НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ ФИЛОСОФІИ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей
Н. О. ЛОССКАГО и Э. Л. РАДЛОВА.

Сборникъ № 13.

Современные метафизики I.

B
21

Изд-ство „Образованіе“. СПБ.
1914

Новыя идеи въ математикѣ.

Непеpіодическое изданіе, выходящее подъ редакціей заслуженн. проф. А. В. Васильева.

Сборникъ № 1. Математика. Методъ, проблемы и значеніе ея. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Пространство и время I. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Пространство и время II. Ц. 80 к.
Сборникъ № 4. Ученіе о числѣ. Ц. 80 к.
Сборникъ № 5. Принципъ относит. съ математ. точки зрѣнія. Ц. 80 к.
Сборникъ № 6. Теорія ассамблей I. Ц. 80 к.

Новыя идеи въ астрономіи.

Непеpіодическое изданіе, выходящее подъ редакціей профессора А. А. Иванова.

Сборникъ № 1. Космогоническія гипотезы I. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Земля. Ея внѣшняя форма и внутреннее строеніе. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Космогоническія гипотезы II. Ц. 80 к.
Сборникъ № 4. Распредѣленіе звѣздъ въ пространствѣ и ихъ движеніе. Ц. 80 к.

Новыя идеи въ физикѣ.

Непеpіодическое изданіе, выходящее подъ ред. заслуженн. проф. И. И. Боргмана.

Сборникъ № 1. Строеніе вещества.—Второе дополненное изданіе. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Эѳиръ и матерія.—Второе дополненное изданіе. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Принципъ относительности.—Второе изданіе. Ц. 80 к.
Сборникъ № 4. Дѣйствіе свѣта. Ц. 80 к.
Сборникъ № 5. Природа свѣта. Ц. 80 к.
Сборникъ № 6. Природа теплоты. Ц. 80 к.

Новыя идеи въ химіи.

Непеpіодическое изданіе, выходящее подъ ред. профессора Л. А. Чугаева.

Сборникъ № 1. Стереохимія. Химическая механика. Растворы. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Радіоактивныя вещества I. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Валентность. Ц. 80 к.
Сборникъ № 4. Радіоактивныя вещества II. Ц. 80 к.
Сборникъ № 5. Кристаллохимическій анализъ. Ц. 80 к.
Сборникъ № 6. Строеніе матеріи I. (Печатается).

Новыя идеи въ біологіи.

Непеpіодическое изданіе, выходящее подъ ред. проф. В. А. Вагнера и Е. А. Шульца.

Сборникъ № 1. Что такое жизнь? Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Новое въ ученіи о нервной системѣ. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Смерть и безсмертіе. Ц. 80 к.
Сборникъ № 4. Наслѣдственность I. (Печ.),

Новыя идеи въ медицинѣ.

Непеpіодическое изданіе, выход. подъ ред. проф. А. М. Левина, при ближ. участіи проф. Л. В. Блуменау, проф. А. А. Кадьяна, д-ра Е. С. Лондона и академика И. П. Павлова.

Сборникъ № 1. Радіотерапія. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Анафилаксія—Вакцинотерапія. (Печатается.).
Сборникъ № 3. Внутренняя секреція. (Печатается).

НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ ФИЛОСОФІИ.

Непериодическое изданіе, выходящее

подъ редакціей Н. О. Лосскаго и Э. Л. Радлова.

СБОРНИКЪ ТРИНАДЦАТЫЙ.

Современные метафизики I.

1
Н-76
39711

Книгоиздательство „ОБРАЗОВАНІЕ", СПБ.
1914.

\В

„Пров 38"

ПРОВ. 1957

Пр.



В 21

БИБЛІОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМІИ.

036
32

Типографія „Печатный Трудъ", Спб., Прачешный пер., 4.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ сборникѣ „Современные метафизики“ будутъ помѣщены статьи о наиболѣе содержательныхъ и оригинальныхъ системахъ нашего времени. Кромѣ очерковъ о Гартманнѣ, Ренувье и Вундтѣ, предполагаются статьи о нео-томизмѣ, о Ройсѣ, Бредли, Фуллье, Бергсонѣ, Фехнерѣ, Штернѣ, Дюрингѣ и др.

Въ статьѣ о Гартманнѣ, помѣщенной въ настоящемъ сборникѣ, главное вниманіе сосредоточено на усиліяхъ Гартманна гносеологически обосновать право на существованіе метафизики. Въ одномъ изъ слѣдующихъ сборниковъ будетъ дана статья, обрисовывающая подробнѣе систему міра по Гартманну, именно его ученіе о матеріи, организмѣ, душѣ и т. п.

Редакція.

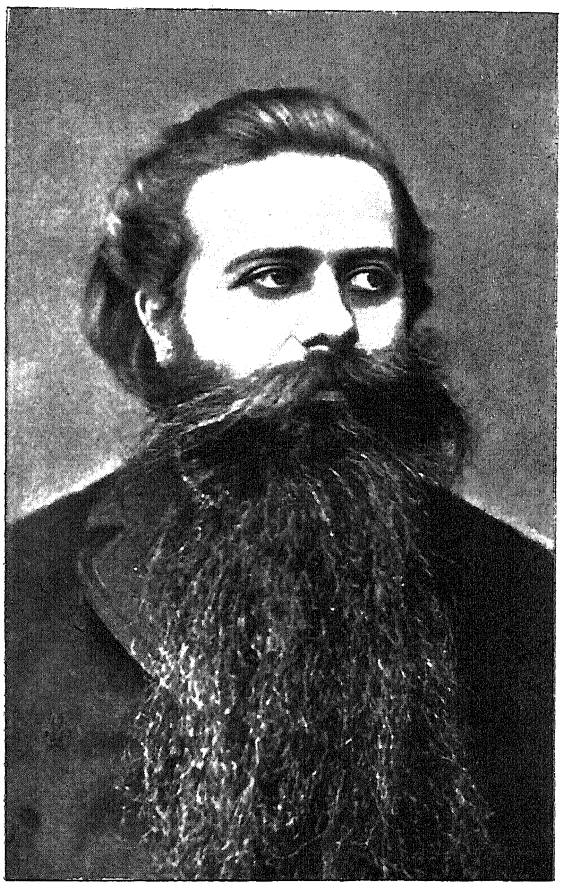
ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Н. Г. Дебольскій. Трансцендентальный реализмъ Гартманна. 1—65

И. И. Лапшинъ. Неокритицизмъ Шарля Ренувье . . . . 66—113

А. А. Крогіусъ. Очеркъ философіи В. Вундта . . . . . 114—153



Э. Гартманнъ.

Н. Г. Дебольскій.

Трансцендентальный реализмъ Гартмана.

Нѣсколько десятковъ лѣтъ тому назадъ двадцатисемилѣтній молодой человѣкъ, отставной артиллерійскій офицеръ, совершенно чуждый всякихъ связей и съ литературнымъ, и съ ученымъ міромъ, выпустилъ въ свѣтъ философское сочиненіе, которое не только сразу сдѣлало его знаменитымъ, но и получило среди нѣмецкой читающей публики распространеніе, по быстротѣ своей, можно сказать, небывалое въ исторіи философіи. Литературный успѣхъ сопровождалъ, хотя и въ меньшей степени, и послѣдующія весьма многочисленныя произведенія Эдуарда ф.-Гартмана. Слава, которою онъ, если позволительно такъ выразиться, былъ пресыщенъ при своей жизни, конечно, много сдѣлала для широкой популяризаціи его ученія; но едва-ли она оказала добрую услугу пониманію и правильной оцѣнкѣ этого ученія. Публика знаетъ, что онъ проповѣдывалъ «философію безсознательнаго» и былъ «пессимистомъ». Но оба эти опредѣленія еще не указываютъ на что-либо оригинальное. То положеніе, что за сознательною жизнью скрывается ея безсознательный источникъ, было высказываемо большинствомъ метафизиковъ; а пессимизмъ Гартмана—въ

сущности довольно смягченный и могущій удобно ладить съ относительнымъ довольствомъ жизнью. Этотъ пессимизмъ сводится къ признанію того, что въ жизни страданія перевѣшиваютъ удовольствія. Но строго говоря, кто же, трезво смотрящій на жизнь и имѣвшій продолжительный житейскій опытъ, не подпишется подъ этимъ положеніемъ, не приходя еще отъ того въ отчаяніе? Полный, безнадежный пессимистъ не тотъ, кто сознаетъ неполную достижимость цѣли личнаго своего счастья, но тотъ, для кого и міръ и историческое развитіе человѣчества—нестерпимое зло. Между тѣмъ, для Гартмана существующій міръ, несмотря на то, что въ немъ страданіе преобладаетъ надъ удовольствіемъ, есть, тѣмъ не менѣе, самый совершенный изъ возможныхъ міровъ; а прогрессъ культуры объявляется имъ за средство конечнаго избавленія отъ всякаго страданія. Въ такомъ мірѣ можно жить и дѣйствовать, не сторонясь отъ него, какъ Шопенгауэръ, и не предпринимая переоцѣнки всѣхъ его цѣнностей, какъ Нитчше. Нравственное ученіе Гартмана не есть ученіе ни аскета, ни преобразователя; это—ученіе человѣка умѣреннаго, способнаго цѣнить блага культурной жизни и въ общемъ удовлетвореннаго ея ходомъ. Если такимъ образомъ публика, характеризуя Гартмана, какъ «философа безсознательнаго» и «пессимиста», не улавливала еще тѣмъ самымъ его своеобразія, то, съ другой стороны, философская критика именно по причинѣ его популярности нерѣдко была склонна смотрѣть на него, какъ на писателя, достигшаго успѣха не внутреннимъ достоинствомъ своего ученія, а внѣшними литературными качествами и умѣніемъ подладиться подъ вкусъ читателя. Но эта оцѣнка несправедлива. Литературный стиль Гартмана—стиль не фельетониста, а писателя серьезнаго, требующаго отъ читателя полнаго напряженія мысли. Онъ лишенъ

