого обстоятельства, трудно окончательно рѣшить вопросъ, *какого* спиритуализма—стараго или новаго является представителемъ П. Жане. Несомнѣнно одно, что въ своемъ *учебникѣ* онъ признаетъ апріорные „законы“, „идеи“ или *„врожденные* принципы“ (р. 206, по 6-му изданію), которые слѣдовательно не „вырабатываются нами“ свободно и болѣе или менѣе произвольно, какъ учатъ представители „новаго“ спиритуализма (это мы сейчасъ увидимъ), а такъ-же усволяетъ силу доказательству бытія Божія *отъ вѣчныхъ истинъ* (какъ оно развито наприм., у *Ремюза*, вслѣдъ за Кузеномъ,—см. выше). А эти два положенія и служатъ характеристическими отличіями стараго спиритуализма, по сравненію его съ новымъ.—Изъ многочисленныхъ сочиненій, Поля Жане важнѣйшія: 1) *Histoire de la science politique* (3-е изд 1887 г.—русс. перев. со 2-го изд. 1878 г.) 2) *Les causes finales* (2-е изд., значительно перераб., 1882 г.—русск. пер. 1878 г.); 3) *Le materialisme contemporaine* (русск. пер. 1867 г.); 4) *Le cerveau et la pensée* (русск. перев.—1868); 5) *La famille*, 6) *Philos du bonheur*; 7) *La morale*; 8) *La philosophie française contemporaine* (1879—собраніе рецензій на выдающіеся труды по фил. за послѣднее время); 9) *Les problèmes du XIX siècle* (политика, литература, наука, философія, религія)—1882; 10) *Histoire de la phil.* (les problèmes et les écoles—1887 капитальное сочин. въ сотрудничествѣ съ *Сеайлемъ*, Séailles).—Другія сочиненія Поля Жане (о *Лямнэ*; *Crise philos.*—Тэнъ, Ренанъ, Вашро; учебникъ и проч.) мы называли, когда пользовались ими.—*Поль Жане*—одна изъ самыхъ крупныхъ величинъ новой фр. философіи. Его литературная дѣятельность, какъ по обилію трудовъ (изъ которыхъ мы привели далеко не всѣ), такъ и по ихъ разносторонности и высокимъ научнымъ достоинствамъ, просто изумительна.

къ множественности, и пантеизмомъ, который все сводитъ къ единству. Абсолютный плюрализмъ, говоритъ Жане, не объясняетъ единства нашего „я“, а абсолютный монизмъ такъ-же мало объясняетъ множественность отдѣльныхъ „я“. Вотъ почему нужно признать, что изначальное единство или Богъ (субстанція, сила, мысль, идея, воля или вообще какъ угодно) вызвала къ бытію („извела изъ себя“, „допустила истечь“—формула не вездѣ одинаково строгая) *единства вторичныя*, которыя отличны и отъ верховной Причины (сознаніемъ своей индивидуальности) и отъ тѣлъ (сознаніемъ своего единства),—*души*. Такой спиритуализмъ не исключаетъ ни отношенія души къ тѣлу, какъ-бы интимно это отношеніе мы ни понимали, ни отношенія души къ Богу.

Новый спиритуализмъ.

Какъ въ философіи Кузена центръ тяжести лежитъ въ ученіи о необходимыхъ истинахъ, которыя намъ даны и принимаются нами какъ-бы пассивно, такъ въ философіи Мэнъ-де-Бирана, родоначальника „Новаго спиритуализма“, центръ тяжести лежитъ въ ученіи о психическомъ усиліи, волѣ, которую мы знаемъ непосредственно и субстанціально (во внутреннемъ опытѣ) и чрезъ которую столь-же непосредственно знаемъ какъ волю абсолютную, такъ и все то, что мы называемъ „не-я“, что противостоитъ намъ и испытывается нами какъ граница или задержка нашей свободы. Этотъ тезисъ, съ небольшими измѣненіями, выступаетъ предъ нами у всѣхъ представителей той фракціи спиритуалистической школы, которую, вслѣдъ за Вашро, мы называемъ „Новымъ спиритуализмомъ“. Выдающіеся представители этого направленія мысли суть: *Теодоръ Жуффруа, Равессонъ, Ляшелье* и *Вашро*.

Жуффруа (1796—1848 гг.). слушалъ лекціи Кузена, но остался ими совсѣмъ неудовлетворенъ. Ему не нравилось, что Кузенъ ограничивается изслѣдованіемъ почти одного вопроса о происхожденіи идей и не разъясняетъ его связи съ другими, болѣе жизненными вопросами: „вся философія у Кузена, говаривалъ онъ,—какъ бы засѣла въ одной узкой щели, въ которой недостаетъ воздуха и моя, недавно порвавшая съ христіанствомъ, душа въ

ней положительно задыхалась“ [1]). Это дало толчокъ его самодѣятельности, а согласіе съ Бираномъ въ методѣ, обусловленное въ свою очередь, сходствомъ ихъ таланта привело его, въ концѣ концовъ, къ результатамъ, къ которымъ пришелъ и великій иниціаторъ современной французской философіи—Биранъ (хотя Жуффруа, вѣроятно, совсѣмъ не былъ знакомъ съ идеями Бирана [2]).—Подобно Бирану, Жуффруа является предъ нами прежде всего психологомъ и уже потомъ метафизикомъ. Философію онъ понимаетъ какъ науку о человѣкѣ съ моральной стороны, а психологію разсматриваетъ какъ точку отправленія и вмѣстѣ базисъ философіи. Въ психологіи-же, далѣе, опять таки какъ и Биранъ, выше всего ставитъ самонаблюденіе, которому онъ предавался съ постоянствомъ и увлеченіемъ, почти болѣзненнымъ: „случалось, говоритъ онъ, что цѣлыя дни и ночи я проводилъ въ своей комнатѣ въ размышленіи,—въ сосредоточеніи вниманія на занимавшихъ меня вопросахъ на столько исключительномъ, что я совершенно терялъ воспріимчивость ко всему внѣшнему, и когда выходилъ изъ своего забытья, наприм., чтобы поѣсть или попить, мнѣ казалось, будто я покидалъ міръ подлинныхъ реальностей и вступалъ въ міръ иллюзій и призраковъ“ [3]).—Къ чему-же привело его это постоянное самоуглубленіе? Подобно Бирану, хотя и независимо отъ него, онъ твердо установилъ по крайней мѣрѣ одинъ пунктъ въ философіи—духовность и свободу души. Всего точнѣе его можно назвать „философомъ личности“. Вотъ какъ въ общихъ чертахъ онъ обосновываетъ этотъ свой тезисъ. Человѣкъ,—разсуждаетъ онъ,—какъ это очевидно съ перваго взгляда, есть система молекулъ,

---

[1]) У *Феррa*, pp. 282, 359—360, vol III —*Жуффруа*—проф. au Collège de France. Его рановременная смерть оплакивалась весьма искренно, такъ какъ онъ подавалъ большія надежды. Изъ его сочиненій—значительнѣйшія: 1) *Mélanges philos.* (1833); 2) *Nouveaux mélanges philos.* (1842); 3) *Курсы* права (1842) и эстетики. (1843) 4) *Изложеніе философіи Канта* (1842).

[2]) См. объ этомъ замѣчаніе у *Поля Жане* въ его *Les problemes du XIX Siècle*, p. 285: „философія Бирана безъ сомнѣнія нашла-бы въ Жуффруа ученика и вмѣстѣ учителя, способнаго преобразовать ее путемъ ея развитія; но Жуффруа, насколько извѣстно, совсѣмъ не зналъ Бирана и умеръ какъ разъ въ то время, когда его сочиненія нашли въ Кузенѣ своего перваго издателя“...

[3]) Цит. у *Ferraz*, vol. III, p. 283.

которыми управляетъ извѣстная сила (или иначе матерія и жизнь). Различіе этихъ двухъ элементовъ особенно ясно выступаетъ въ явленіи, называемомъ смертью: молекулы обособляются и вступаютъ подъ власть общихъ законовъ матеріи, а явленія жизни исчезаютъ. Отсюда ясно, что эти явленія (явленія жизни) не суть продуктъ *общихъ* законовъ матеріальной природы, но производятся и обусловлены *спеціальною* силою, которая съ законами матеріальнаго міра находится въ постоянной борьбѣ. Теперь спрашивается: что-же такое этотъ принципъ жизни,—тожественъ-ли онъ съ нашимъ „я“ или нѣтъ. Вопросъ этотъ рѣшается внутреннимъ опытомъ и рѣшается, по Жуффруа, отрицательно: внутренній опытъ удостовѣряетъ насъ, что одни явленія (наприм., мышленіе, хотѣніе и т. д.) зависятъ отъ насъ, такъ что мы сознаемъ себя ихъ *единственными* причинами, другія напротивъ совершаются какъ бы независимо отъ насъ (наприм., пищевареніе, выдѣленіе желчи и т. д.). Это значитъ, что принципъ жизни не тожественъ съ нашимъ „я“ и человѣкъ, слѣдовательно, есть единство „животнаго и духа“. Но что такое, далѣе, самое человѣческое я? Жуффруа показываетъ, опять таки совершенно сходно съ Бираномъ, что было-бы тщетно и даже неразумно искать за производящею причиною нашихъ внутреннихъ явленій какой-то особый субстратъ или субстанцію души. Субстанція души, такъ сказать, исчерпывается въ *усиліи* воли, какъ „производящемъ принципѣ“ душевныхъ явленій и причинѣ тѣлесныхъ движеній; субстанція же прежнихъ метафизиковъ, какъ какой-то инертный и неподвижный субстратъ, есть химера, искать которую совершенно безполезно. Что-же касается специфическаго отличія этой силы „силы—души“ отъ другихъ силъ природы, то оно, по Жуффруа, какъ и по Бирану, состоитъ въ ея *свободѣ* и способности располагать собою, какъ она хочетъ, каковою способностію другія силы природы совсѣмъ не одарены. Дерево способно производить листья, цвѣты, плоды, но оно не имѣетъ своей воли и не оно собственно, а „природа“ располагаетъ его растительными процессами. Силою этой свободы мы и только мы, только личное существо можетъ войти въ обладаніе своими способностями, которыя заложены въ нашей природѣ и какъ-бы дремлютъ въ ней, въ

чемъ именно и заключается верховная моральная задача человѣка. Каждый изъ насъ—„творецъ своей личности“ и только это одно, созданіе личности, и цѣнно въ жизни. „Когда мы покинемъ этотъ міръ,—говоритъ онъ въ одномъ изъ многихъ проникновенныхъ мѣстъ своихъ „Опытовъ“,—какое будутъ имѣть тогда для насъ и для другихъ значеніе тѣ удовольствія и страданія, которыя мы здѣсь испытали? Никакого. Все это существуетъ лишь въ тотъ моментъ, когда испытывается: это—шелестъ вѣтра въ листахъ и ничего больше. Мы унесемъ съ собою изъ настоящей жизни лишь то совершенство, которое сообщили своей душѣ и оставимъ лишь то добро, которое совершили... Поступайте-же такъ, чтобы быть довольными самимъ собою! Поступайте такъ въ особенности, чтобы не дать угаснуть въ своей душѣ той надеждѣ, которую возжигаютъ вѣра и философія и которая за сумракомъ послѣдняго берега открываетъ зарю безсмертной жизни“! [1]). Къ Теодору Жуффруа по методу, по направленію и по результатамъ примыкаетъ *Адольфъ Гарнье* (1801—1864),—величина далеко менѣе значительная, чѣмъ онъ, хотя и не безъ своеобразныхъ взглядовъ, главнымъ образомъ опять таки въ психологіи.