той привлекательной для многихъ грубости къ противникамъ, которою приправлены писанія Шопенгауэра, Дюринга и Нитчше. Гартманъ въ своей полемикѣ всегда сдержанъ и вѣжливъ. А что касается до содержанія написаннаго имъ, то обвинять его въ угодливости передъ публикою можетъ только тотъ, кто его не читалъ. Противъ господства узкаго эмпиризма онъ рѣшительно защищалъ права метафизики; во время увлеченія Дарвиномъ онъ оспаривалъ дарвинизмъ; христіански-настроенные кружки отталкивала его философія религіи; весьма многихъ шокировало рѣзкое осужденіе имъ революціонерства, соціализма и женскаго движенія. Во всѣхъ своихъ сужденіяхъ онъ производитъ впечатлѣніе писателя прямодушнаго и самостоятельнаго, высказывающаго свои мнѣнія безъ всякаго опасенія того, какъ они будутъ приняты читателями.

Для пониманія причины успѣха Гартмана среди читающей публики нужно обратить вниманіе на двѣ особенности этого успѣха. Прежде всего, должно замѣтить, что напряженность этого успѣха чувствовалась по преимуществу въ Германіи. Въ другихъ европейскихъ странахъ онъ хотя и пріобрѣлъ извѣстность, но особеннаго увлеченія не вызвалъ. У насъ въ Россіи наиболѣе популярное изъ его сочиненій—„Философія безсознательнаго“—даже не было цѣликомъ переведено, а большая часть прочихъ его сочиненій прошла почти совсѣмъ незамѣченною. Во-вторыхъ, въ самой Германіи Гартманъ имѣлъ много читателей, но мало учениковъ; изъ послѣднихъ заслуживаетъ вниманія едва ли не одинъ Древсъ. Первое обстоятельство доказываетъ, что именно и почти исключительно въ Германіи была готова благопріятная почва для воспріятія взглядовъ Гартмана. Второе обстоятельство само по себѣ еще ничего не доказываетъ, такъ какъ были великіе мысли-

тели, при жизни своей не создававшіе школъ. Но это были обыкновенно лица, сочиненія которыхъ почему-либо не пріобрѣтали широкаго распространенія, чего про Гартмана сказать, очевидно, нельзя. Поэтому тотъ фактъ, что онъ не оставилъ послѣ себя школы, доказываетъ, по нашему мнѣнію, что онъ былъ писателемъ, способнымъ болѣе возбуждать мысль читателя, чѣмъ приводить эту мысль къ удовлетворяющимъ ее результатамъ. И ближайшее ознакомленіе съ трудами Гартмана совершенно подтверждаетъ эту оцѣнку его трудовъ. Въ послѣднихъ мы находимъ сводъ господствовавшихъ въ свое время тенденцій нѣмецкой философіи, ихъ историко-критическій обзоръ и попытку ихъ полнаго синтеза. Но для осуществленія такого синтеза Гартману не хватило силъ. Онъ поставилъ и критически освѣтилъ вопросъ о будущей метафизикѣ, но мало сдѣлалъ для рѣшенія этого вопроса. Онъ оказалъ на современную ему нѣмецкую мысль мощное возбуждающее дѣйствіе, но не былъ въ состояніи двинуть ее по новому пути.

Великій философскій потокъ, приведенный въ движеніе Кантомъ, раздѣлился послѣ него на нѣсколько теченій, чрезвычайно удалившихся одно отъ другого. Одно изъ этихъ теченій можно считать уже изсякшимъ, именно, ученіе Фриза. Другое продолжаетъ течь въ ограниченномъ ложѣ: это—философія Гербарта, которая сохраняетъ еще нѣкоторое значеніе въ педагогикѣ и отчасти въ эстетикѣ, но не вліяетъ на общее современное міровоззрѣніе. Остаются два теченія, сила которыхъ еще чувствуется и нынѣ: одно, преемственно идущее черезъ первоначальныя ученія Фихте и Шеллинга къ Гегелю и послѣ него также раздробившееся на нѣсколько рукавовъ, и другое, имѣющее свое начало также въ Фихте, но расширенное и напитанное въ своемъ руслѣ Шопенгауэромъ. Эти два послѣд-

нихъ теченія Гартманъ, правильно оцѣнивая ихъ важность, признаетъ главными историческими основами своей философіи, которая, по его заявленію, должна быть синтезомъ ученій Гегеля и Шопенгауэра. Ближайшую помощь въ этомъ синтезѣ ему, по его заявленію, даютъ Платонъ и Шеллингъ (въ своей позднѣйшей философіи). Таковы четыре столпа гартмановой философіи: Платонъ, Шеллингъ, Гегель и Шопенгауэръ. Посмотримъ теперь, какъ ими пользуется занимающій насъ теперь мыслитель.

Основной вопросъ метафизики, отъ рѣшенія котораго зависитъ заключеніе о ея возможности или невозможности, есть вопросъ объ отношеніи между мыслью и бытіемъ, иначе—о постижимости бытія мыслью. Въ отличіе отъ догматизма, наивно, безъ изслѣдованія признававшаго эту постижимость, и скептицизма, отрицавшаго ее, Кантъ установилъ, что само бытіе есть категорія, т.-е. понятіе мысли. Какъ понятіе мысли, бытіе, конечно, постижимо ею; но эта постижимость, въ виду того, что мысль не творитъ своего содержанія, а беретъ его изъ чувственнаго источника, приводитъ къ содержательному мышленію о бытіи, къ познанію его, лишь въ области опыта. За предѣлами же опыта познаніе прекращается, т.-е., хотя мы можемъ мыслить сверхчувственное бытіе, но это—мысль совершенно безсодержательная, не приводящая ни къ какому положительному результату, создающая лишь рядъ необоснованныхъ предположеній, вообще гадательныхъ, а въ частности нерѣдко и противорѣчивыхъ.

Эти мысли о сверхчувственномъ Кантъ называетъ идеями, что естественно напоминаетъ ученіе объ идеяхъ Платона. Различіе между Кантомъ и Платономъ въ данномъ случаѣ состоитъ въ томъ, что для Канта восхожденіе къ идеямъ есть, хотя неизбѣжно

возникающее, но все же неоправданное превышеніе познаніемъ его законныхъ границъ, между тѣмъ какъ по Платону, именно возносясь къ идеямъ, мы достигаемъ истиннаго, подлиннаго познанія; оставаясь же въ предѣлахъ чувственности, мы вращаемся лишь въ области мнѣнія.

Дѣйствительное вліяніе Канта на дальнѣйшее развитіе нѣмецкой философіи оказалось діаметрально противоположнымъ тому вліянію, которое онъ намѣревался оказать; т.-е. вмѣсто того, чтобы отказаться отъ метафизическихъ умствованій, какъ отъ занятія празднаго и безполезнаго, эта философія рѣшительно вступила на путь такихъ умствованій, полагая главною своею задачею познаніе сверхчувственнаго. Поэтому и ученіе Платона объ идеяхъ, конечно, въ видѣ обновленномъ согласно требованіямъ болѣе просвѣщенной и упорядоченной мысли, вошло, какъ положительный факторъ, въ послѣкантовскую философію; и Гартманъ въ предпринятой имъ работѣ философскаго синтеза совершенно правильно указалъ на платонизмъ, какъ на одинъ изъ элементовъ этого синтеза. Задача послѣдняго состоитъ, по Гартману, въ установленіи такого начала, которое объединило бы мысль и бытіе, т.-е. логику міра и его реальность; и оба эти міровые элементы указаны Платономъ. „Извѣстнѣйшій и важнѣйшій принципъ Платона есть платоновская идея, міръ идей или царство многихъ идей, объемлемое одною высшею идеею или идеею, какъ таковою которую онъ опредѣляетъ ближе, какъ идею добра, т.-е. какъ абсолютную цѣль, и которая отожествляется имъ съ божественнымъ разумомъ. Платонъ мыслитъ идею находящеюся въ вѣчномъ мирѣ неизмѣннаго бытія для себя и лишь въ видѣ исключенія съ явною непослѣдовательностью противъ своей системы при-

писываетъ ей тамъ и сямъ (именно въ миѳическомъ изложеніи) также дѣйствіе, дѣятельность".

„Такъ какъ замкнутая въ себѣ идея не имѣетъ никакого основанія выходить изъ самой себя, то требуется второй столь же важный принципъ, служащій основаніемъ гераклитовскаго теченія всѣхъ вещей, двигателемъ мірового процесса".