Равессонъ—одинъ изъ наиболѣе выдающихся, если только не самый крупный, представитель новой французской философіи изучаемаго направленія. Онъ самъ называетъ свою точку зрѣнія *„спиритуалистическимъ реализмомъ или позитивизмомъ“* [2]), или просто спиритуализмомъ (въ отличіе отъ „полуспиритуализма“ представителей школы стараго типа); но точнѣе въ терминахъ, принятыхъ въ нѣмецкой философіи для обозначенія системъ подобнаго рода, его слѣдовало-бы назвать „пантеистомъ“ (Краузе, Францъ Баадеръ и др.) [3]). Міросозерцаніе Равессона есть результатъ своеобразной переработки идей *перипатетической философіи,* съ точки зрѣнія *лейбницe-бирановскаго динамизма* и подъ косвеннымъ вліяніемъ *шеллингіанства* [4]).

---

[1]) *Nouveaux melanges,* p. 236—7,—цитовано у *Ferraz.* III, 350.

[2]) *La Philosophie en France au XIX siècle* par Felix *Ravaisson,* p. 258.—Лучшій, при краткости, этюдъ о Равессонѣ у *Поля Жане* въ его: *La philosophie française contemporaine* (Paris, 1879), p. 55 и слѣд.

[3]) *Жане,* op. cit., p. 63.

[4]) *Ibid,* p. 60.—Самъ Равессонъ, сверхъ того, указываетъ на свою солидарность со *стоиками* (La phil. en France, p. 262) и *Лотце* (ibid., p. 264).

У Бирана (и отчасти у Декарта) онъ заимствовалъ методъ своей философіи. Методъ философіи по Равессону, какъ и по Бирану, есть непосредственное сознаніе или „рефлексія“ на самихъ себя, а чрезъ себя и на все остальное. Въ себѣ и чрезъ себя мы познаемъ природу и Бога. Для философіи существуетъ, такъ сказать, свой законъ перспективы и только при соблюденіи этого закона, при установкѣ правильной точки зрѣнія, можно понять міръ и его законы. А этою, опредѣляющею перспективу, точкою зрѣнія въ философіи служитъ абсолютное совершенство или Богъ: „Богъ служитъ пониманію души, а душа—пониманію природы“ [1]). Лишь отсюда, въ этой перспективѣ, намъ открывается міровая гармонія. Но въ чемъ именно? Что такое міръ съ этой точки зрѣнія? Онъ есть система формъ, расположенныхъ по восходящей степени къ совершенству. Философія Равессона представляетъ своеобразный формализмъ. Уже у Бирана и Жуффруа замѣчается скептическое отношеніе къ субстанціи (понимаемой въ смыслѣ субстрата); у Равессона это понятіе изгоняется совершенно: основаніе реальности, истинное бытіе для Равессона, почти такъ-же какъ и для Аристотеля, заключается въ формѣ, въ аттрибутахъ, а не въ субстанціи. Юпитеръ олимпійскій изваянъ изъ мрамора; но это неважно: его сущность и красота не въ матеріи, а въ формѣ, въ фигурѣ бога. Матерія есть, слѣдовательно, лишь условіе реальности, а не ея основаніе. Чѣмъ больше реальности въ предметахъ, тѣмъ менѣе въ нихъ матеріи; въ абсолютной-же реальности, по этому, матерія должна совсѣмъ исчезнуть. Сущее есть рядъ ступеней, начиная отъ чистой матеріи до „чистой формы“ (Бога): силы физическія и химическія, жизнь, инстинктъ, активность, любовь, свобода суть лишь послѣдовательныя проявленія той универсальной „спонтанейтности“, источникомъ которой служитъ Богъ и которая опредѣляется закономъ совершенства. Все матеріальное, съ этой точки зрѣнія, есть уже съ извѣстной стороны и духовное, а духовное есть уже, въ той или другой мѣрѣ, божественное. Объективный міровой синтезъ, который возсоздаетъ философія, опредѣляет-

[1]) *La phil. en France*, p. 246.

ся тѣмъ-же закономъ гармоніи, которымъ управляется въ своей творческой дѣятельности и наша мысль: „мы имѣемъ потребность въ совершенствѣ и носимъ въ себѣ его типъ, а по этому типу судимъ о всемъ остальномъ“ [1]).—Биранъ сказалъ, что всматриваясь въ себя (рефлектируя на себя), мы находимъ, что наше существо заключается въ свободномъ усиліи. Равессонъ теперь, держась того-же методическаго пріема, вноситъ въ мысль Бирана поправку: наше существо заключается не просто въ свободномъ усиліи, а въ усиліи, опредѣляемомъ закономъ совершенства. Наше относительное совершенство есть источникъ всего, что въ насъ совершается; а само совершенство наше утверждается въ абсолютномъ совершенствѣ Божіемъ. Наша личность, наша „понимающая воля“, есть, по выраженію древнихъ, геній, творческій принципъ, хотя и ограниченный, „богъ частный“, имѣющій *границы* своего могущества, который поэтому можетъ совершать все не иначе, какъ по причастію къ силѣ высшей, „къ Богу универсальному“, Который есть абсолютное благо и безконечная любовь. Онъ есть основаніе и мѣра всего нашего пониманія и всей нашей жизни,—идея нашихъ идей, разумъ нашего разума: о Немъ-бо живемъ и движемся и есмы [2]). Но Богъ есть не только основаніе нашего бытія и жизни: Онъ есть основаніе и всей природы. Но тогда какъ въ Немъ воля и благо (любовь) совпадаютъ, въ насъ эти начала нерѣдко обособляются и воля, обольщаемая чувственными образами, нерѣдко уклоняется отъ идеала; въ природѣ-же воля какъ-бы очарована, обворожена тою частною формою, которую ей представляетъ космическій разумъ и которой она повинуется повиновеніемъ полнымъ: тѣло есть какъ бы оцѣпенѣвшая, застывшая мысль и вся природа—отраженіе или разсѣяніе духа. Однако и въ темныхъ сферахъ тѣлесной жизни затаена нѣкоторая безотчетная (безсознательная) идея блага и красоты, такъ что вмѣстѣ съ Лейбницемъ физическую необходимость можно разсматривать какъ необходимость моральную, которая предполагаетъ въ природѣ, если и не свободу (которой ей конечно, усво-

---

[1]) Ibid., p. 238.
[2]) Ibid., p. 245.

ять нельзя), то во всякомъ случаѣ нѣкоторый видъ спонтанейтности [1]). Во всемъ такимъ образомъ присутствуетъ созидающая сила Божественной любви, какъ-бы нѣкоторое невещественное пламя, которое все согрѣваетъ, но питается лишь само собою. Можно сказать, поэтому, съ точки зрѣнія Равессона, что природа есть какъ-бы угасшій божественный огонь—вольно уничижившее и ограничившее себя Божество. „Богъ, говоритъ Равессонъ, все создалъ изъ ничего, изъ несущаго (изъ возможности, виновникомъ и творцомъ которой, однако, какъ и всего бытія, былъ самъ-же Богъ): изъ того, что Онъ угасилъ и какъ бы уничтожилъ въ себѣ, въ безграничной полнотѣ Своего бытія, сдѣлалъ Себѣ чуждымъ (se ipsum exinanivit),—изъ этого-то Онъ извлекъ, посредствомъ нѣкотораго какъ-бы пробужденія или воскрешенія все, что существуетъ“ [2]).— Здѣсь, однако, метафизикъ уже начинаетъ говорить языкомъ религіозной мистики и мы сюда за нимъ не послѣдуемъ.

Даровитый ученикъ Равессона, *Ляшелье* [3]), удерживаетъ основную точку зрѣнія учителя, но съуживаетъ кругозоръ и поэтому, въ этой съуженной сферѣ, сообщаетъ большую строгость взглядамъ учителя. Онъ различаетъ три основныхъ точки зрѣнія на дѣйствительность: *механическую*, *телеологическую* и *моральную*. Первая находитъ свое объясненіе лишь со второй, а вторая съ третьей. Разгадка всего, и въ сферѣ мысли, какъ и въ жизни, есть принципъ совершенства: „наука, въ собственномъ смыслѣ слова (т. е. наука точная),—говоритъ онъ,—касается лишь матеріальныхъ условій истиннаго бытія, которое само въ себѣ есть цѣлесообразность и гармонія; а такъ какъ

[1]) Ibid, p. 254—5.

[2]) Ibid. p. 262—3: Dieu a tout fait de rien, de ce néant relatif qui est le possible; c'est que ce néant il en a été d'abord l'auteur, comme il l'était de l'être. De ce qu'il a annulé en quelque sorte et anéanti de la plénitude infinie de son être (*se ipsum exinanivit*) il a tiré, par une sorte de réveil et de résurrection, tout ce qui existe.

[3]) *Ляшелье,* (Lachellier), проф. *Нормальной Школы*, опубликовалъ одно, но весьма замѣчательное сочиненіе: *Du fondement de l'induction.*—Подробное изложеніе его взглядовъ см. въ *Revue philos.* (1883—январь—мартъ, монографія *Сеайя*—Séailles) См. объ немъ такъ-же прекрасный этюдъ *Поля Жане* въ его *La philosophie française contemporaine*, p. p. 65—82 и у *Вашро*: Le nouveau spiritualisme, p. 138 слѣд.

всякая гармонія есть не что иное, какъ извѣстная степень красоты, то можно сказать, что истина, которая не была-бы прекрасна представляла-бы лишь простую, чисто логическую игру ума и что единственно достойная своего имени истина есть красота“ [1]). Сводя механизмъ къ теологіи, а теологію—къ морали и эстетикѣ, Ляшелье начертываетъ величественную картину со значительнымъ, хотя нѣсколько одностороннимъ смысломъ: *все есть мысль* по крайней мѣрѣ для нашего познанія, хотя быть можетъ „по ту сторону“ знанія есть нѣчто неразрѣшаемое въ мысль,—вотъ смыслъ этой смѣло набросанной картины.

Вашро, подвергнувъ въ своей послѣдней книгѣ (которую онъ считаетъ какъ-бы своимъ философскимъ завѣщаніемъ) [2]), основательной и остроумной критикѣ существующія школы философіи (спекулятивную, школы „разума“, „традиціи“ и „сознанія“), остановился на „*философіи сознанія*“, какъ единственно надежной философіи, и довершилъ то развитіе мысли, которое начато Бираномъ, продолжено Жуффруа, Равессономъ и Ляшелье. Подобно всѣмъ названнымъ мыслителямъ, онъ смотритъ на внутренній опытъ, какъ на „микроскопъ философіи“: только внутренній опытъ можетъ ввести насъ въ міръ истинныхъ реальностей, вѣчнымъ типомъ которыхъ останется непосредственно извѣстная намъ наша собственная свободная и личная активность. Лишь отсюда съ этой точки зрѣнія мы можемъ понять „*почему*“ вещей, тогда какъ науки открываютъ намъ лишь ихъ „*какъ*“. Но гдѣ есть цѣль, тамъ есть и духъ: слѣдовательно, во всей природѣ, которую можно понять, какъ сказано, лишь съ телеологической точки зрѣнія, слѣдуетъ признать скрытое при-

[1]) *Du fondem. de l'induction*, p. 93 у *Вашро* p. 142.

[2]) *Вашро (Vacherot)* сначала стоялъ подъ вліяніемъ нѣмецкаго (гегельянскаго) пантеизма, почему въ курсахъ исторіи философіи разсматривался какъ „гегельянецъ“ (наприм., у *Poitou* и др.); но потомъ онъ постепенно переработывалъ свои взгляды подъ вліяніемъ философіи *Бирана* (что замѣтно уже въ его сочиненіи. *La science et la conscience*, 1870—см. конецъ особенно стр. 141 и слѣд.), а въ послѣднемъ своемъ сочиненіи *Le nouveau spiritualisme* (1884 т.) окончательно высказывается за „биранизмъ“ (за „философію сознанія“). Изъ другихъ сочиненій его можно отмѣтить: 1) *La Metaphysique et la science*, 2) *Essais de philos. critique;* 3) *La Religion.*—О послѣдней книгѣ Вашро (*Le nouveau Spiritualisme*) обстоятельная рецензія дана *Франкомъ* (*Nouveaux essais de critique philos.*, pp. 71—127).

сутствіе духа. Вотъ какъ, съ обычною своею экспрессіею, разъясняетъ эту мысль самъ Вашро. „Да, говоритъ онъ, духъ присутствуетъ во всей природѣ, — въ эѳирномъ атомѣ, въ атомѣ вѣсомомъ, живой клѣточкѣ, въ сложномъ организмѣ, равно какъ и въ человѣкѣ, этомъ типѣ духовной природы для нашего ума, ограниченнаго познаніемъ существъ нашей планеты. Хотя духъ далеко не есть *maximum* матеріи, но матерія есть *minimum* духа: ибо въ простѣйшемъ типѣ бытія, какъ и типѣ самомъ сложномъ, повсюду можно отыскать духъ. *Бытіе есть духъ и духъ есть бытіе*: вотъ положеніе, которое можетъ быть выражено алгебраическою формулою А есть А. Духъ присутствуетъ уже въ механическомъ движеніи, геометрически направляющемся къ своей цѣли; онъ замѣтнѣе въ движеніи органическомъ, опредѣляемомъ законами развитія; онъ обнаруживается еще яснѣе въ движеніи инстинктивномъ, повинующемся непреодолимому влеченію; наконецъ, онъ выступаетъ со всею ясностію въ актѣ психическомъ, когда цѣль уже ясно сознается. Итакъ вмѣсто того, чтобы-говорить: „*все есть матерія*“, слѣдовало-бы сказать: „*все есть духъ*“. Вотъ почему можно сказать изреченіемъ древней мудрости: въ обителяхъ Зевса нѣтъ ничего низменнаго и ничтожнаго. Стоицизмъ, высказавшій эту мысль, думалъ при этомъ о томъ универсальномъ разумѣ, который проникаетъ всякую форму и всю жизнь природы. Это великое ученіе касалось истины, хотя еще и не содержало ее вполнѣ: разумъ не только скрытъ въ природѣ, но онъ есть самая природа“ [1]).

Въ глазахъ представителей спиритуализма первоначальнаго типа (Кузеновскаго) „новый спиритуализмъ“ [2]) является, ко-

---

[1]) *Le nouveau spiritualisme*, p. 214—5.

[2]) Къ числу представителей спиритуализма новаго типа могутъ быть такъ-же отнесены *Жюль Симонъ* (*Religion naturelle* и мн др сочин.) и оба *Каро* (*Caro*: l'idée de Dieu et ses nouveaux critiques и—*Carrau*: la phil. religieuse en Angleterre; la Conscience psychologique etc.). Основаніемъ для этого служитъ, во-первыхъ, то, что всѣ они относятся къ Кузену или сдержанно или прямо враждебно (что, какъ мы отмѣчали выше, особенно ясно выступаетъ у *Ж. Симона*); во-вторыхъ—то, что они въ своей „теодицеѣ“, повсюду возвышаютъ ученіе о богопознаніи, какъ *свободномъ моральномъ актѣ*, въ противоположность декартовско-кузеновской врожденности (ср у *Равессона*, стр. 139—142).

нечно, философскою ересью и при томъ весьма тяжкою: представителей этой фракціи школы правовѣрные спиритуалисты (послѣдователи Кузена) называютъ мистиками, пантеистами и скептиками (такъ какъ они отрицаютъ категоріи и вообще врожденныя, „данныя“ апріори понятія и разсматриваютъ все наше познаніе какъ *свободное творчество* духа, опредѣляемое практическими мотивами: принципомъ блага, красоты и т. д.). Но это не мѣшаетъ „новому спиритуализму“ завоевывать все большія и большія симпатіи и оттѣснять спиритуализмъ стараго типа съ исторической сцены все дальше и дальше.

Отраженіе Метафизики спиритуализма на другихъ философскихъ дисциплинахъ и спеціальныхъ наукахъ.

Между тѣмъ какъ одни изъ представителей французской философіи новаго времени считали своею обязанностію держать и отстаивать знамя Кузена, другіе—знамя Мэнъ-де-Бирана, третья группа послѣдователей и приверженцевъ спиритуализма, удержавъ общее направленіе и духъ школы, независимо отъ указанныхъ авторитетовъ, преслѣдовала болѣе узкія и спеціальныя научно-философскія задачи. Изъ громаднаго числа трудовъ этого рода мы отмѣтимъ здѣсь, для дополненія нашей характеристики школы, лишь немногіе.

Прежде всего обращаетъ на себя вниманіе рядъ выполненныхъ въ духѣ и тонѣ спиритуализма трудовъ по исторіи какъ общей (типичный представитель—Гизо) [1]), такъ и спеціальной исторіи философіи [2]): въ этихъ трудахъ заложена, воспитанная спиритуализмомъ, вѣра въ смыслъ исторіи, въ высокое и отвѣтственное назначеніе человѣка, въ силу человѣческаго разума и въ его способность побѣждать страсти, торжествовать надъ ними и тѣмъ давать торжество началамъ нравственности и порядка.

Затѣмъ спиритуалистическая школа нашла весьма серьезную поддержку со стороны тѣхъ представителей спеціальнаго (особенно точнаго, математическаго) знанія, которые, опираясь на

---

[1]) О *Гизо* обстоятельныя свѣдѣнія можно найти у *Ферра*, т. 3, стр. 362 и слѣд

[2]) Перечень этихъ трудовъ см. у *Равессона*, стр. 18; ср. у *Ферра*, т. 3, стр. 442—454.

свои спеціальныя науки, оправдывали необходимость и возможность философіи спиритуализма со стороны принципіально-методологической. Здѣсь обращаютъ на себя особенное вниманіе труды *Дюгамеля* и *Курно*. Мы не станемъ говорить здѣсь о первомъ, такъ какъ одинъ изъ его трудовъ, относящихся къ этой области, извѣстенъ и русскимъ читателямъ [1]). Но считаемъ необходимымъ остановиться нѣсколько долѣе на второмъ.— Философія, по Курно [2]), хотя и не можетъ быть названа спеціальною наукою (такъ какъ у нея нѣтъ своего спеціальнаго предмета),но составляетъ „необходимый элементъ всѣхъ наукъ“,- служитъ ихъ основаніемъ, связью и завершеніемъ: безъ нея, говоря строго, спеціальныя науки невозможны, такъ что, поэтому, философію можно назвать „принципомъ жизни“ спеціальныхъ наукъ. Органъ ея, однако, не дискурсивное мышленіе, какъ это не рѣдко ошибочно думаютъ, но то особенное чувство, которое, по мѣткому истолкованію Клода Бернара, какъ бы предчувствуетъ и угадываетъ законы явленій природы (это чувство есть *quid proprium* философіи). Но, завершая и связывая науки, философія въ свою очередь сама должна постоянно опираться на нихъ и сообразоваться съ ними: иначе придется признать вмѣстѣ съ Контомъ, что философія (т. е. философія, отрѣшенная отъ наукъ) есть „нѣчто безполезное и безплодное“. Частнѣе, услуга, которую философія можетъ оказывать спеціальнымъ наукамъ состоитъ въ томъ, что она и только она можетъ и способна завершать и выполнять конечную цѣль наукъ,—формулировать такія гипотезы, которыя, благодаря своей широтѣ, могли-бы дѣйствовать на практическое настроеніе человѣка (увле-

---

[1]) „*Методы умозрительныхъ наукъ*“ Соч. *Дюгамеля*, члена Академіи наукъ въ Парижѣ, проф. политехнической школы и пр. Перев. проф. медико-хирургической академіи *Хлѣбникова*. С-П. 1867.—Ср. у *Равессона*, стр. 214—221.

[2]) *Курно* (*Cournot*) по спеціальности математикъ и механикъ, но много писалъ по политической экономіи и философіи (1801—1877). Обстоятельная монографія о немъ написана *Шарпантье* въ *Revue philos* (1881, № 5, p.p 494—518): *Charpentier*—philosophes contemporaines, M. Cournot (1801—1877).—Важнѣйшія изъ его сочиненій, имѣющихъ отношеніе къ философіи: 1) *Recherches sur la théorie des chances et des probabilités* (1843); 2) *Essais sur les fondements de nos connaissances et sur les caractéres de la critique phil* (2 voll. 1851); 3) *Traité de l'enchaînements des idées fond. dans les sciences et dans l'histoire* (2 voll., 1861); 4) *Materialisme, vitalisme et rationalisme* (1 voll. 1875).

кать его чувство и настраивать опредѣленнымъ (желательнымъ) образомъ волю.—Нужно, однако, помнить, что эти философскія обобщенія обладаютъ лишь вѣроятностію. Разработка теоріи вѣроятности съ философско-телеологической точки зрѣнія есть одна изъ самыхъ значительныхъ услугъ со стороны Курно философіи. Обычная (математическая) теорія вѣроятности, по Курно, не имѣетъ большой философской цѣны: ее необходимо переработать съ телеологической точки зрѣнія. Что такое вѣроятность, съ этой точки зрѣнія? Смерть Цезаря и солнечное затмѣніе: есть какая-нибудь вѣроятность принять въ этомъ *совпаденіи* внутреннюю *связь?* Говорятъ: „нѣтъ“,—это—де чистый случай. Но вотъ другой примѣръ совпаденія: луна и морской приливъ—есть тутъ вѣроятность внутренней связи? Отвѣчаютъ: „есть“. Въ чемъ-же дѣло? Въ послѣднемъ случаѣ, говорятъ, мы *понимаемъ* связь, а въ первомъ нѣтъ. Однако, такъ-ли? Вникнемъ въ эту, „понимаемую нами“ связь между луною и приливомъ. Каждое явленіе опредѣляется въ отдѣльности своею ближайшею причиною; но ихъ совпаденіе опредѣляется или общностью причины или ихъ, изначала установленнымъ, порядкомъ, соотношеніемъ—*гармоніею.* Вотъ этотъ-то порядокъ, эту точно неизвѣстную, но угадываемую особымъ „философскимъ чувствомъ“ гармонію, опредѣляющую связь и соотношеніе причинъ, и называютъ случаемъ бо́льшей или меньшей вѣроятности. Но съ этой точки зрѣнія, очевидно, между вышеприведенными примѣрами совпаденія различіе лишь степени, но не природы и не существа: можетъ быть, съ какой-нибудь точки зрѣнія, можно установить и въ совпаденіи солнечнаго затмѣнія со смертью Цезаря какую-нибудь *внутреннюю связь.* Установка этихъ вѣроятныхъ гипотезъ и есть, какъ сказано, собственная задача философіи.—Отсюда Курно дѣлаетъ шагъ дальше: установивъ съ телеологической точки зрѣнія „контингентность явленій природы“, онъ развиваетъ общую теорію относительности нашего знанія, откуда далѣе выводитъ необходимость дополнять его практическими (преимущественно этико-эстетическими) мотивами. Его теорія „относительности знанія“ развита отчасти подъ вліяніемъ Канта, но представляетъ все же нѣчто своеобразное. „Солнце движется по небу“: это положеніе имѣетъ

значеніе лишь относительное (относительно человѣка, — случай относительности знанія *простой*, такъ какъ положеніе включаетъ всего лишь *два* соотносящихся термина: солнце и наблюдатель его движенія). „Человѣкъ, наблюдающій движеніе солнца, самъ движется, вмѣстѣ съ землею, около ея оси“: положеніе опять относительное (но случай *сложнѣе*, такъ какъ здѣсь связаны *три* соотносящихся термина). Вообще, какое-бы мы положеніе ни взяли, оно всегда будетъ относительно: разница лишь въ степени относительности. Говорятъ, что наука стремится поставить на мѣсто явленія дѣйствительность: это вѣрно, но нужно помнить, что сама эта „дѣйствительность“ относительна,—только ея отношенія сложнѣе, чѣмъ отношенія въ мірѣ явленій. Истиною абсолютною была-бы лишь та, которая-бы выражала разомъ всѣ возможныя отношенія: но намъ очевидно не по силамъ выполнить это условіе, какіе-бы гигантскіе успѣхи ни дѣлала наша наука. Отсюда слѣдуетъ, что такъ называемые законы имѣютъ очень условное значеніе: они вовсе не выражаютъ необходимой связи, но суть не что иное, какъ „математическое отношеніе между двумя *измѣняющимися* величинами (valeurs variables),—отношеніе, которое у математиковъ называется *функціей*“. Съ этой точки зрѣнія, очевидно существенно измѣняется взглядъ на природу: она не есть нѣчто мертвое и однообразно-механическое, но нѣчто причастное жизни,—„гармоническое сочетаніе и развитіе силъ“, которыя, вѣроятно, коренятся въ какомъ нибудь изначальномъ единствѣ и только нашему ограниченному пониманію представляются обособленными и независимыми. Въ отдѣльности каждая изъ этихъ силъ подчинена опредѣленному закону своего обнаруженія; но ихъ сосуществованіе и взаимодѣйствіе въ послѣдней инстанціи стоитъ выше всякаго детерминизма.—Проблема міра, потому, не есть проблема механики и при помощи однихъ индуктивныхъ пріемовъ ее не разрѣшишь. Нѣтъ, это вопросъ о порядкѣ и гармоніи. Разгадкою міра, его происхожденія и смысла служитъ идея, которая есть конкретное воплощеніе причинности и гармоніи въ ихъ нераздѣльномъ единствѣ, и потому руководящимъ принципомъ изслѣдованія здѣсь долженъ

служить принципъ порядка и простоты (принципъ эстетическій) [1]).