„Это второе, въ противоположность вѣчному покою идеи, есть такимъ образомъ принципъ абсолютнаго измѣненія, постоянно становящагося и проходящаго и никогда не бывающаго истинно-сущимъ, вслѣдствіе чего онъ (Платонъ) называетъ его также относительно не-сущимъ (Μὴ ὄν), при чемъ оно есть, однако, принимающее въ себя идеи, какъ свое содержаніе, и вводящее ихъ въ потокъ процесса. Между тѣмъ какъ идея есть обладающее мѣрою, замкнутое въ себѣ, оно есть безмѣрное, неограниченное въ себѣ (ἄπειρον); между тѣмъ какъ идея опредѣляется лишь качественно, оно вноситъ въ явленія количество, къ нему относится все, что способно стать болѣе или менѣе, сильнѣе или слабѣе и превысить мѣру... Изъ сочетанія обоихъ противоположныхъ принциповъ возникаетъ міръ, который мы познаемъ путемъ чувственнаго воспріятія. Обоимъ принципамъ свойственно то общее, что ихъ не касается смѣна явленій, но они возвышаются надъ послѣднимъ, какъ трансцендентныя сущности. (Philosophie des Unbewussten, 2-е изд., стр. 684—5)".

Эти же два принципа сверхчувственнаго признаетъ и Гартманъ, внося, однако, въ ученіе Платона слѣдующія дополненія и измѣненія: оба ихъ онъ объединяетъ въ общемъ понятіи безсознательнаго, какъ единой субстанціи, аттрибуты которой суть безсознательное представленіе (идея) и безсознательная воля (соотвѣтствующая платоновскому Μὴ ὄν). Признаніе единой субстанціи съ двумя

аттрибутами, по собственному заявленію Гартмана, сближаетъ его со Спинозою; а объясненіе міра изъ взаимодѣйствія безсознательныхъ представленія и воли есть, по мнѣнію Гартмана, необходимое послѣдствіе правильной критики и синтеза ученій Шопенгауэра, Гегеля и Шеллинга (въ послѣднемъ періодѣ его дѣятельности).

Шопенгауэръ и Гегель односторонне выставили—первый нелогическое, второй—логическое начало міра. „Философія Шопенгауэра содержится въ положеніи: воля есть единственная вещь въ себѣ, сущность міра. Отсюда прямо слѣдуетъ, что представленіе есть лишь, очевидно, случайный продуктъ мозга, и что во всемъ мірѣ можно найти разумности лишь столько, сколько ея заблагоразсудятъ вложить въ него случайно происшедшіе мозги. Ибо что можетъ произойти изъ абсолютно неразумнаго, безсмысленнаго, нелѣпаго начала, кромѣ неразумнаго и безсмысленнаго міра? Если въ немъ есть слѣдъ какого-нибудь с м ы с л а, то послѣдній можетъ возникнуть лишь путемъ с л у ч а я. Ясно, что абсолютно-неразумное, принятое за принципъ должно оказаться гораздо бѣднѣе и непроизводительнѣе, чѣмъ абсолютно-разумное, идея и мысль; требуется замѣчательная ограниченность для того, чтобы удовольствоваться, какъ принципомъ, абсолютно-неразумнымъ и его скудостью — отсюда диллетантская окраска, которая свойственна философіи Шопенгауэра при всемъ богатствѣ его духа; отсюда же чувство облегченія, когда въ третьемъ томѣ „Міръ, какъ воля и представленіе“ мы приходимъ къ большой непослѣдовательности системы,—къ и д е ѣ [1]). (Phil. d. Unb., 2-е изд. стр. 685—686)“.

[1]) Подъ „идеею“ Шопенгауэръ разумѣетъ форму или типъ всѣхъ явленій одного рода. Непослѣдовательность, находимая въ этомъ понятіи Гартманомъ, заключается въ томъ, что въ идеѣ

По Гегелю, наоборотъ, „идея есть единственная сущность міра; поэтому логика есть онтологія, діалектическое развитіе понятія есть міровой процессъ (ib.)“ Но какъ философія Шопенгауэра не можетъ объяснить разумной закономѣрности міра, такъ философія Гегеля не можетъ объяснить его реальности; реальность міра для Гегеля есть такъ же дѣло случая, какъ для Шопенгауэра дѣло случая—появленіе разума въ мірѣ. И эта невозможность на чисто-логическихъ основаніяхъ перейти отъ идеи къ реальности сознается самимъ Гегелемъ, когда въ заключеніе логики ему нужно обосновать переходъ къ философіи природы. Отсюда происходитъ то, что „переходъ отъ идеи къ природѣ всякій разъ, когда Гегель упоминаетъ о немъ, излагается необыкновенно афористически, въ новыхъ изданіяхъ часто измѣняется и притомъ уснащается несоотвѣтственными и образными выраженіями (самопожертвованіе, раскрытіе, обнаруженіе, отпаденіе, противопоказность идеи и т. п.)“ (ib., стр. 688).

Изъ сказаннаго, по мнѣнію Гартмана, видно, что міровому началу должны быть свойственны оба аттрибута—идеальный и реальный, представленіе и воля. Это положеніе и высказано Шеллингомъ въ послѣднемъ періодѣ его философствованія. Шеллингъ указываетъ на то, что реальность имѣетъ внѣ-логическую основу, которая есть воля. „Что нѣчто есть, мы узнаемъ по оказываемому имъ сопротивленію, а единственное способное сопротивляться есть воля. Слѣдовательно, воля есть то, что сообщаетъ всему міру и каждой отдѣльной вещи ея это (sein Dass), идея же можетъ опредѣлить лишь что она такое (das Was)... Въ высшей и послѣдней инстанціи нѣтъ иного бытія,

---

выражается закономѣрность явленій, которой въ совершенно безсмысленномъ мірѣ взяться неоткуда.

кромѣ хотѣнія..... Если идеальный принципъ есть разсудокъ, въ которомъ нѣтъ воли, то реальный принципъ есть воля, въ которой нѣтъ разсудка. Но всякое хотѣніе должно хотѣть чего-нибудь, безпредметная воля есть лишь исканіе, стремленіе, испытываемое вѣчнымъ Единымъ къ порожденію себя самого. Слово, высказанное этимъ стремленіемъ, и есть представленіе (ib., стр. 691—692)". Здѣсь Шеллингомъ ясно высказывается основоначало философіи Гартмана. Но, какъ указываетъ послѣдній, Шеллингъ не далъ этому основоначалу надлежащаго систематическаго развитія и осложнилъ свои взгляды попытками примирить ихъ съ требованіями христіанской догматики. Такое систематическое развитіе, свободное отъ всякихъ богословскихъ предпосылокъ, и стремится дать сказанному основоначалу Гартманъ.

Изъ изложеннаго видно, что Гартманъ не совсѣмъ справедливъ къ самому себѣ, ограничивая область предположеннаго имъ синтеза только четырьмя названными выше мыслителями. Поскольку онъ признаетъ единую міровую субстанцію съ двойственностью аттрибутовъ, его ученіе включаетъ въ себѣ также элементы спинозизма. Но этого мало: въ систему Гартмана входитъ также видоизмѣненная монадологія Лейбница. Ибо хотя міровая субстанція едина, но въ ней даны многіе волевые акты, каждый изъ которыхъ въ своемъ объективномъ осуществленіи есть нѣчто индивидуальное, нѣкоторый атомъ, понимаемый какъ центръ силы. Изъ этихъ элементарныхъ недѣлимыхъ слагаются сложныя недѣлимыя. Этотъ взглядъ родственъ монадологіи Лейбница тѣмъ болѣе, что Лейбницева монада, какъ и элементарное недѣлимое Гартмана, есть начало не матеріальное, а психическое. Но одно изъ существенныхъ различій Гартмана отъ Лейбница

состоитъ въ томъ, что первый признаетъ общеніе между монадами, которое второй отрицаетъ.

Широкій историческій кругозоръ, захватываемый синтезомъ Гартмана, критическая проницательность, съ какою онъ умѣетъ опредѣлить мѣсто каждаго ученія въ этомъ синтезѣ, сила діалектики, съ которою онъ защищаетъ права и достоинства метафизики, все это въ соединеніи съ его литературнымъ талантомъ не только объясняетъ и оправдываетъ выпавшій на его долю успѣхъ, но и обезпечиваетъ за нимъ видное положеніе и въ будущемъ развитіи философіи. Дальнѣйшее ея движеніе не можетъ обойти его и забыть, какъ оно въ сущности обошло и забыло такихъ въ свое время обращавшихъ на себя вниманіе философскихъ писателей, какими были, напримѣръ, Вейссе, Тренделенбургъ, Фейербахъ, Лотце, Фехнеръ[1]) и другіе. Но этого еще недостаточно для поставленія его наряду съ истинно-оригинальными, первоклассными строителями философіи, потому что его синтезъ есть въ сущности не синтезъ, а лишь попытка синтеза, оставшаяся въ исполненіи главныхъ своихъ задачъ неудачною и не введшая въ философію никакого по-истинѣ новаго начала.

Такъ какъ метафизика есть ученіе о сверхчувственномъ, а возможность проникать познаніемъ въ область сверхчувственнаго съ разныхъ сторонъ оспаривается, то естественнымъ приступомъ къ метафизикѣ является обоснованіе такой возможности путемъ гносеологическаго изслѣдованія. Единственный правильный путь такого изслѣдованія, какъ показалъ еще Гегель, есть путь феноменологическій, состоящій въ восхожденіи отъ обычнаго повседневнаго состоя-

[1]) Я упоминаю тутъ о Фехнерѣ, лишь какъ о философѣ, не касаясь его заслугъ по опытной психологіи.

нія сознанія по послѣдовательнымъ его ступенямъ до высшей строго-научной точки зрѣнія, причемъ побужденіемъ къ переходу отъ низкой къ болѣе высокой ступени должно служить обнаруженіе недостаточности первой. Такую феноменологію познающаго сознанія Гартманъ даетъ въ написанномъ имъ въ 1889 г. сочиненіи: Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie. Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnisstheoretischen Standpunkte.