Между тѣмъ какъ Курно и ему подобные мыслители обосновывали спиритуализмъ съ принципіально-методологической стороны, выступила цѣлая фаланга ученыхъ и спеціально-научно образованныхъ философовъ, которые занялись детальной разработкой какъ отдѣльныхъ философскихъ дисциплинъ, такъ и частныхъ философскихъ вопросовъ. Такъ, *Мажи* (Magy) въ смѣлыхъ и рельефныхъ чертахъ набрасываетъ основы динамическаго пониманія природы; *Клодъ-Бернаръ, Шоффаръ, Альбертъ Лемуанъ, Булье* и мн. др. всесторонне изслѣдуютъ важный вопросъ объ отношеніи физическаго и психическаго элементовъ въ человѣкѣ въ связи съ вопросомъ о природѣ жизни [2]); *Ламбертъ* и *Шаро* (Charaux)—вопросы морали; *Шенье* (Chaignet) и *Шарль-Левекъ*—вопросы эстетики [3]) и т. д. и т. д. При этомъ система спиритуализма оказывается настолько объемистою и многостороннею, что въ ней находится мѣсто для всѣхъ вопросовъ, волнующихъ любознательную человѣческую мысль.

---

[1]) Взгляды *Курно* нами изложены по монографіи *Шарпантье* (см. выше—*Charpentier*: Philosophes contempor.).—Ср у *Равессона* (стр. 206—214) и у *Поля Жане (la philosophie franç. contemporaine*, p 18 и слѣд.), который, впрочемъ, касается почти лишь одного сочиненія Курно: *Materialisme* etc. (см. выше).

[2]) Вопроса о принципѣ жизни (*органицизмъ, виталисмъ, анимизмъ*) и трудовъ по этому предмету мы коснемся ниже—глава IV нашего настоящаго сочиненія.

[3]) См. у *Равессона*, стр. 227 и слѣд. Достойно вниманія въ данномъ случаѣ то, что Равессонъ говоритъ объ отношеніи спиритуализма къ эстетикѣ,—къ той своеобразной и обособленной сферѣ знанія, которую философы нерѣдко разсматривали, какъ далеко не необходимую философскую дисциплину, почти какъ роскошь въ философіи, которая-де позволительна философу уже послѣ того, какъ имъ удовлетворены всѣ насущныя потребности мысли. «Эстетика,—говоритъ онъ,—является, съ точки зрѣнія спиритуализма, не только важною составною частью философіи, но разсматриваемая въ своихъ принципахъ, гдѣ она отожествляется съ моралью, она становится самою сущностью философіи (ея душою, средоточіемъ). Въ результатѣ современнаго движенія идей оказалось то, что предвидѣли истинные метафизики всѣхъ временъ, а именно,—что разгадкой міра и природы служитъ душа, духъ. А такъ какъ стимулъ, двигатель душевной жизни есть красота и все, что заставляетъ любить и желать ея, тѣмъ самымъ заставляетъ дѣйствовать, жить, быть (ибо для души, какъ и для всякой субстанціи быть, жить и дѣйствовать есть одно и тоже): то можно сказать, что красота, въ своей наиболѣе чистой, совершенной, *божественной* формѣ содержитъ и разрѣшаетъ тайну міра» р. 232.

Ознакомившись со спиритуалистическою школою, основанною Кузеномъ и Мэнъ-де-Бираномъ, не трудно замѣтить, что она не только успѣшно отстаиваетъ свое существованіе среди различныхъ враждебныхъ ей теченій мысли (позитивизмъ, критицизмъ, ультрамонтанство, традиціонализмъ и т. д.), но и оказывается дѣйствительно господствующимъ направленіемъ новой французской философіи, какъ по числу приверженцевъ, такъ и по внутренней цѣнности своихъ идей, обезпечивающихъ ей широкое вліяніе и привлекающихъ къ ней на службу передовые умы эпохи.

IV.

Философія нашихъ дней во Франціи и взглядъ на будущее.

„Въ философіи,—говоритъ Поль Жане,—есть два рода проблемъ: проблемы о различіи и проблемы о сходствѣ (единствѣ). Нельзя ограничиваться только различеніемъ и раздѣленіемъ; нужно (иногда) и соединять. Недостаточно, наприм., сказать: душа не есть тѣло. Богъ не есть міръ и т. д.; нужно еще соединить душу съ тѣломъ и Бога съ міромъ. Преувеличенное различіе не менѣе вредно, чѣмъ и смѣшеніе. Если душа и тѣло не имѣютъ ничего общаго или по крайней мѣрѣ аналогичнаго, какъ могутъ они существовать вмѣстѣ и образовывать одно существо? Если Богъ и міръ существуютъ внѣ другъ друга, подобно тому, какъ одинъ предметъ существуетъ внѣ другаго, какъ Богъ можетъ воздѣйствовать на міръ и управлять имъ?... Спиритуализмъ XIX ст. грѣшилъ именно тѣмъ, что, будучи всецѣло поглощенъ однимъ изъ этихъ двухъ терминовъ проблемы,—вопросомъ о различіи, онъ оставилъ безъ вниманія точку зрѣнія сходства (единства). Онъ различилъ психологію отъ физіологіи и различилъ превосходно. Но вѣдь нужно ихъ и сблизить и поставить въ соотношеніе и вотъ этого-то онъ не сдѣлалъ или сдѣлалъ недостаточно. Онъ показалъ Бога внѣ міра и міръ внѣ Бога; но недостаточно показалъ Бога въ мірѣ и міръ въ Богѣ“ и т. д. [1].

[1]) *Paul Ianet.* Les problémes du XIX-*e* siécle, p. 343—4.

Въ приведенныхъ словахъ маститаго профессора Сорбонны вѣрно указанъ основной недостатокъ господствовавшаго во Франціи въ срединѣ нашего столѣтія спиритуализма, *въ его первичной формѣ*. Именно этотъ недостатокъ, какъ мы пытались показать въ предыдущей главѣ, вызвалъ то новое движеніе мысли, которое извѣстно подъ именемъ „новаго спиритуализма“ (или, по своей основной точкѣ зрѣнія, подъ именемъ „спиритуалистическаго динамизма“) и которое является господствующимъ направленіемъ французской философіи нашихъ дней. Однако, и въ самомъ новомъ спиритуализмѣ, какъ это можно видѣть изъ нашихъ предыдущихъ очерковъ, со времени его возникновенія произошла важная перемѣна. Тогда какъ сначала онъ держался главнымъ образомъ почвы *психологической* и развивался *догматически*, теперь онъ обнаруживаетъ повсюду наклонность къ утилизаціи для своихъ цѣлей *научно-точнаго* знанія и къ его синтезу съ данными спеціально-психологическаго опыта, а съ другой стороны развивается преимущественно *критически*,—въ оппозиціи съ тѣми, болѣе или менѣе враждебными основнымъ стремленіямъ спиритуализма, теченіями новѣйшей мысли, которыя успѣли принять за послѣднее время опредѣленную форму. Такимъ образомъ современная французская философія есть нѣчто очень сложное: она развивается подъ вліяніемъ идей *лейбницe—бирановскаго динамизма*, на основѣ *психологическаго опыта*, при помощи данныхъ *научно-точнаго знанія* и въ постоянной оппозиціи съ односторонними (главнымъ образомъ позитивно-матеріалистическими и интеллектуалистическими), теченіями новой мысли. Слѣдовательно, она связана многими нитями и многоразличными отношеніями со всею исторіею мысли,—особенно французской мысли послѣдняго времени.

Самымъ выдающимся представителемъ этого философскаго направленія служитъ въ настоящее время *Фуллье* [1]). Крупный

[1]) Сочиненія *Фуллье* (Fouillée) весьма многочисленны. Важнѣйшія, съ чисто метафизической точки зрѣнія: 1) *L'évolutionisme des idées-forces*, 1 vol.; 2) *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'experience*, 1 vol.; 3) *La psychologie des idées—forces* 1—II voll.—Обстоятельное критическое изложеніе взглядовъ Фуллье недавно сдѣлано проф. *Козловымъ* (см. «Вопросы философіи и психологіи», кн. 21, стр. 8—35). Но, по нашему мнѣнію, уважаемый авторъ ставитъ Фуллье въ неправильную перспективу, когда называетъ его «*самымъ выдающимся представите-*

философскій талантъ, обладающій весьма солидною спеціальной подготовкой, Фуллье вмѣстѣ съ тѣмъ очень чутокъ къ традиціямъ своей національной философіи и является поэтому вѣрнымъ выразителемъ ея современнаго характера и направленія. Его основныя идеи, какъ онѣ выразились особенно въ его послѣднемъ большомъ произведеніи [1]), могутъ быть въ общихъ чертахъ сведены къ слѣдующему.—Типъ всякаго бытія („универсальный типъ“) данъ въ нашемъ сознаніи, которое открываетъ намъ (непосредственно—въ рефлексіи, въ бирановскомъ смыслѣ термина), что наше существо состоитъ въ свободномъ усиліи воли. Не взявъ въ руководство, при истолкованіи универса, понятія объ этомъ основномъ и *первичномъ* (воля, въ психологіи Фуллье, какъ и у Бирана, несводима ни на что другое) типѣ реальности, нельзя понять и объяснить въ природѣ самаго главнаго,—ея существенно динамическаго характера: этимъ недостаткомъ т. е. неспособностью внести въ универсъ жизнь и подвижность дѣйствительно и страдаютъ представители механическаго міропониманія, которые разсматриваютъ нашу активность какъ нѣчто вторичное и производное (какъ „эпифеноменъ“, по терминологіи *Маудсли*) какъ какую-то чисто механическую, воспринимательную и отражательную способ-

---

лемъ полупозитивизма». Онъ дѣлаетъ это главнымъ образомъ на томъ основаніи, что находитъ у Фулье, «если не отрицаніе *субстанціи*, то по крайней мѣрѣ неполное и неясное признаніе ея» (стр. 33). Но во 1-хъ, Фуллье отрицательно относится къ субстанціи лишь какъ къ «ультрафеноменальной» сущности крайнихъ метафизиковъ, но не какъ къ *причинному акту*: онъ ее въ этомъ смыслѣ признаетъ (*La psychol. des idées—forces*, II, 177—8); во 2-хъ), даже и признавая у Фулье въ данномъ случаѣ смутность, нельзя классифицировать его въ рядъ полупозитивистовъ по одному тому, что онъ относится отрицательно къ категоріи субстанціи. вѣдь ее отрицаютъ и многія другія философскія школы.—Единственно правильная перспектива для философіи Фуллье, по нашему мнѣнію, есть та, въ которую мы его ставимъ—*новый спиритуализмъ*. Самъ Фуллье указываетъ на свою солидарность съ Бираномъ по нѣкоторымъ вопросамъ (см., наприм., его *L'avenir de la métaphysique*, p 58 и слѣд.); ставятъ его въ эту перспективу и другіе,—напр., *Поль Жане* (*La philos. franç. contemp.*, p. 83 слѣд.). *Ремакль* (Remacle) въ обстоятельной рецензіи на послѣднюю книгу Фуллье (*La psychol. etc.*) рѣшительно называетъ его представителемъ *идеалистическаго монизма* (въ духѣ и направленіи «новаго спиритуализма»). См. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1893, № 6.—Мы, впрочемъ, признаемъ, что у Фуллье направленіе не строго выдержано.