Первоначальную общепризнаваемую точку зрѣнія на отношеніе познанія къ познаваемому Гартманъ именуетъ точкою зрѣнія наивнаго реализма, главныя положенія котораго онъ формулируетъ такъ (стр. 14): „1) То, что воспринимается, суть самыя вещи, слѣдовательно, не просто ихъ дѣйствія и еще менѣе простыя порожденія воображенія. 2) То, что воспринимается въ вещахъ, дѣйствительно таково въ вещахъ, какимъ оно въ нихъ воспринимается. 3) То, что взаимодѣйствуетъ, суть самыя вещи, и эта причинность вещей сама есть предметъ воспріятія. 4) Вещи таковы, какими онѣ воспринимаются, даже тогда, когда онѣ не воспринимаются, хотя въ этотъ промежутокъ времени дѣйствіемъ достаточной причины въ нихъ можетъ происходить измѣненіе; воспріятіе показываетъ намъ, слѣдовательно, вещи такими, каковы онѣ суть и независимо отъ воспріятія или въ себѣ, т.-е. воспринимаемыя вещи суть вещи въ себѣ. 5) Такъ какъ всѣми воспринимающими воспринимаются вещи въ себѣ, то объекты воспріятія для всѣхъ одни и тѣ же; этотъ одинъ и единый міръ вещей въ себѣ, какъ общій объектъ воспріятія, образуетъ поэтому также связующее звено, причинное посредство и вспомогательное средство пониманія для мыслей и стремленій различныхъ сознающихъ субъектовъ“.

По поводу этого изложенія началъ „наивнаго реа-

лизма" слѣдуетъ замѣтить, что ошибка Гартмана состоитъ, прежде всего, въ признаніи наивнаго реализма за нѣкоторое гносеологическое ученіе. Наивный реализмъ есть то, что предшествуетъ всякой продуманной, послѣдовательно развитой гносеологіи; это—существующій до науки и философіи голосъ обычнаго здраваго смысла. Поэтому его нельзя, какъ дѣлаетъ Гартманъ, формулировать въ точныхъ положеніяхъ, нельзя уже потому, что входящіе въ эти положенія термины, какъ то: „вещь", „дѣйствіе", „причинность" и т. п., на этомъ уровнѣ развитія сознанія лишены точности и опредѣленности. Такъ, первое положеніе наивнаго реализма гласитъ по Гартману, что воспринимаются самыя вещи, а не ихъ дѣйствія. Правильнѣе было бы сказать, что наивный реализмъ не различаетъ точно вещи отъ ея дѣйствія на способность воспріятія, и потому при желаніи можно приписывать ему и то, и другое убѣжденіе. Нѣкто видитъ камень—и, конечно, убѣжденъ, что видимое имъ есть вещь, именуемая камнемъ; но онъ также убѣжденъ, что видитъ эту вещь, слѣдовательно, что она какъ-то, неизвѣстнымъ для него способомъ дѣйствуетъ на его зрѣніе. Онъ трогаетъ камень и находитъ его горячимъ,—несомнѣнно, что онъ мыслитъ о камнѣ, какъ о горячей вещи, но несомнѣнно также, что у него есть мысль о томъ, что теплота камня дѣйствуетъ на него во время прикосновенія. Такимъ образомъ у него нѣтъ догмата: я воспринимаю вещь, а не ея дѣйствіе, но мысли о вещи и дѣйствіи ея существуютъ въ его сознаніи въ смѣшеніи, котораго онъ не старается и распутать. Далѣе, что касается второй половины проводимаго Гартманомъ перваго положенія наивнаго реализма, именно, что воспринимаемое не есть простое по-

рожденіе воображенія, то и она выражена съ излишнею догматическою исключительностью. Наивный реализмъ, несомнѣнно, знаетъ, что многое, воспринимаемое имъ, только кажется ему реальнымъ. Несомнѣнно, что уже на этой ступени развитія сознанія у него есть критерій реальности воспринимаемаго—вещественное сопротивленіе предмета. Для того, чтобы убѣдиться, что передъ нимъ не призракъ, человѣкъ трогаетъ видимый предметъ рукою. Онъ убѣждается въ томъ, что видимое имъ въ зеркалѣ или въ водѣ изображеніе не реально, реальна же лишь отражающая это изображеніе среда, на томъ основаніи, что, пытаясь коснуться этого изображенія или провести рукою по его очертанію, онъ осязаетъ лишь поверхность зеркала или сопротивленіе воды. Слыша звукъ, обоняя запахъ, испытывая вкусовое ощущеніе, человѣкъ ищетъ ихъ вещественныхъ носителей и, не найдя таковыхъ, остается въ недоумѣніи и приписываетъ ихъ своему воображенію. Всякая реализація воспринимаемаго совершается черезъ посредство испытываемаго или предполагаемаго веществennаго сопротивленія. Если солнце, луна, звѣзды еще до всякой науки считаются не призраками, а дѣйствительными вещами, то единственно потому, что въ нихъ предполагается сопротивленіе при прикосновеніи. Съ другой стороны, пониманіе неба, какъ тверди, или радуги, какъ покрова Изиды, обусловливалось стремленіемъ къ той же (въ данныхъ случаяхъ ошибочной) реализаціи.

Итакъ, съ одной стороны, неосновательно приписывать наивному реализму догматическое убѣжденіе, будто воспринимаемое есть непремѣнно вещь, а не дѣйствіе ея или порожденіе воображенія, а съ другой стороны, необходимо признать, что уже на этой ступени развитія сознанія изъ состава всего воспри

нимаемаго выдѣляется, какъ признакъ реальности, вещественное сопротивленіе, которое и образуетъ основу для понятія вещи. Слѣдовательно, первоначальнаго безразличія въ реализаціи воспринимаемаго, какъ то утверждаетъ Гартманъ, вовсе не существуетъ. Наивный реализмъ оказывается, съ одной стороны, менѣе догматичныхъ, а съ другой, болѣе проникнутымъ мыслью— чѣмъ предполагаетъ Гартманъ. Наивный реализмъ не есть выработанное ученіе о познаніи, но онъ, во всякомъ случаѣ, проникнутъ сужденіемъ о немъ, а не представляетъ собою непосредственнаго подчиненія свидѣтельству чувственности. Правильнѣе сказать, что самому акту чувственнаго воспріятія уже изначала, слѣдовательно, и на ступени наивнаго реализма, присущъ элементъ сужденія, элементъ мысленнаго различенія реальнаго и не-реальнаго, или, по крайней мѣрѣ, такого, реальность чего сомнительна. Это обстоятельство весьма важно для критической оцѣнки дальнѣйшихъ разсужденій Гартмана, такъ какъ всѣ они проникнуты тѣмъ заблужденіемъ, будто ступень наивнаго реализма есть ступень непосредственнаго довѣрія воспріятію.

Процессъ сужденія, приводящій наивнаго реалиста къ различенію въ воспринимаемомъ имъ достовѣрной и недостовѣрной реальности, не заканчивается на выдѣленіи вещественнаго сопротивленія, какъ признака реальности. Уже на ступени наивнаго реализма совершается дальнѣйшее развитіе этого понятія, которое (развитіе) Гартманъ страннымъ образомъ совершенно игнорируетъ. Реальнымъ человѣкъ начинаетъ затѣмъ считать не только то, что сопротивляется, но и то, что преодолѣваетъ сопротивленіе. Такимъ образомъ, въ составъ убѣжденій наивнаго реализма входитъ также убѣжденіе въ реальности другихъ сознающихъ существъ, убѣжденіе, являю-

щееся, несомнѣнно, результатомъ мысли, а не непосредственнаго воспріятія. Это убѣжденіе возникаетъ черезъ посредство убѣжденія въ реальности внѣшняго міра, такъ какъ многія явленія послѣдняго могутъ быть всего правдоподобнѣе истолкованы черезъ предположеніе бытія подобныхъ мнѣ сознательно-дѣйствующихъ существъ, проявляющихъ во внѣшнихъ движеніяхъ свои чувства и хотѣнія. А такъ какъ реальность внѣшняго міра сводится къ его вещественности, то, слѣдовательно, лишь чрезъ посредство этой вещественности человѣкъ уже на начальной ступени развитія сознанія мысленно населяетъ міръ подобными ему сознательными существами. Чрезъ посредство убѣжденія въ реальности в е щ е с т в а человѣкъ приходитъ, слѣдовательно, къ убѣжденію въ реальности д у ш и.

Мысль о душѣ есть первоначально мысль о п р и з р а к ѣ, при извѣстныхъ условіяхъ видимомъ, но не осязаемомъ, котораго нельзя ощупать, сквозь который безъ сопротивленія проходятъ вещественные предметы, который самъ безъ сопротивленія проходитъ сквозь нихъ, и который, однако, обладаетъ способностью дѣйствія на вещество, т.-е. преодолѣваетъ его сопротивленіе. Эту психическую реальность человѣкъ постигаетъ черезъ е я д ѣ й с т в і е на него посредствомъ явленій внѣшняго міра, и потому странно читать у Гартмана, что для наивнаго реализма воспринимаемое есть вещь, а не ея дѣйствіе. Уже на начальной ступени развитія сознанія человѣкъ побуждается предполагать вещь тамъ, гдѣ воспріятіе обнаруживаетъ ему разрушающее или сохраняющее и способствующее дѣйствіе на вещественные предметы. Наилучшимъ примѣромъ въ этомъ случаѣ служитъ проявляющаяся на ступени наивнаго реализма реализація п л а м е н и.

Такимъ образомъ наивный реализмъ вовсе не сводится къ непосредственной и безразличной реализа-

ціи воспринимаемаго. Въ области послѣдняго онъ различаетъ самую вещь, ея дѣйствіе и грезы собственнаго воображенія. Во внѣшнемъ мірѣ основою убѣжденія въ реальности служитъ отличаемое имъ отъ прочихъ воспринимаемыхъ свойствъ свойство вещественнаго сопротивленія. Черезъ посредство вещественной реальности онъ приходитъ къ убѣжденію въ реальности психической. Онъ оказывается даже въ состояніи образовать на основаніи наблюдаемой имъ силы дѣйствія понятіе нѣкоторой невѣдомой по ея собственнымъ аттрибутамъ реальности, за каковую считаетъ, напримѣръ, пламя.

Второе и четвертое положеніе наивнаго реализма состоятъ, по Гартману, въ томъ, что воспринимаемое нами въ вещахъ дѣйствительно таково въ вещахъ, какимъ оно въ нихъ воспринимается, и что вещи таковы, какими онѣ воспринимаются, даже тогда, когда онѣ не воспринимаются. Эти положенія требуютъ, по меньшей мѣрѣ, нѣкоторыхъ поясненій и дополненій. Что значитъ „воспринимаемое въ вещахъ?“ Очевидно, что это выраженіе не означаетъ всего того, что испытывается воспринимающимъ во время воспріятія вещи, такъ какъ въ эту совокупность входятъ и чувства, напримѣръ, боль при ударѣ о твердое тѣло или при обжогѣ, пріятное или непріятное чувство нѣкотораго вкуса или запаха и т. п. Эти чувства, конечно, не признаются наивнымъ реалистомъ такими же въ вещахъ, какими они воспринимаются. Такимъ образомъ, актъ воспріятія, поскольку онъ констатируетъ свойства вещей, и на ступени наивнаго реализма сопровождается мыслью, раздѣляющей вещь отъ того существа, которое воспринимаетъ, т.-е. тутъ мы опять-таки находимъ подтвержденіе сказаннаго выше, что и наивный реалистъ не погружается непосредственно въ содержаніе воспріятія, а подвергаетъ послѣднее

разсудочной обработкѣ. Послѣдствіемъ этой обработки является пониманіе воспринимаемыхъ свойствъ, какъ состояній вещей, въ отличіе отъ чувствъ, какъ моихъ собственныхъ состояній. Засимъ, несомнѣнно, что неискушенный наукою и философіею человѣкъ, говоря вообще, приписываетъ воспринимаемыя имъ свойства самимъ вещамъ, т.-е. полагаетъ, что колоколъ гудитъ, солнце свѣтитъ и грѣетъ и тогда, когда онъ ихъ не воспринимаетъ. Но такъ какъ наивный реализмъ не есть выработанное и послѣдовательно развитое философское ученіе, то и въ опредѣленіи свойствъ вещей по воспріятіямъ онъ представляетъ колебанія и изъятія. Чѣмъ воспринимаемое имъ тѣснѣе переплетено съ чувствами, тѣмъ менѣе оказывается основанія приписывать его вещи, какъ ея свойство. Напримѣръ, вкусовыя ощущенія и наивный реализмъ не переноситъ на самыя вещи. Для него невоспринимаемый сахаръ остается бѣлымъ, но не остается сладкимъ.

Далѣе разногласія, погрѣшности и ненормальности воспріятій уже на ступени наивнаго реализма до извѣстной мѣры подрываютъ полное довѣріе къ тому, чтобы воспріятіе открывало намъ вещи такими, каковы онѣ суть въ дѣйствительности; и потому уже на этой ступени подготовляется сравнительно легкій переходъ къ признанію субъективнаго характера, такъ назыв., вторичныхъ качествъ (цвѣта, звука, запаха, вкуса, теплоты, холода). Эта субъективность была обнаружена ранѣе сколько-нибудь замѣтныхъ успѣховъ физики и въ очень ранній періодъ развитія философіи: признаніе субъективнаго характера вторичныхъ качествъ мы находимъ уже у Демокрита, причемъ не видно, чтобы этотъ взглядъ его вызывалъ удивленіе, какъ странный или парадоксальный.

Насколько различно отношеніе обычнаго здраваго

смысла къ вторичнымъ и первичнымъ качествамъ вещей, видно и изъ того, какъ охотно было принято мнѣніе Локка о томъ, что лишь первичныя качества принадлежатъ вещамъ, вторичныя же суть только наши ощущенія, и какую сильную оппозицію встрѣтила попытка Бёркли превратить въ такое же ощущеніе вещественную реальность. Такимъ образомъ можно сказать, что уже на ступени наивнаго реализма человѣческая мысль ждетъ лишь небольшого толчка для того, чтобы внѣшняя реальность была понята, какъ лишенная цвѣта, запаха, вкуса, звука, теплоты или холода [1]).

По поводу третьяго изъ устанавливаемыхъ Гартманомъ положеній наивнаго реализма слѣдуетъ замѣтить, что, не содержа въ себѣ никакого выработаннаго ученія о причинности, наивный реализмъ, тѣмъ не менѣе, не связываетъ понятія причинности безразлично со всѣмъ воспринимаемымъ, но проникаетъ это понятіе размышленіемъ или рефлексіею. Онъ находитъ причинность тамъ, гдѣ опытъ обнаруживаетъ ему обусловленность однихъ явленій другими. Такимъ образомъ наивный реалистъ не считаетъ ни звука, ни запаха, ни вкуса въ числѣ причинъ явленій внѣшняго

[1]) То, что я называю „реальностью“, Гартманъ именуетъ „вещью въ себѣ“. Противъ такой терминологіи можно многое возразить. „Вещь въ себѣ“ обыкновенно противополагается „явленію“, какъ сущее самобытно—сущему зависимо или условно. Явленія по Гартману могутъ быть объективными и субъективными, и первыя онъ называетъ „вещами въ себѣ“ распространяя этотъ терминъ такъ, что онъ обнимаетъ собою и объективное явленіе, и первое, вполнѣ самобытное сущее или абсолютное. Но казалось бы, что лучше сохранить терминъ „вещь о себѣ“ только для послѣдняго, для обозначенія же „объективнаго явленія“ употреблять терминъ „реальность“, разумѣя подъ послѣднею бытіе, хотя зависимое и условное, но внѣсознательное.

міра, такъ какъ событія этого міра наглядным образомъ ими не измѣняются; но они относятся имъ къ числу причинъ, измѣняющихъ наши душевныя состоянія и дѣйствія. И въ этомъ случаѣ убѣжденіе наивнаго реализма оказывается не непосредственнымъ, а рефлективнымъ.

Единство реальнаго міра (положеніе пятое) Гартманъ выводитъ съ точки зрѣнія наивнаго реализма изъ того, что этотъ міръ есть общій предметъ воспріятія для всѣхъ воспринимающихъ. Судя по вышеизложенному, слѣдовало бы признать, что разсужденіе наивнаго реализма ведется наоборотъ. Человѣкъ сначала образуетъ понятіе вещественной реальности, и лишь черезъ ея посредство приходитъ къ предположенію о существованіи другихъ познающихъ существъ. Правда, составивъ такое предположеніе, онъ затѣмъ пользуется свидѣтельствами этихъ существъ для повѣрки своихъ сужденій о внѣшней реальности; но сила этого свидѣтельства не первоначальная, а производная.

Мы видимъ, такимъ образомъ, что та ступень познающаго сознанія, которой Гартманъ даетъ наименованіе „наивнаго реализма“, далеко не такъ наивна, какъ ему кажется. Такъ называемый „наивный реалистъ“ вовсе не погружается непосредственно и безразлично въ свои воспріятія, но судитъ о нихъ, разлагаетъ ихъ и оцѣниваетъ ихъ значеніе. Правда, этотъ процессъ мышленія совершается нерѣдко грубо и несовершенно; но онъ все же даетъ рядъ результатовъ служащихъ отчасти прямою опорою, отчасти предметомъ серьезной критики на дальнѣйшихъ ступеняхъ развитія познающаго сознанія. Было бы предпочтительнѣе замѣнить неудачный терминъ „наивный реализмъ“ старымъ и болѣе подходящимъ терминомъ „здравый смыслъ“. На этой ступени развитія сознанія

человѣкъ въ составѣ воспринимаемаго отличаетъ и установляетъ „вещественное сопротивленіе“, какъ основной признакъ и критерій внѣшней реальности; черезъ посредство понятія этой реальности онъ приходитъ къ понятію психической реальности. Онъ оказывается настолько подготовленнымъ къ признанію субъективнаго характера вторичныхъ качествъ, что это признаніе осуществляется уже въ раннемъ періодѣ развитія философской мысли, не вызывая никакого протеста. Не создавая теоріи причинности, онъ по опыту обнаруживаетъ присутствіе послѣдней и различаетъ до извѣстной степени ея виды. И потому, какъ мы убѣдимся далѣе, научная и философская цѣнность того, что Гартманъ называетъ „наивнымъ реализмомъ“, оказывается въ дѣйствительности гораздо большею, чѣмъ онъ утверждаетъ.