[1]) *La psychol. des idées-forces.*

ность, (чѣмъ отчасти страдаютъ и интелпектуалисты). Нѣтъ, повсюду въ мірѣ, какъ и въ насъ самихъ, въ каждомъ универсальномъ элементѣ, совершается психическій процессъ той или другой степени интенсивности, въ которомъ разомъ даны всѣ психическіе элементы,—и ощущеніе, и чувствованіе и стремленіе; въ основѣ котораго заложена и дѣйствуетъ идея, въ картезіанскомъ и спинозистическомъ смыслѣ слова (т. е. нераздѣльное единство функцій познающей, чувствующей и желающей, при чемъ этой сложной функціи,—и это очень характерная и важная подробность,—усвояется способность *дѣлать различія въ данныхъ элементахъ и оцѣнку, предпочитать одинъ элементъ другому)* или, по терминологіи Фуллье,—*идея-сила.* Какъ въ нашемъ психо-физическомъ организмѣ, по свидѣтельству внутренняго опыта, каждая идея-сила необходимо разрѣшается въ то или другое движеніе (душевное или органическое,—переводящее идею во-внѣ): такъ и повсюду въ универсѣ процессы обусловлены дѣйствіемъ этихъ-же или имъ подобныхъ идей-силъ,—чисто психическимъ стремленіемъ къ цѣли. Безъ этого предположенія въ универсѣ идей-силъ, думаетъ Фуллье, философія можетъ построить лишь міръ механическій, неподвижный и инертный („не сущее“ древнихъ), каковымъ недостаткомъ дѣйствительно и страдаютъ всѣ системы „эпифеноменизма“ и интеллектуализма. Такимъ путемъ Фуллье намѣчаетъ основанія истиннаго идеалистическаго (или, въ терминахъ нѣмецкой философіи, волюнтаристическаго) монизма.—Но въ исторіи философіи, какъ извѣстно, издавна опредѣлились два типа идеалистическаго монизма,—монизмъ монадологическій (Лейбницъ) и монизмъ въ собственномъ смыслѣ: къ какому изъ этихъ типовъ тяготѣетъ Фуллье? Признавалъ-ли онъ, вмѣстѣ съ представителями перваго, что міровая жизнь такъ сказать централизована въ психическихъ атомахъ, которые представляютъ отдѣльныя, уединенныя и изолированныя другъ отъ друга, единицы; или, вмѣстѣ со вторыми, думалъ, что сущность всего есть нѣкоторая темная, какъ-бы разлитая или разъсѣянная въ универсѣ, чувствительность и воля, каковая психическая основа универса централизуется *лишь* въ нашемъ человѣческомъ сознаніи. подобно тому, напримѣръ, какъ космическая небулеза,

конденсировавшись, образовала нашу солнечную систему? Хотя раннѣйшія сочиненія Фуллье и давали поводъ считать его умѣреннымъ монадистомъ, тѣмъ не менѣе, на основаніи его позднѣйшихъ взлядовъ, его слѣдуетъ отнести къ представителямъ послѣдняго типа монистическихъ системъ (къ представителямъ идеалистическаго монизма въ собственномъ смыслѣ): „воля, распространенная повсюду въ универсѣ,—говоритъ онъ, наприм., въ одномъ мѣстѣ своего позднѣйшаго сочиненія,— *прогрессивно рефлектируетъ* на саму себя и вслѣдствіе этого достигаетъ все бо́льшей степени интенсивности сознанія, пока наконецъ не становится сознательнымъ чувствомъ и мыслію— въ насъ“ [1]). На этой и только на этой почвѣ, на почвѣ монистической философіи „идей-силъ“, по Фуллье, можно спастись отъ скептицизма и завершить систему цѣльнаго міропониманія. Въ самомъ дѣлѣ, разъ признано, что мы суть „относительныя концентраціи универсальной чувствительности“ или какъ-бы фокусы, въ которыхъ происходитъ „интенсификація“ (соединеніе въ усиленной степени) темнаго міроваго сознанія,—разъ это признано, отсюда, какъ неизбѣжный выводъ, уже само собою слѣдуетъ, что въ нашемъ сознаніи *реальность*, такъ сказать, *входитъ въ насъ* и отождествляется съ нами, такъ что различіе между предметомъ и мыслью или чувствомъ какъ-бы изчезаетъ и мы не только достигаемъ реальности и воспринимаемъ ее, какъ она есть въ самой себѣ, но до нѣкоторой степени *сами становимся* этою реальностію въ ея высшей потенціи или аспектѣ. Истина и реальность съ этой точки зрѣнія совпадаютъ. Задача знанія разрѣшена. Нѣтъ болѣе двухъ міровъ, — міра реальностей и ихъ блѣдныхъ (мыслимыхъ) копій или отображеній: есть только одинъ міръ, — міръ реальностей, который, вступая въ наше сознаніе и принимая форму мысли, утверждаетъ себя какъ бытіе, вѣчно себѣ тожественное. Такимъ образомъ, монизмъ идей-силъ возстановляетъ въ полной степени объективность познанія и вноситъ въ универсъ движеніе и жизнь, понимаетъ его, какъ *динамическое цѣлое*. И, такъ какъ ни „эпифеноменизмъ“ (матеріализмъ и позитивизмъ), ни интел-

[1]) *La psychologie des idées-forces*, II, 211, ср. I, p. XVII, 4. 359 и др.—Ср. у *Remacle'я*, op. cit., конецъ.

лектуализмъ, ни даже монадизмъ не могутъ дать подобныхъ результатовъ, то въ этомъ, по Фуллье, и лежитъ косвенное оправданіе философіи идей-силъ.

Внимательная критика, безъ сомнѣнія, могла-бы подмѣтить (и подмѣчала) въ построеніяхъ Фуллье нѣкоторый пантеистическій аллюръ и инородныя, иногда недостаточно гармонирующія съ цѣлымъ, вставки изъ системъ другаго типа и характера,— нѣкоторый какъ-бы компромиссъ между естествознательнымъ реализмомъ и философскимъ панпсихизмомъ (спиритуализмомъ въ духѣ Равессона, Вашро и др.) [1]. Но иниціаторы мысли и пролагатели новыхъ путей рѣдко бываютъ свободны отъ подобныхъ односторонностей. Оформить, освободить вошедшія,

---

[1]) Крайности, съ которыми связанъ „Новый спиритуализмъ“ почти у всѣхъ его представителей (одностороннее возвышеніе эстетическихъ мотивовъ мысли, наклонъ къ пантеизму и мистикѣ, у нѣкоторыхъ скептицизмъ, вытекающій изъ взгляда на мысль, какъ на продуктъ творчества и т. д.), нашли, такъ сказать, свою Немезиду въ *Гюйо* (отчасти и въ *Ренанѣ*, съ философіею котораго мы познакомились выше,—см. гл. I, 3, а). *Гюйо*—одинъ изъ блестящихъ умовъ нашей эпохи, натура многосторонняя и высокохудожественная, съ тонкимъ и гибкимъ мышленіемъ и сильнымъ спекулятивнымъ талантомъ Однако, увлеченный господствующею у послѣдователей новаго спиритуализма идеею, что мысль есть продуктъ „свободнаго“ творчества, онъ, такъ сказать, *освободилъ свой умъ отъ всякой логической и спеціально-научной дисциплины* и, подобно Ренану, съ которымъ имѣетъ не одну черту сходства, сдѣлался жертвою „эстетическаго скептицизма“. Въ его воззрѣніяхъ лишь два твердыхъ пункта: эволюціонизмъ и вѣра въ жизнеспособность „соціальнаго организма“—не только какъ совокупности людей, связанныхъ тѣми или другими соціальными связями, но и какъ *„универсальнаго и какъ-бы космическаго общества“* (на этомъ базисѣ, по его оригинальному воззрѣнію, основаны всѣ религіи,—религія, по его опредѣленію, есть *„универсальный соціоморфизмъ“*, см. у *Франка* прекрасный критическій анализъ книги Гюйо: *L'irreligion de l'avenir*, ètude sociologique, par *Guyau*, XXVIII—479 въ его *„Новыхъ опытахъ“*, Nouveaux essais de critique philosophique, 1890, p. 130—164). Все остальное въ воззрѣніяхъ Гюйо неустойчиво и подвижно, такъ что одинъ изъ его критиковъ справедливо называетъ его философію *„блуждающей философіей“* (une mètaphysique errante, p. 218), а самого философа *пробабилистомъ* и даже *поссибилистомъ* (p. 222, *Dauriac*: Philosophes contemporaines—Guyau, въ *L'Année phil.*, 1890). Кромѣ упомянутыхъ монографій *Франка* и *Дорнака*, о Гюйо см. книгу *Фуллье* (Fouillée): La morale, l'art et la religion d'après J.—M. Guyau, Paris 1889.—Нѣкоторыя сочиненія Гюйо (наприм., *L'idée du temps; L'art au point de vue sociologique*) переведены по русски. Его книга: *„Происхожденіе идеи времени“* рецензирована проф. *Козловымъ* въ „Вопр. Фил. и Псил“, кн. 9; о моральной философіи Гюйо см. тамъ-же кн. 8 (ст. *Вентцеля*: Мораль жизни и свободнаго идеала).

подъ вліяніемъ великихъ умовъ, въ общее сознаніе идеи отъ крайностей, устранить внутреннюю несогласованность между деталями, отбросить, по требованію опыта и вѣковыхъ традицій мысли, некритическіе придатки къ системѣ: все это — задача умовъ втораго порядка, которые, становясь подъ знамя великихъ людей своей эпохи, отдаютъ на служеніе ихъ идеямъ свои дарованія, познанія и силы. Подобная работа совершается у всѣхъ націй и во всѣ эпохи. Совершается она и нынѣ во Франціи и именно въ направленіи къ разъясненію и обоснованію спиритуалистическаго динамизма, какъ онъ опредѣлился у *Бирана*, *Жуффруа*, *Равессона*, *Вашро*, *Фуллье* и др. Мы отмѣтимъ для характеристики этого направленія современной французской мысли постановку и рѣшеніе лишь нѣкоторыхъ, наиболѣе важныхъ проблемъ.

Стремленіе къ перестановкѣ философскихъ задачъ на общенаучную почву и къ организаціи такъ называемой „научной философіи“.

Необходимость отстаивать традиціи спиритуализма противъ возраженій, выставляемыхъ во имя точнаго, спеціально-научнаго знанія, (со стороны позитивизма и др. сродныхъ теченій новѣйшей мысли) вынудили его представителей самихъ обращаться болѣе, чѣмъ это они дѣлали доселѣ, къ спеціальнымъ наукамъ и переставить философскіе вопросы въ этомъ направленіи,—въ виду спеціальныхъ данныхъ и на обще-научную почву. Такимъ образомъ, и въ современной Франціи, подобно тому какъ это мы видимъ нынѣ въ Германіи, замѣчается стремленіе къ организаціи такъ называемой „научной философіи“: ее начинаютъ усиленно вводить въ составъ философскихъ дисциплинъ и она все болѣе и болѣе оттѣсняетъ традиціонную метафизику. Есть, однако, между постановкою научной философіи въ Германіи и Франціи одно и при томъ глубокое различіе: тамъ она вполнѣ зависима отъ спеціальныхъ наукъ и есть не что иное, какъ ихъ простое резюме, почему совершенно лишена самостоятельности; здѣсь, напротивъ, спеціально-научныя данныя имѣютъ значеніе лишь матеріала, который обрабатывается философами съ *иныхъ* точекъ зрѣнія, (въ сравненіи со спеціалистами), въ виду *другихъ* цѣлей и при помощи *своихъ* мето-

дологическихъ пріемовъ. Мы познакомимъ здѣсь читателя лишь съ двумя трудами этого рода,—съ трудами *Лаланда* и *Бертрана*, изъ которыхъ первый выполненъ въ духѣ спиритуализма стараго, первичнаго типа (Кузеновскаго), а второй,—въ духѣ „новаго спиритуализма“ (Бирановскаго).