Изложивъ взглядъ наивнаго реализма, Гартманъ переходитъ къ его физическому, физіологическому и философскому опроверженію. То, что Гартманъ называетъ „физическимъ опроверженіемъ наивнаго реализма“, въ большей своей части вовсе не содержитъ такого опроверженія; а единственная существенная поправка этого опроверженія къ наивному реализму неправильно относится на долю физики. Основныя положенія физической гносеологіи по Гартману таковы (стр. 23): „1) Воспринимаются не самыя вещи, а лишь ихъ дѣйствія на наши органы ощущеній; самыя же вещи по ихъ природѣ неспособны быть воспринимаемыми. 2) То, что воспринимается, никакъ не можетъ быть приписываемо вещамъ въ себѣ (реальностямъ) въ томъ видѣ, какъ оно воспринимается, за исключеніемъ пространственно-временныхъ опредѣленій положенія и движенія; во всѣхъ прочихъ свойствахъ вещи и воспріятія совершенно между собою несходны.

3) Дѣйствуютъ однѣ на другія самыя вещи, а не воспріятія; причинное взаимодѣйствіе вещей можетъ быть воспринимаемо лишь тогда, когда оно вмѣстѣ съ тѣмъ связано съ причиннымъ воздѣйствіемъ на наши органы ощущеній. 4) Вещи въ себѣ (реальности), независимо отъ причинно-обусловленныхъ измѣненій, постоянны, и существованіе ихъ непрерывно, воспріятія же, напротивъ, смѣняются, и ихъ существованіе прерывно; субстанціальныя и причинно-дѣйствующія вещи въ себѣ (реальности) для насъ не воспріемлемы, и мы заключаемъ къ нимъ только отъ причиняемыхъ ими воспріятій. 5) Міръ вещей въ себѣ (реальностей) для всѣхъ субъектовъ одинъ и тотъ же, но воспріятія, отъ которыхъ, и мысленныя дѣйствія, посредствомъ которыхъ къ нимъ умозаключается для сознанія, въ каждомъ субъектѣ сознанія численно различны даже тогда, когда они одинаковы по содержанію".

Выше уже было объяснено, что такъ назыв. наивный реализмъ отнюдь не исключаетъ убѣжденія въ томъ, что въ актѣ воспріятія мы имѣемъ дѣло не съ самыми вещами, а съ ихъ дѣйствіями на насъ. Когда рѣчь идетъ не о самыхъ реальностяхъ, а объ ихъ свойствахъ, то это очевидно само собою, потому что такія выраженія, какъ „солнце свѣтитъ и грѣетъ", „труба звучитъ", „цвѣтокъ пахнетъ", указываютъ на то, что акты воспріятія понимаются въ этихъ случаяхъ, какъ дѣйствіе вещей. Но и при воспріятіи самой вещественной реальности языкъ показываетъ, что оно искони понимается также, какъ дѣйствіе (сопротивленіе, толчокъ, ударъ и т. п.) Что же касается психической реальности, то къ ней наивный реалистъ можетъ лишь заключать по ея тѣлеснымъ проявленіямъ, а о воспріятіи ея самой, какъ таковой, не можетъ быть и рѣчи. Стало быть, въ первомъ положеніи физическаго опроверженія наивнаго реализма ни-

какого опроверженія послѣдняго не оказывается. Физика много сдѣлала для выясненія того, въ чемъ состоятъ воспринимаемыя нами дѣйствія вещей; она показала, напр., что звукъ зависитъ отъ колебанія воздуха, а свѣтъ—отъ колебанія эѳира. Но съ точки зрѣнія собственно гносеологической никакой поправки къ наивному реализму она не дала.

Что касается второго положенія гартманова физическаго опроверженія наивнаго реализма, то физика дѣйствительно вполнѣ присоединилась къ тому взгляду, по которому вторичныя качества имѣютъ лишь субъективный характеръ и не принадлежатъ вещественной реальности. Но опроверженіе наивнаго реализма въ этой его части нельзя относить на долю физики: послѣдняя лишь приняла его изъ философіи. Не усматривается, какая же физика существовала во времена Демокрита, ни изъ чего не видно также, чтобы и въ новое время Локкъ заимствовалъ принятое имъ различеніе вторичныхъ и первичныхъ качествъ изъ физики. Философія же могла такъ рано и такъ безпрепятственно внести эту поправку въ наивный реализмъ лишь потому, что для послѣдняго этотъ вопросъ не имѣетъ принципіальной важности. Что же касается утвержденія Гартмана, будто для физики на долю реальности остаются лишь пространственно-временныя опредѣленія положенія и движенія, то оно совершенно невѣрно. Для физики внѣшняя реальность остается *сопротивляющеюся средою*, сущею внѣ сознанія. Физика разно гласитъ лишь въ теоріяхъ о составѣ этой среды; иное дѣло пониманіе послѣдней *атомистическое*, иное дѣло—съ точки зрѣнія *энергетики*. Тутъ опять-таки большая разница въ смыслѣ собственно физической гипотезы, но нѣтъ никакой разницы гносеологической.

Не усматривается засимъ, въ чемъ опровергается

наивный реализмъ положеніями третьимъ, четвертымъ и пятымъ физическаго опроверженія. Какой наивный реалистъ утверждалъ когда-нибудь, что взаимодѣйствуютъ не вещи, а воспріятія вещей, что, напримѣръ, хлѣбъ созрѣваетъ не отъ дождя, а отъ того, что этотъ дождь прохлаждаетъ тѣло наивнаго реалиста?

И для наивнаго реализма вещи въ себѣ (реальности) постоянны, а воспріятія ихъ смѣняются. Несомнѣнно, что и по убѣжденію дикаря солнце остается постоянно существовать, хотя онъ то смотритъ на него, то не смотритъ [1]). Наконецъ, единство міра реальностей для всѣхъ сознающихъ существъ постулируется уже въ пятомъ положеніи наивнаго реализма.

Такимъ образомъ Гартманъ неправильно говоритъ о „физическомъ опроверженія наивнаго реализма". Это опроверженіе сводится лишь къ признанію (и то post factum) субъективности вторичныхъ качествъ и къ болѣе точному и основанному на систематическомъ изслѣдованіи пониманію процессовъ внѣшняго міра. Основное же начало наивнаго реализма—признаніе реальности внѣшней сопротивляющей среды—остается и для физики въ полной силѣ. Въ силѣ же остается—правильнѣе сказать, игнорируется физикою—признаніе реальности внутренней или психической.

Физическое опроверженіе наивнаго реализма Гартманъ дополняетъ „физіологическимъ опроверженіемъ", которое, оставляя въ силѣ п.п. 2-й, 3-й, 4-й и 5-й физическаго опроверженія, п. 1-й излагаетъ такъ (стр. 35): „Воспринимаются не самыя вещи и не ихъ непосредственныя дѣйствія на наши органы ощущеній, равно какъ не конечные члены длинныхъ и сложныхъ

---

[1]) Вторая же половина четвертаго положенія есть не что иное, какъ повтореніе перваго положенія.

причинныхъ звеньевъ въ мозгу, но единственно и исключительно чисто-психическіе продукты безсознательной реактивной душевной дѣятельности, безсознательно и закономѣрнымъ образомъ вызываемой молекулярными колебаніями мозга. Не только сами внѣшнія вещи, но и послѣднія механическія дѣйствія въ мозгу, какъ составныя части разнороднаго сознанію міра внѣшняго существованія, по ихъ природѣ не могутъ быть воспринимаемыми. Лишь продукты собственной безсознательной дѣятельности, поскольку они попадаютъ въ сознаніе, способны по ихъ природѣ быть воспринимаемыми".

То, что Гартманъ называетъ „физіологическимъ опроверженіемъ наивнаго реализма", оставляетъ нетронутыми пространственно-временныя опредѣленія положенія и движенія. Отвергается лишь то положеніе, что воспринимаются дѣйствія вещей въ себѣ (реальностей) на наши органы ощущеній. Отвергается это положеніе на томъ основаніи, что воспріятіе имѣетъ дѣло не съ периферическими состояніями нервовъ, а съ процессами, происходящими въ мозгу. „Конечный результатъ всякаго физіологическаго посредства при процессѣ воспріятія, говоритъ Гартманъ (стр. 31), оказывается состоящимъ въ томъ, что тотъ высшій центръ, на которомъ основывается специфически человѣческое, нормальное, бодрствующее сознаніе, не можетъ воспринимать отъ приводящихъ нервныхъ нитей и соединительныхъ волоконъ ничего иного, кромѣ физическаго возбужденія къ опредѣленнымъ формамъ молекулярнаго движенія своей клѣточной субстанціи".

Совершенно непонятно, въ чемъ тутъ опроверженіе взгляда физики. Почему возбужденіе черезъ молекулярное воздѣйствіе на мозгъ не можетъ вызывать такого же заключенія къ внѣшней реальности, какое

могло бы, по мнѣнію Гартмана, имѣть мѣсто, если бы воспріятіе возникало по поводу периферическихъ измѣненій въ нервной системѣ? Физіологически это различіе весьма важно, но съ точки зрѣнія гносеологіи оно не имѣетъ никакого значенія. Разнородность сознанія и внѣшней реальности остается совершенно въ той же силѣ, предстоитъ ли сознанію эта внѣшняя реальность прямо какъ находящаяся внѣ моего тѣла, или черезъ посредство входящаго въ составъ этого тѣла моего мозга.