Задача труда *Лаланда* [1])—установить предѣлы спеціально-научнаго знанія и тѣмъ косвенно обосновать необходимость метафизики и вѣры съ объективно-научной точки зрѣнія. Цѣли этой онъ достигаетъ путемъ методическаго изученія трехъ главныхъ группъ наукъ,—наукъ математическихъ, физическихъ и моральныхъ (включая сюда эстетику, право и исторію),—равно какъ и „общихъ научныхъ гипотезъ“, каковы, наприм., гипотезы о единствѣ физическихъ силъ, небулѣзы, центральнаго огня, трансформизма и пр. Въ результатѣ такого изученія оказывается, что наука дѣйствительно устанавливаетъ твердые законы, но лишь въ относительно узкихъ границахъ; какъ скоро-же она переходитъ къ построенію „общихъ гипотезъ“ касательно всего универса, ея построенія страдаютъ недостаткомъ отчетливости и точнаго сознанія границъ, вслѣдствіе чего образуются или въ узко-эмпирическомъ смыслѣ или переходятъ въ фантастику и мистику (р. 236—300). Чтобы достигнуть дѣйствительнаго, а не мнимаго „объединенія знанія“, науки должны обратиться къ философіи и подъ ея руководствомъ свести свои „общія гипотезы“ къ *принципамъ разума*, въ которыхъ онѣ единственно могутъ найти свое обоснованіе (наприм., законъ сохраненія массы можетъ быть обоснованъ, по Лаланду, только на принципѣ субстанціи, законъ сохраненія энергіи—на принципѣ причинности и т. д.). Но и этимъ услуга со стороны философіи спеціальнымъ наукамъ не кончается. За устраненіемъ указанныхъ трудностей возникаютъ другія,—вопросы объ отношеніи познанія къ познаваемому, о завершеніи міровой концепціи объясненіемъ ея изъ высшаго Начала и т. д. Наука говоритъ только, что *между нашими воспріятіями и представленіями* есть связь и порядокъ; но она не говоритъ и сказать не можетъ, *что такое* самыя эти представленія—сонъ или выраженіе реальности. Она

[1]) *André Lalande*: Lectures sur la philosophie des sciences, Paris, 1893, p. 350.

говоритъ, что научное знаніе незаконченно, но не помагаетъ его закончить. Тутъ вступаетъ метафизика и ставитъ пытливой мысли высокій идеалъ — изслѣдованіе объ абсолютномъ. Абсолютное лежитъ внѣ области спеціально-научнаго знанія. „Науки,—говоритъ Лаландъ,—не достигаютъ абсолютнаго. Ни первые принципы, ни первыя причины не принадлежатъ къ ихъ области. Онѣ ограничиваются лишь тѣмъ, что ставятъ метафизическую проблему и при томъ тѣмъ съ большею настойчивостію, чѣмъ выше ступень знанія: начинающій еще надѣется найти *въ наукахъ* ключъ универсальной загадки; но кто изучилъ ихъ, тотъ знаетъ объ ихъ ограниченности и испыталъ послѣдніе рессурсы пониманія. Онъ знаетъ, что есть точка, гдѣ останавливается сила логическихъ аргументовъ и за которою величайшія невѣроятности становятся не менѣе возможны, чѣмъ самыя общія мечты воображенія. И хотя эта мысль можетъ иногда опечалить, однако постоянное, обратившееся въ привычку, созерцаніе тайны дѣлаетъ человѣка умѣреннымъ, скромнымъ и терпимымъ къ вѣрованіямъ другихъ и стойкимъ въ своихъ“ (343)...

Трудъ *Бертрана* [1]) шире по своимъ задачамъ и сложнѣе по выполненію. Тогда какъ Лаландъ ограничивается установкою необходимыхъ предѣловъ спеціально-научнаго знанія, за которыми лежитъ область метафизики и вѣры,—Бертранъ начертываетъ самыя основанія этой метафизики и выясняетъ основанія натуральной вѣры (*croyance*, въ отличіе отъ *foi*). Его сочиненіе распадается на три „книги“, изъ которыхъ одна посвящена методологіи и философіи наукъ (различіе точекъ зрѣнія спеціально-научной и философской, классификація наукъ, общая методологія, методологія трехъ главныхъ группъ наукъ: математическихъ, физическихъ и моральныхъ со включеніемъ въ эту послѣднюю группу и наукъ психологическихъ, историческихъ и соціальныхъ); вторая—философіи долга (опредѣленіе нравственности, затѣмъ—главы о моральной обязательности, о нравственной свободѣ, о верховномъ благѣ, о морали практи-

---

[1]) *Alexis Bertrand*: principes de Philosophie scientifique et de Philosophie morale, Paris, 1893.

ческой: домашней, гражданской соціальной, о патріотизмѣ и пр., въ связи съ вопросомъ о натуральной религіи, съ ея основными догматами о бытіи Божіемъ и будущей жизни); наконецъ третья—критическому анализу „великихъ научныхъ гипотезъ“ (сохраненіе энергіи, самопроизвольное зарожденіе, теорія трансформаціи и пр.) и выясненію „постулатовъ морали“ (свойства Божества и вопросъ о цѣнности міра). Точка зрѣнія Бертрана опредѣляется двойнымъ вліяніемъ—*Мэнъ-де-Бирана* и *Ренувье* (отчасти Канта): проникнутый глубокимъ убѣжденіемъ въ свободѣ и самостоятельности человѣческаго духа, вѣрою въ личнаго Бога и безсмертіе души, онъ относится крайне осторожно къ модньмъ гипотезамъ современнаго механическаго міропониманія, подвергаетъ ихъ остроумной и основательной критикѣ и заканчиваетъ бодрымъ призывомъ къ дѣятельности, къ выполненію своего долга, въ надеждѣ, что даже самая плохая дѣйствительность можетъ быть всегда улучшена и исправлена, по указанію идеала, такъ какъ и въ ней заложена свобода (философія *мелiоризма*) [1]. Въ общемъ сочиненіе Бертрана представляетъ весьма цѣнную субструкцію для спиритуалистическаго динамизма и служитъ наглядньмъ свидѣтельствомъ жизнеспособности школы,—присущей ей внутренней силы ассимилировать пригодные элементы научной мысли и такимъ образомъ отстаивать свое существованіе въ ряду другихъ те-

---

[1]) Весьма характерно у Бертрана постоянное подчеркиваніе трезвой уравновѣшенности французскаго мышленія, въ противоположность философскимъ увлеченіямъ нѣмцевъ и англичанъ: „оставимъ-же пессимистамъ,—говоритъ онъ, напримѣръ, въ заключеніе своего разбора нѣмецкаго пессимизма,—оплакивать утраченный рай небытія и дай Богъ, чтобы остроумный противникъ лейбницеанскаго оптимизма, Вольтеръ, оздоровилъ и очистилъ нашу умственную атмосферу *отъ за-рейнскихъ миазмовъ* своимъ чисто-французскимъ смѣхомъ и своимъ бодрымъ призывомъ—*станемъ трудиться, работать, дѣлать свое полезное дѣло, воздѣлывать свой садъ*“ ..; „*безсознательное* нѣмцевъ и *непознаваемое* англичанъ, — говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ,—вотъ два современныхъ идола, столь-же грубые, какъ фетиши и столь-же безполезные, какъ амулеты“... (рр. 438, 399 и др.). Вообще слѣдуетъ сказать, что книга Бертрана написана въ чисто „національномъ духѣ“, со свойственнымъ французамъ остроуміемъ, тонкимъ и изящнымъ стилемъ и съ образцовою ясностію. Все это, при солидныхъ научно-объективныхъ достоинствахъ, при чуткости къ національнымъ научно-философскимъ традиціямъ (что дѣлаетъ ее „*типичною*“), сообщаетъ высокій интересъ и уполномочиваетъ рекомендовать ее самымъ рѣшительнымъ образомъ вниманію читателей.

ченій мысли, стремящихся, по законамъ борьбы, вытѣснить ее и ея идеи изъ современнаго мыслящаго сознанія. Но что особенно придаетъ значеніе и важность этой книгѣ, при характеристикѣ французской философіи „нашихъ дней", такъ это то, что она опирается на все предыдущее развитіе французской философской мысли (особенно текущаго столѣтія) и такимъ образомъ служитъ какъ-бы его итогомъ,—краткимъ резюме ея основныхъ идей.

Вопросъ о руководящихъ началахъ и основахъ знанія.

Подобно тому, какъ въ пониманіи философіи современная, спиритуалистически настроенная, французская мысль обнаруживаетъ стремленіе къ синтезу съ эмпирическими, положительно-научными знаніями и методами: такъ точно и въ рѣшеніи основной метафизической проблемы,—проблемы о природѣ знанія и прежде всего о происхожденіи и значеніи его руководящихъ принциповъ,—она стремится къ замѣнѣ первоначальнаго взгляда на познаніе, по которому оно, по крайней мѣрѣ въ своихъ основныхъ идеяхъ, есть нѣчто намъ данное, какъ-бы отъ насъ независимое („теорія разума" Кузена), взглядомъ на него какъ на *самодѣятельно вырабатываемое достояніе нашего духа*, характеръ котораго опредѣляется, съ одной стороны, *біологическими*, съ другой—*идеально-практическими стремленіями*. Эта послѣдняя теорія,—ученіе о біологическихъ и идеальныхъ (этико-эстетическихъ и религіозныхъ) основахъ нашего мышленія и его „законовъ",—повидимому прочно утверждается въ современномъ мыслящемъ сознаніи Франціи. Объясненія этого поворота въ направленіи новѣйшей мысли слѣдуетъ, конечно, искать въ косвенномъ вліяніи на представителей спиритуалистической школы другихъ теченій мысли. Школа соціально-позитивистическая настойчиво проводила ученіе о „церебрально-физіологическихъ" и соціальныхъ основахъ мысли; теологическая—о традиціонныхъ и главнымъ образомъ о человѣческой рѣчи, о языкѣ, какъ хранителѣ и воспитателѣ человѣческой мысли (традиціонализмъ); сама спиритуалистическая школа выясняла психологическія (частнѣе, въ терминахъ нѣмецкой философіи, волюнтаристическія—Биранъ, Жуффруа и др.) и этико-эстети-

ческіе мотивы и элементы мысли (Равесонъ, Вашро и др. спиритуалисты, къ которымъ въ данномъ отношеніи примыкаютъ французскіе неокантіане—Ренувье и др.): не должны-ли мы, уже на основаніи этого историческаго процесса развитія новѣйшей философской мысли во Франціи. ожидать, что философія нашихъ дней обнаружитъ стремленіе къ синтезу именно всѣхъ этихъ элементовъ? Такъ это и есть на самомъ дѣлѣ.

Біологическія (физіологическія), психологическія (волюнтаристическія) и соціальныя основы мышленія всего отчетливѣе выяснены у Фуллье въ его послѣднемъ большомъ сочиненіи [1]). Первый законъ жизни, разсуждаетъ Фуллье,—есть самосохраненіе, второй—саморазвитіе: въ этихъ основныхъ физіологическихъ законахъ коренятся два основныхъ логическихъ закона—законъ тожества и достаточнаго основанія. Въ самомъ дѣлѣ, совершенно очевидно, прежде всего, что „мозгъ“ (?), который реагировалъ-бы всегда одинаковымъ образомъ, независимо отъ того, есть-ли предъ нимъ предметъ, возбуждающій реакцію, или нѣтъ,—такой мозгъ не былъ-бы способенъ къ существованію: ягненокъ, который думалъ-бы, что волка, который стоитъ предъ нимъ, на самомъ дѣлѣ нѣтъ, былъ-бы тотчасъ-же пожранъ. Съ другой стороны, для самосохраненія и саморазвитія необходимо, чтобы живое существо реагировало *опредѣленнымъ образомъ*, чѣмъ, въ свою очередь, *implicite* уже признается въ мірѣ порядокъ и разумность, а въ живомъ существѣ—способность такъ или иначе, отчетливо или смутно, сознательно или безсознательно догадываться объ этомъ порядкѣ, его антиципировать и дѣйствовать на основаніи этой антиципаціи (на „достаточномъ основаніи“): „вся жизнь, всякій актъ есть сознательная или безсознательная догадка—*догадывайся или тебя пожрутъ*!“ [2]) Растеніе тянется къ солнцу, въ безсознательномъ ожиданіи, что солнечные лучи оживятъ его: оно такимъ образомъ фактически, самымъ фактомъ своего роста утверждаетъ ту истину, что, если солнце всходило прежде, то оно взойдетъ и завтра и т.д. Но что въ растительномъ и животномъ царствѣ совершается безсознательно, въ формѣ темныхъ біологическихъ и физіологическихъ

[1]) *Fouillée*: La psychologie des idées-forces, voll. I—II, 1893. Paris.

[2]) Op. cit., p. 140, vol. II.

процессовъ, то у человѣка принимаетъ форму сознательную и отчетливую.—Но еще бо́льшую власть надъ живыми существами имѣютъ законы соціальные. Каждое существо, какъ учитъ современная біологія, есть *соціальный организмъ* (клѣточекъ). Въ свою очередь и эти обособленные, „соціальные организмы“ входятъ въ общеніе съ другими подобными-же организмами, съ которыми они связаны законами неразрывной соціальной связи,—живутъ съ ними одними мотивами, чувствуютъ одинаковыя потребности, борются совокупными силами съ общими препятствіями, заимствуютъ отъ нихъ элементы своей жизни и сами вносятъ въ ихъ жизнь свое. Такимъ образомъ въ обществѣ живое существо какъ-бы становится выше условій пространства и времени и „достигаетъ вершины, которая господствуетъ надъ этими двумя горизонтами“: здѣсь открывается (для человѣка) область мысли универсальной, когда „членъ человѣческаго общества мыслитъ всѣ предметы, если и не *sub specie aeterni*, то по крайней мѣрѣ *sub specie civitatis*“ [1]). Это вліяніе на индивидуумовъ общества, этотъ „соціальный детерминизмъ“ всего яснѣе проявляетя въ человѣческомъ словѣ. „Человѣческое слово,—поэтизируетъ Фуллье,—имѣетъ крылья, на которыхъ человѣкъ поднимается выше наличной дѣйствительности и непосредственныхъ потребностей. Оно—сама идея, облеченная въ тонкое тѣло, которое оно дѣлаетъ для себя возможно менѣе матеріальнымъ; оно—самъ разумъ въ своемъ внѣшнемъ обнаруженіи, логосъ. Но слово возможно не иначе, какъ при законахъ тожества (противорѣчія) и достаточнаго основанія: существо, которое смѣшивало-бы утвержденіе съ отрицаніемъ, активное и пассивное, настоящее, прошедшее и будущее,—такое существо было-бы лишь кимваломъ бряцающимъ“ [2]). Такимъ образомъ, основные законы мышленія скрыто даны въ условіяхъ соціальной жизни.—Такъ какъ, однако, всякое общество состоитъ изъ индивидуумовъ, а въ нихъ, въ основѣ ихъ существа (чтобы такъ сказать не образовывать изъ нулей цѣлое) мы должны признать нѣкоторый *основной*, не сводимый къ другимъ, фактъ и именно, какъ учитъ современная психологія, *„волю къ жизни“*: то глуб-

[1]) Op. cit. p. 142.

[2]) P. 143—4.

же физіологическихъ и соціальныхъ основъ мысли мы должны признать основы мысли *психологическія* или волюнтаристическія, на которыхъ въ концѣ концовъ, и покоятся коренные законы мысли. Какимъ именно образомъ? „Сущность воли,—отвѣчаетъ Фуллье,—состоитъ въ утвержденіи себя путемъ положенія предъ другими предметами, ей противоположными (въ противоположеніи имъ). Всякое проявленіе силы есть утвержденіе, равно какъ и всякій актъ, всякое желаніе, хотѣніе, всякое движеніе. Противорѣчіе изъ воли исключено: я желаю чего желаю т. е. бытія и благополучія. Такимъ образомъ, основной законъ логики (законъ тожества) есть психологическій законъ воли,—ея положеніе и утвержденіе по противоположности съ другими волями (предметами): я хочу, слѣдовательно существую. Именно силою воли, вмѣсто того, чтобы разсѣеваться въ предметахъ, познающій субъектъ сводитъ ихъ къ себѣ и становится ихъ центромъ и все разсматриваетъ подъ угломъ зрѣнія этого изначальнаго тожества". Таковъ генезисъ закона. На немъ, на законѣ тожества, утверждается и по аналогіи съ нимъ образуется и другой законъ,—законъ достаточнаго основанія: непосредственно сознаваемое тожество съ собою заставляетъ насъ искать „возможно бо́льшаго тожества съ другими предметами", единенія съ ними, проникновенія въ нихъ, а это возможно лишь въ силу предположенія „универсальной разумности, умопостигаемости вещей": міръ и каждый элементъ въ немъ повинуется тѣмъ-же психологическимъ законамъ, какъ и я, содержитъ въ себѣ скрытый разумъ, на основаніи котораго мы можемъ дѣйствовать — вотъ основа закона „достаточнаго основанія" [1]). Подобнымъ-же образомъ Фуллье обосновываетъ и другіе „законы" нашего мышленія. Но тутъ возникаетъ важный вопросъ: если законы мысли имѣютъ происхожденіе субъективное, то какъ и во имя чего мы усвояемъ имъ объективное значеніе,—универсальность и необходимость? Наприм., мы вѣдь не только думаетъ, что *наша мысль* тожественна съ собою, но вѣримъ такъ-же, что *и предметы* нашей мысли необходимо и универсально тожественны съ собою: какимъ обра-

[1]) Ibid., 148, 154.

зомъ въ данномъ случаѣ мы превращаемъ необходимость свойственную *нашей мысли* въ универсальную необходимость *вещей*? „Отвѣтъ на этотъ вопросъ,—говоритъ Фуллье,—заключается въ самомъ вопросѣ: *потому* (усвояемъ законамъ мысли объективное значеніе), что знаемъ предметы лишь посредствомъ своей мысли т. е. въ состояніяхъ своего сознанія и не можемъ иначе. Изгоняя противорѣчіе изъ самой себя, мысль тѣмъ самымъ изгоняетъ его и изъ своихъ предметовъ, ибо, чтобы понять противорѣчіе въ предметахъ, она должна-бы замѣтить и ощутить его сначала въ самой себѣ, а это невозможно. Такимъ образомъ, необходимый и универсальный законъ нашей мысли становится *для насъ* необходимымъ и универсальнымъ закономъ вещей и, такъ какъ мы не можемъ выступить изъ самихъ себя, то универсальность *для насъ* практически сводится къ универсальности *для предметовъ*“ [1]).

Между тѣмъ какъ Фуллье выясняетъ біологическія и соціально-психологическія основы мышленія, *Фонсегривъ* [2]) указываетъ его идеальные мотивы,—въ примѣненіи къ закону *дѣйствующей причинности*, въ отношеніи къ которому остальные принципы (тожества, основанія) онъ разсматриваетъ какъ „*отвлеченія*“ отъ него и „упрощенія“. Типъ причинности для него, какъ и для Фуллье и для Бирана, данъ въ сознаніи нами своей собственной сущности, какъ дѣятельнаго усилія (въ этомъ отношеніи т. е. въ отношеніи къ генезису идея причинности есть идея *апостеріорная* и *синтетическая*, такъ какъ дается внутреннимъ опытомъ, и содержаніемъ ея служитъ *связь двухъ* внутреннихъ фактовъ, какъ причины и дѣйствія). Въ универсальный и необходимый принципъ идею причинности мы возвышаемъ на основаніи анализа и непосредственной интуиціи (какъ-бы индукціи своего рода), которая показываетъ намъ въ частномъ универсальное, вслѣдствіе чего мы и переносимъ законъ причинности, который сначала познаемъ какъ „законъ существованія своей только мысли“, на все остальное (и въ этомъ отношеніи т. е. со стороны своей универсальности и необходимости законъ причинности является, по Фонсегриву,

[1]) Ibid., p. 148—9.

[2]) *Fonsegrive*: la causalité efficiente, Paris. 1893.

апріорнымъ и *аналитическимъ*). Но какъ именно понимать природу этого признаваемаго нами во всемъ универсѣ закона,— эту повсюду дѣйствующую причинность? Въ чемъ она состоитъ? Причинная связь,—отвѣчаетъ на этотъ вопросъ Фонсегривъ,— есть связь внутренняя, духовная (а не какой нибудь *influxus physicus* древнихъ), опредѣляемая идеальнымъ *закономъ*, который есть не что иное, какъ *система мыслей*, предполагающая, далѣе, для своего объясненія *субъекта*, полагающій эту систему законовъ т. е. *духъ*. Вотъ какъ говоритъ объ этомъ предметѣ самъ мыслитель. „Лишь въ томъ случаѣ,—читаемъ мы у Фонсегрива,—если разумъ и мысль образуютъ общую основу существъ, можно переходить отъ одного изъ нихъ къ другому, именно благодаря этой общности ихъ существа (т. е. обосновать законъ причинности). Именно такимъ образомъ совершается переходъ отъ рода къ виду и отъ вида къ индивидуумамъ; такимъ-же образомъ совершается переходъ отъ закона къ явленіямъ,—отъ закона притяженія наприм., къ законамъ тяжести, отъ нихъ къ законамъ Кеплера, а отъ этихъ послѣднихъ, далѣе, къ движеніямъ Сатурна и Ураноса. Что-же именно нужно, чтобы представлять существа такимъ образомъ? Необходимо понять всѣ ихъ, какъ *субстанціально обоснованныя* въ одномъ законѣ. Субстанцію тогда нужно будетъ опредѣлить какъ *законъ*, по которому соединены качества (свойства). Субстанціи и тогда будутъ, конечно, отличаться другъ отъ друга; но у нихъ будетъ одно основаніе, общая сущность, — именно въ томъ, что *всѣ онѣ суть законы*. Но законъ есть законъ не иначе какъ *чрезъ духъ*, который его полагаетъ, и не иначе, какъ *для духа*, который его мыслитъ. Законъ есть, слѣдовательно, существенно мысль, а поэтому существенная и всеобщая природа вещей такъ-же есть мысль. Тогда между вещами останется лишь различіе, подобное различіямъ между мыслями одного и того-же ума и общеніе между субстанціями будетъ совершенно понятно благодаря этому среднему термину, который законно будетъ вставленъ между ними. Законъ былъ-бы тогда признанъ верховнымъ разумомъ вещей и ихъ послѣднею сущностію. . Итакъ, нужно *или* признать въ вещахъ общую сущность, которую составляетъ законъ или мысль, *или* объявить

причинныя отношенія между вещами непостижимыми. Въ послѣднемъ случаѣ мы должны-бы были отказаться отъ науки, отъ объясненія въ природѣ движенія и жизни; но этого мы сдѣлать не можемъ, такъ какъ чувствуемъ, - повсюду и непосредственно, что вещи взаимно проникаютъ другъ друга, именно благодаря общему элементу разума или мысли, которую носятъ въ себѣ. Однѣ (вещи) только *обнаруживаютъ* этотъ элементъ (разумъ или мысль), другія *чувствуютъ* его темно и смутно; наконецъ, третьи *представляютъ* его себѣ и имъ *овладѣваютъ*. Отсюда между всѣми существами рождается универсальная симпатія, которая увеличивается по мѣрѣ увеличенія сходства между ними... Но существа разобщенныя, изолированныя не только связаны между собою посредствомъ темной и отдаленной симпатіи, но и должны *соединиться* другъ съ другомъ, чтобы распространять жизнь въ мірѣ. Между такими существами есть сродство, имъ присущи стремленія къ образованію одной сложной субстанціи. Когда это стремленіе приходитъ къ сознанію самого себя, является любовь. Здѣсь разумъ принимаетъ чувственную оболочку, даетъ ощущать себя, и сердце исполняется новымъ свѣтомъ. Кто любитъ истинно и съ надеждою на взаимное соединеніе, тому хотя и можетъ показаться, будто имъ движетъ желаніе и вожделѣніе, но въ дѣйствительности эта связь гораздо выше,—лежитъ въ верховномъ законѣ, который установилъ, чтобы два существа соединялись для порожденія третьяго. Сократъ былъ правъ, когда сказалъ, что онъ знаетъ лишь одну науку,—науку о любви: овладѣвъ этою наукою, онъ овладѣлъ разумомъ всего“ [1]).