Если задача физіологическаго опроверженія, какъ его излагаетъ Гартманъ, состоитъ въ томъ, чтобы усилить скептическое отношеніе къ внѣшней реальности, то эта задача не только не достигается, а напротивъ, убѣжденіе во внѣшней реальности только получаетъ новую опору. Физика, говоря о воздѣйствіи вещей на органы ощущеній, не касается вопроса о томъ, какъ эти воздѣйствія перерабатываются душою. Физіологическое же опроверженіе въ изложеніи Гартмана прямо установляетъ „внѣшнее существованіе“, какъ нѣчто „разнородное сознанію“, слѣдовательно, заранѣе признаетъ то, что должно было опровергнуть. Тѣ нервные процессы, съ которыми имѣетъ дѣло воспріятіе, или реально существуютъ до воспріятія, и тогда физіологическое опроверженіе ничего не опровергаетъ; или эти процессы суть также лишь для сознанія, и тогда это опроверженіе уже выходитъ за предѣлы физіологіи, которая есть все же наука, основанная на признаніи реальности внѣшняго міра.

Дѣло еще болѣе запутывается тѣмъ, что вспомогательнымъ средствомъ физіологическаго опроверженія внезапно является у Гартмана понятіе „безсознательной душевной дѣятельности“. Это понятіе, конечно, берется не изъ физіологіи и не изъ физики;

нѣтъ на него намека и тогда, когда Гартманъ излагаетъ взгляды наивнаго реализма. Такимъ образомъ тутъ мы встрѣчаемся съ какимъ-то deus ex machina философскаго разсужденія, Гартманъ совершенно произвольно вводитъ это понятіе, какъ преждевременную и неоправданную предпосылку своей философіи, вводитъ, очевидно, совершенно голословно. Правда, уже на ступени наивнаго реализма познающее сознаніе различаетъ психическую реальность отъ вещественной (хотя объ этомъ различеніи Гартманъ не упоминаетъ); но свойства психической реальности остаются столь неопредѣленными, что пользоваться этимъ понятіемъ для опроверженія понятія внѣшней реальности, а тѣмъ паче говорить о какой-то безсознательной душевной дѣятельности, мы еще пока не имѣемъ никакого права. Притомъ это вспомогательное средство ровно ничему не помогаетъ. „Если бы, говоритъ Гартманъ (стр. 32), душа воспринимала какую-нибудь вещь въ себѣ (реальность), то послѣдняя могла бы быть лишь мозгомъ ея собственнаго тѣла, respect. его временнымъ состояніемъ молекулярнаго движенія. Но фактически душа ничего не знаетъ о своемъ мозгѣ и—если это возможно—еще менѣе о состояніяхъ его молекулярныхъ движеній; поэтому нельзя сказать, что она ихъ воспринимаетъ. Что она, съ другой стороны, безъ сомнѣнія, не воспринимаетъ тѣхъ вещей въ себѣ (реальностей), которыя мнитъ воспринимать, это достаточно доказано физіологическимъ разсмотрѣніемъ чувственнаго воспріятія. Но если душа не воспринимаетъ ни вещей (внѣшнихъ), ни состояній движеній своего мозга, то вообще нельзя уже сказать, чтобы она воспринимала что-либо вещественное, реально и внѣшне существующее, и остается лишь сказать, что она воспринимаетъ только содержаніе своего собственнаго сознанія. Это содержаніе сознанія состоитъ перво-

начально изъ ощущеній, которыми душа рефлекторно реагируетъ на состоянія движеній ея высшихъ мозговыхъ центровъ, но которыя не имѣютъ ни малѣйшаго сходства съ тѣми состояніями молекулярныхъ движеній, коими они производятся".

„Какъ безсознательны для нея свойства и существованіе раздраженій мозга, такъ же безсознательною для нея остается та ея собственная дѣятельность, посредствомъ которой она рефлекторно реагируетъ на эти раздраженія мозга; лишь результатъ этого безсознательнаго страдательнаго и дѣятельнаго состоянія души попадаетъ въ сознаніе, озаряется свѣтомъ сознанія или, правильнѣе, зажигаетъ этотъ свѣтъ: „ощущеніе".

Итакъ, за предѣлами сознанія есть мозгъ съ его раздраженіями и безсознательная душа, перерабатывающая эти раздраженія въ состоянія сознанія. Очевидно, что якобы опровергаемый реализмъ подносится намъ цѣлыми горстями, такъ какъ признается, что дѣйствія внѣшняго міра перерабатываются внѣ сознанія въ ощущенія. Если такое превращеніе раздраженія въ ощущеніе было ранѣе непонятно, то оно остается непонятнымъ и теперь. Дѣлаемая Гартманомъ прибавка, гласящая, что переработка раздраженій въ ощущенія совершается безсознательнымъ дѣйствіемъ самой души, будучи совершенно произвольной, ни въ чемъ не помогаетъ тутъ дѣлу. Если превращеніе внѣшней реальности въ состояніе души вообще непонятно, то оно, очевидно, не станетъ понятнѣе, когда мы скажемъ, что оно совершается безсознательно самою душою. Эта непонятность лишь маскируется такимъ объясненіемъ: вмѣсто того, чтобы на вопросъ, какъ совершается такое превращеніе, просто отвѣчать: „мы не знаемъ", мы отвѣчаемъ теперь: „оно совершается душою", т.-е. скрываемся за

ничего необъясняющія слова, такъ какъ ни о какой способности души превращать вещественное въ психическое мы не знаемъ. Словомъ, дуализмъ внѣшней и психической реальностей остается и послѣ такъ назыв. физіологическаго опроверженія въ прежней силѣ. Очевидно, что ничего не объясняетъ намъ и прибавка къ словамъ „дѣйствіемъ самой души“ слова „безсознательнымъ“, такъ какъ, если мы даже и допустимъ безсознательную душу, то ровно ни изъ чего не видно, почему она получитъ тѣмъ самымъ ту силу, которою не обладаетъ сознательная душа.

Подъ видомъ „физіологическаго опроверженія наивнаго реализма“ Гартманъ даетъ намъ вовсе не такое опроверженіе, а произвольно и догматически вставленный отрывокъ своей метафизики. Для этой метафизики единственная сила въ мірѣ есть руководимая представленіемъ воля, и потому переходъ мозгового раздраженія въ ощущеніе есть не превращеніе вещественнаго въ психическое, а сплошь процессъ психическій. Но очевидно, что преподносить эту метафизику, какъ слово физіологія, не только нѣтъ никакого основанія, но представляется совершенно неоправданнымъ съ той точки зрѣнія, на которой теперь стоитъ Гартманъ.

Весь трактатъ Гартмана служитъ вступленіемъ къ его метафизической гносеологіи и оправданіемъ ея, и потому прямо начинать съ нея значитъ поступать противно правиламъ логики. Въ данномъ случаѣ вопросъ таковъ: въ чемъ физіологія дополняетъ физическое опроверженіе наивнаго реализма?—физіологія, понимаемая, какъ часть естествознанія, а не какъ орудіе гартмановой метафизики. Правильный отвѣтъ на этотъ вопросъ получается такой: принципіально ни въ чемъ,—такъ какъ понятіе внѣшней реальности остается для физіологіи такимъ же, какъ для физики,

а вопроса о реальности души обѣ онѣ совсѣмъ не затрагиваютъ.

Мы видимъ такимъ образомъ, что въ результатѣ работы того здраваго смысла, который у Гартмана получилъ наименованіе „наивнаго реализма“, и поправокъ, внесенныхъ въ эту работу естествознаніемъ, получается такое положеніе: воспріятіе понимается, какъ дѣйствіе на насъ нѣкоторой внѣшней сопротивляющейся реальности; причемъ подъ словомъ „мы“ разумѣется, но не опредѣляется точными и общепризнаваемыми признаками, та внутренняя, психическая реальность, которая сознаетъ; этотъ реализмъ, поскольку онъ принимается за истину естествознаніемъ (включая въ составъ послѣдняго и опытную психологію), можетъ быть названъ естественно-научнымъ реализмомъ (Гартманъ этого термина не употребляетъ) и въ такомъ видѣ предстоитъ предъ лицомъ философской критики.

Задача этой философской критики состоитъ въ томъ, чтобы критически провѣрить положенія естественно-научнаго реализма (по Гартману—чтобы окончательно опровергнуть наивный реализмъ). Эта критическая провѣрка еще не произведена, и потому говорить о ней, какъ о произведенной, преждевременно. Приступать къ опроверженію наивнаго реализма, исходя изъ принятаго уже заранѣе философскаго ученія о веществѣ и о душѣ, было бы, очевидно, дѣйствіемъ совершенно неоправданнымъ. Посмотримъ же теперь, какова при этомъ условіи окажется сила того „философскаго опроверженія наивнаго реализма“, которое у Гартмана слѣдуетъ за опроверженіями физическимъ и физіологическимъ.

Результаты этого философскаго опроверженія

Гартманъ излагаетъ такъ (стр. 40): „1) Воспринимается исключительно содержаніе собственнаго сознанія, т.-е. измѣненіе собственнаго душевнаго состоянія. 2) Существуютъ ли вещи въ себѣ (реальности),—рѣшеніе этого вопроса лежитъ за предѣлами возможности опыта. 3) Примѣнимы или непримѣнимы формы нашего воззрѣнія и мышленія къ вещамъ въ себѣ (реальностямъ), если таковыя существуютъ,—рѣшеніе этого вопроса лежитъ за предѣлами возможности опыта. 4) Міръ для меня есть міръ моихъ субъективныхъ явленій, который строится изъ моихъ ощущеній и моихъ безсознательныхъ и сознательныхъ интеллектуальныхъ функцій. 5) Существуютъ или нѣтъ другіе міры, кромѣ міра моихъ субъективныхъ явленій,—рѣшеніе этого вопроса лежитъ за предѣлами возможности опыта".