Вопросъ о принципѣ жизни.

Однимъ изъ важныхъ показателей характера и направленія современной французской философіи служитъ ея отношеніе къ труднѣйшему метафизическому вопросу,—вопросу о жизни и

[1]) Op. cit. p. 158—160.—Дедукція принциповъ мысли изъ универсальныхъ началъ и законовъ гармоніи и блага выполнены въ общихъ чертахъ въ сочиненіяхъ *Ricardou*: de l'idéal, Paris, 1890.—Къ характеристикѣ теоріи знамія представителей „Новаго спиритуализма“ въ ея отличіи отъ „теоріи разума“ Кузена и его продолжателей см. статью *Ляшелье*: „Психологія и Метафизика“ (*Revue philos.* № 5-й 1885 г.—русскій пер. г. *Истомина* въ „Вѣрѣ и Разумѣ“, за 1886 г. кн. 24 и 1887 г. кн. 1-я).

ея природѣ. Мысль смутная и неотчетливая легко можетъ уклониться, въ рѣшеніи этой проблемы, или на сторону матеріализма или на сторону идеалистическаго пантеизма (какъ мы это и дѣйствительно видимъ въ нѣмѣцкой философіи). Напротивъ, французская мысль, проникнутая традиціями спиритуализма, которыя не позволяютъ ей уклониться ни въ ту ни въ другую изъ указанныхъ крайностей и, съ другой стороны, повсюду стремящаяся къ рѣшеніямъ яснымъ и отчетливымъ, обоснованнымъ при томъ на фактахъ, проходитъ и здѣсь своимъ путемъ, на которомъ она остается въ общемъ согласіи съ началами спиритуализма. Именно, опираясь на историческое развитіе вопроса (начиная съ Аристотеля), новѣйшая французская философія прежде всего отчетливо различила три основныхъ типа рѣшенія проблемы: 1) *органицизмъ*, который объясняетъ жизнь организаціей (человѣка или животнаго) т. е. опредѣленной структурой и расположеніемъ органическихъ веществъ,—объясняетъ какъ дѣйствіе, *продуктъ* или *результатъ* организма; 2) *витализмъ* (*Бонне, Лемуакъ, Шоффаръ*—физіологъ и др.), который разсматриваетъ жизнь не какъ продуктъ, но какъ *причину* организаціи, а принципъ жизни понимаетъ какъ нѣчто среднее между душею и тѣломъ; и, наконецъ, 3) *анимизмъ* (*Тиссо, Булье—Bouillier, Флуранъ* и др.), который объясняетъ всѣ явленія жизни, какъ безсознательное *творчество или дѣятельность психическаго начала* и, такимъ образомъ, темное понятіе жизненной силы разрѣшаетъ въ ясное понятіе о душѣ (гипотезу *дуодинамизма*, какъ болѣе сложную, искусственную и безполезную, замѣняетъ гипотезой *монодинамизма* [1]). Первое

[1]) Каждый изъ этихъ основныхъ типовъ рѣшенія проблемы, въ свою очередь, принимаетъ свои оттѣнки и является въ различныхъ формахъ и именно въ слѣдующихъ:

Органицизмъ
- *механизмъ* (Декартъ).
- *физико-химизмъ*.
- *гистологизмъ* (жизнь объясняется спеціальною активностію органовъ).

Витализмъ
- *дуодинамизмъ* (послѣдовательная форма — *Монпелье*), *смягченная форма*, которая усвояетъ элементарныя жизненныя свойства тканямъ оргинизма (Биша).

Анимизмъ
- *полизоистическій* (индивидуумъ разсматривается какъ цѣлое общество душъ-клѣточекъ или монадъ).
- *монозоистическій* (монодинамизмъ—душа—простая субстанція).

рѣшеніе вопроса, какъ приводящее въ своихъ выводахъ къ матеріализму, *въ чистой формѣ* [1]) не находитъ въ современной Франціи защитниковъ (исключая, быть можетъ, нѣкоторыхъ, вовсе не озабоченныхъ философскими выводами, представителей естествознанія). Второе рѣшеніе (теорія витализма) еще иногда удерживается (особенно для объясненія жизни животныхъ и именно по тому мотиву, что животнымъ нельзя усвоять нашей души), но—въ формѣ преобразованной [2]). Къ объясненію-же жизненныхъ процессовъ *въ человѣческомъ организмѣ* въ настоящее время почти всѣми примѣняется теорія анимизма, при чемъ, такъ какъ анимизмъ самъ по себѣ такъ-же связанъ съ нѣкоторыми трудностями (при *абсолютномъ* различіи души и тѣла было-бы непонятно, наприм., ихъ взаимодѣйствіе), то его ставятъ въ связь съ идеализмомъ или спиритуалистическимъ динамизмомъ, въ выше объясненномъ смыслѣ, и на немъ обосновываютъ т. е. предполагаютъ, что въ основѣ всѣхъ существъ міра заложены нѣкоторые идеальные элементы (законъ, разумъ,

Объ органицизмѣ, витализмѣ и анимизмѣ см. каждый учебникъ философіи, а такъ-же у *Ferraz*, t. III (конецъ), *Ravaisson*'а (p 168 и слѣд.) Специально къ вопросу о *полизоизмѣ* и *монозоизмѣ*, выдвинутому лишь въ послѣднее время, см. кн. *Bertrand*'а. L'apperception du corps humain par la conscience, Paris, 1881 (обстоятельно реферирована въ *Revue phil.*, 1881, № 11, p. 429 слѣд.,—рецензія Бульѣ *Bouillier*). Другіе представители полизоизма въ новое время во Франціи: *Эспинасъ*, *Кольсене* (Colsenet: la vie consciente de l'esprit, Par. 1880,—рецензія *Брошара* въ *Revue phil.*, 1881, № 2, p. 175—188) и др.

[1]) Въ *смѣшанной* формѣ теорію организма удерживаетъ извѣстный физіологъ *Клодъ Бернаръ*: объясняя органическіе процессы физико-химическими законами, онъ, однако, находитъ совершенно необходимымъ признать, въ дополненіе къ нимъ, нѣкоторую „*руководящую идею*“, „*планъ*“, „импульсивную силу“, которая-бы управляла этими процессами и законами и безъ которой органическіе элементы, повинуясь однимъ физико-химическимъ законамъ, распались-бы и организмъ разрушился-бы (Cl. *Bernard*. La science experimentale, p. 209, cit. apud *Bertrand* (Principes de Phil. scient., p. 403).

[2]) Именно витализмъ нашихъ дней свободенъ отъ того грубо-чувственнаго характера, съ которымъ онъ являлся прежде, когда „жизненную силу“ понимали по аналогіи съ матеріальными силами. Какъ на представителя этого новаго витализма укажемъ (не настаиваемъ, впрочемъ на этой классификаціи) на *Дюнана*, который въ своей недавней монографіи, посвященной вопросу о жизни (*Dunan*: le problème de la vie,—см. *Revue philos.* 1892, janvier, février) приходитъ къ признанію въ основѣ живыхъ существъ нѣкоторыхъ „первичныхъ и субстанціальныхъ единствъ“, чего-то въ родѣ *идосовъ* Аристотеля или „*управляющихъ идей*“ Клода Бернара (p. 137).

мысль, воля и т. д.). вслѣдствіе чего у души и тѣла и оказывается нѣкоторая *общая основа*, обусловливающая ихъ взаимодѣйствіе: „всѣ существа происходятъ отъ одной активности, отъ одного изначальнаго Разума, Который ихъ содержитъ и соединяетъ, при всемъ ихъ различіи“ [1]). Глубочайшимъ мотивомъ теоріи анимизма является стремленіе обезпечить человѣку свободу и власть надъ организмомъ и чувственностію: если жизненной силы, какъ чего-то самостоятельнаго и противоборствующаго душѣ или по крайней мѣрѣ отъ нея независимаго, нѣтъ, тогда очевидно вопросъ о свободѣ воли значительно упрощается. Удержаніе-же въ извѣстныхъ предѣлахъ виталистической теоріи (для объясненія жизни животныхъ) имѣетъ, повидимому, своимъ мотивомъ упрощеніе вопроса о безсмертіи человѣческой души. Впрочемъ, должно замѣтить что, хотя въ современной французской философіи и намѣчены общіе типы и направленія въ рѣшеніи вопроса о принципѣ жизни, но установившихся и общепризнанныхъ результатовъ пока еще нѣтъ.

Сравнивая развитіе новѣйшей французской философіи съ развитіемъ философіи германской, мы находимъ въ обоихъ процессахъ, при всемъ ихъ различіи, нѣчто аналогичное: именно, и здѣсь и тамъ философія сначала носитъ односторонній *интеллектуалистическій* характеръ, но потомъ постепенно освобождается отъ него и проникается идеальными и жизненно-практическими стремленіями. Отчасти подъ вліяніемъ собственныхъ внутреннихъ стимуловъ, отчасти подъ косвеннымъ вліяніемъ своей внѣшней исторіи, мысль постепенно и все яснѣе и яснѣе сознаетъ, что *сама по себѣ* она не можетъ быть цѣлью жизнь; что въ отрѣшеніи отъ руководящихъ внушеній нравственной воли и чаяній религіозно настроеннаго сердца, она не можетъ выбиться къ свѣту истины; что истина, въ доступной человѣку полнотѣ, окрывается лишь *цѣлому духу*, покупается подвигомъ жизни,—*наживается*. Съ этой точки зрѣнія человѣчество въ лицѣ передовыхъ націй (Германіи и Франціи) начинаетъ все яснѣе и яснѣе понимать, что и законъ жизни природы не есть законъ аб-

[1]) *Boirac* Cours élémentaire de philosophie p. 461.

страктно-логической необходимости и тѣмъ менѣе необходимости механической и фатальной, но— законъ гармоніи и свободы, опредѣляемой идеею совершенства и блага. Отсюда, далѣе, оно возвышается къ пониманію той истины, что верховное Начало міра и Источникъ жизни не есть какая-нибудь безличная и безвольная, безсознательная „*идея*“, но—*Личность*, дѣйствующая сколько по законамъ Своего абсолютнаго разума. столько-же и по внушеніямъ Своей неизреченной любви и по началамъ нравственной свободы. Отсюда-же, наконецъ, человѣчеству уясняется высокая задача,—свободно дѣйствовать въ этомъ, свободномъ отъ фатума логической, механической необходимости, мірѣ и по мѣрѣ силъ содѣйствовать торжеству добра надъ зломъ. Такимъ образомъ, въ современной Франціи, какъ и въ современной Германіи, все сильнѣе пробуждается потребность въ такой философіи, которая-бы истолковала міръ, какъ среду для раскрытія заложеннаго въ нашу природу зерна истинно духовной жизни. И если позволительно по настоящему гадать о будущемъ, то можно ожидать, что и во Франціи, какъ въ Германіи философія будущаго опредѣлится, какъ *философія личности*: наша личность, нашъ духъ въ его цѣломъ, во всей полнотѣ его свойствъ, будетъ тогда признанъ единственно надежнымъ *ratio cognoscendi* Личности абсолютной, а Личность абсолютная будетъ признана за единственное *ratio essendi* нашей личной и всей міровой жизни, въ которой изощренное чувство и руководимый имъ разумъ (наука и философія), такъ-же могутъ ощутить и выразумѣть присутствіе свободы, опредѣляемой началами совершенства.