Прежде всего является вопросъ, на чемъ основаны п.п. 1-й и 4-й „философскаго опроверженія". Какъ было объяснено выше, они не основываются ни на мнѣніи наивнаго реализма, ни на физикѣ, ни на физіологіи, которыя всѣ признаютъ внѣсознательную внѣшнюю реальность. Поэтому отрицаніе этой реальности—или хотя бы сомнѣніе въ ней—должно исходить изъ самой философіи.

Но разныя философскія ученія также различно рѣшаютъ этотъ вопросъ; стало-быть, ссылаться тутъ на какую-то философію вообще нѣтъ основанія. Признаніе внѣшней реальности (матеріи) за состояніе сознанія ведетъ начало отъ Бёркли, съ которымъ затѣмъ согласились въ этомъ Юмъ и Кантъ. Слѣдовательно, п.п. 1-й и 4-й „философскаго опроверженія наивнаго реализма" не удовлетворяютъ поставленному выше условію этого опроверженія, такъ какъ они исходятъ отъ нѣкотораго принятаго заранѣе философскаго ученія. Прежде, чѣмъ пользоваться этимъ уче-

ніемъ, необходимо, значитъ, критически его провѣрить.

Основаніе, въ силу котораго Бёркли отрицаетъ внѣшнюю реальность, состоитъ въ томъ, что эта реальность воспринимается нами въ „идеѣ“, т.-е. въ состояніи нашего сознанія. Но это соображеніе еще недоказательно. Что всякое наше воспріятіе, въ томъ числѣ и воспріятіе внѣшней реальности, есть состояніе сознанія, этого не оспариваетъ и самый крайній реализмъ. Вопросъ именно въ томъ и состоитъ, имѣетъ ли идея внѣшней реальности своимъ предметомъ эту реальность, т.-е. въ правѣ ли мы мыслить подъ этою идеею нѣчто внѣсознательное. Рѣшать этотъ вопросъ отрицательно только потому, что идея есть идея, т.-е. состояніе сознанія, значитъ заранѣе утверждать то, что требуется доказать, т.-е., что сознаніе не можетъ имѣть своимъ предметомъ внѣшней реальности. Это—не доказательство, а явное petitio principii. И самъ Бёркли, несомнѣнно, чувствуетъ слабость этого доказательства, такъ какъ, не довольствуясь ссылкою на то, что матерія дана намъ въ идеѣ, онъ приводитъ рядъ аргументовъ противъ реальности матеріи. Указавъ на то, что всѣ предметы знанія суть идеи (Трактатъ о нач. челов. знанія, § 1), онъ въ слѣдующемъ же § съ явнымъ противорѣчіемъ сказанному утверждаетъ, что, кромѣ того, намъ извѣстно нѣчто познающее идеи, что мы называемъ умомъ, духомъ, душою или мною самимъ, и затѣмъ прибавляетъ (§ 3), что всѣ идеи существуютъ лишь въ воспринимающемъ ихъ духѣ. Но если у насъ для духа есть особый органъ познанія, который не есть идея и черезъ который мы познаемъ нѣчто реальное, то почему же не можетъ быть такого же органа познанія и для внѣшней реальности? Такимъ образомъ первое доказательство Бёркли явно неубѣдительно. За симъ второе доказательство сводится къ тому, что

предположеніе внѣшней реальности основывается на отвергнутомъ Бёркли ранѣе ученіи объ отвлеченныхъ идеяхъ. У насъ, по мнѣнію Бёркли, нѣтъ способности образовать отвлеченныя идеи, т.-е. раздѣлять то, что неизмѣнно дано вмѣстѣ въ ощущеніяхъ, напримѣръ, мыслить цвѣтъ, который не былъ бы ни краснымъ, ни сѣрымъ и т. п., или треугольникъ, который не былъ бы ни прямоугольнымъ, ни косоугольнымъ, но цвѣтъ или треугольникъ вообще. Между тѣмъ, отдѣленіе существованія предметовъ отъ ихъ воспринимаемости, слѣдовательно, и мысль о матеріи, какъ о чемъ-то внѣ воспріятія, есть актъ отвлеченія (§ 5). Но не говоря уже о томъ, что мнѣніе Бёркли о невозможности отвлеченныхъ идей далеко не общепризнано въ философіи, не трудно убѣдиться, что какъ признаніе, такъ и отрицаніе отвлеченныхъ идей не только не доказываетъ того, что предметомъ сознанія не можетъ быть нѣчто внѣсознательное, а доказываетъ какъ разъ обратное. Ибо, если у насъ нѣтъ способности отвлеченія, т.-е., если мы должны мыслить воспринимаемое во всей цѣлости его состава, то поскольку съ воспріятіемъ матеріи неразрывно связано и воспріятіе ея внѣшности или отдѣльности отъ насъ, отвлеченіе отъ этого признака также для насъ невозможно. Если же способность отвлеченія у насъ есть, то мы должны признать, что „отвлеченная идея“ есть также состояніе сознанія; слѣдовательно, если бы, въ случаѣ существованія отвлеченныхъ идей, мы имѣли право допускать внѣшнюю реальность. то выходило бы, что для насъ было бы мыслимо сознаваніе внѣсознательнаго, а слѣдовательно, что отрицаніе этой реальности, на томъ только основаніи, что она есть идея нашего духа, по меньшей мѣрѣ недостовѣрно. Потому признаніе этой реальности, какую бы гипотезу относительно отвлеченныхъ

идей мы ни приняли бы, не содержитъ въ себѣ той нелѣпости, въ которой его обвиняетъ Беркли (см. между прочимъ, § 6).

Дальнѣйшія возраженія Бёркли противъ реализма имѣютъ еще менѣе силы, чѣмъ только-что разсмотрѣнныя нами. Внѣшнія вещи понимаются, какъ нѣчто, хотя существующее внѣ духа, но, тѣмъ не менѣе, сходное съ его идеями. Но, заявляетъ Бёркли, идея можетъ быть сходна лишь съ идеею; поэтому воспринимаемыя вещи не могутъ быть сходны съ тѣмъ, что не воспринимается, напр., цвѣтъ съ чѣмъ-либо невидимымъ, твердость или мягкость съ чѣмъ-либо неосязаемымъ (§ 8). Но на это можно возразить, что между свойствами воспринимаемыхъ вещей есть, дѣйствительно, такія, которыхъ нельзя представить себѣ внѣ воспріятія, но есть и такія, которыя могутъ быть такимъ образомъ представляемы. Цвѣта нельзя представить себѣ иначе, какъ подъ условіемъ зрѣнія, а запаха,— какъ подъ условіемъ обонянія. Но почему нельзя представить себѣ, чтобы нѣчто сопротивляющееся намъ при прикосновеніи не могло сопротивляться независимо отъ нашего прикосновенія другой также сопротивляющейся вещи, или чтобы эти вещи не могли быть одна внѣ другой или одна послѣ другой такъ же независимо отъ нашего воспріятія,— это совершенно непонятно. По крайней мѣрѣ, въ обычной жизни всѣ постоянно себѣ представляютъ такія вещи. Правда, берклеянецъ можетъ отвѣтить на это: представлять—значитъ содержать идею,—но тогда мы опять возвращаемся къ тому аргументу, который уже былъ признанъ за petitio principii.

Сказанное о различныхъ родахъ воспринимаемаго, одномъ, имѣющемъ, несомнѣнно, исключительно субъективный характеръ, и другомъ, относительно котораго эта исключительная субъективность не очевидна, при-

водитъ насъ къ различію вторичныхъ и первичныхъ качествъ. Бёркли старается доказать, что тѣ соображенія, по коимъ вторичныя качества признаются лишь за идеи, одинаково примѣнимы и къ первичнымъ качествамъ. Основаніемъ этого доказательства служитъ для него опять-таки отрицаніе отвлеченныхъ идей (§ 11). Протяженіе и движеніе не могутъ де быть представлены безъ цвѣта или другого ощущаемаго качества. Но что они могутъ быть представлены безъ цвѣта, доказываетъ примѣръ слѣпыхъ, а необходимости представлять протяженное и движущееся тѣло непремѣнно пахнущимъ, звучащимъ или вызывающимъ ощущеніе вкуса, кажется, никто еще не доказывалъ. Такимъ образомъ, этотъ аргументъ Бёркли падаетъ, а съ нимъ вмѣстѣ падаетъ и аргументъ противъ вещественной реальности, основанной на томъ, что безъ протяженія не можетъ быть мыслима вещественность (§ 11).

Протяженіе и движеніе не могутъ быть, по мнѣнію Бёркли, мыслимы внѣ воспріятія еще и потому, что имъ свойственна мѣра — большое и малое, быстрое и медленное,— а эта мѣра совершенно относительна и мѣняется вмѣстѣ съ условіями воспріятія (§ 11). И опять является на сцену аргументъ отъ невозможности отвлеченныхъ идей: „Слѣдовательно, протяженіе, существующее внѣ духа, ни велико, ни мало, движеніе ни быстро, ни медленно, т.-е. они суть совершенное ничто“ (ib.). Но не усматривается, почему, кромѣ сознаваемой нами относительной мѣры, не можетъ быть внѣ сознанія и мѣры безъотносительной? Почему одна реальность не можетъ быть далѣе отъ другой, чѣмъ отъ третьей, или не можетъ перейти изъ одного мѣста въ другое быстрѣе, чѣмъ то сдѣлаетъ другая реальность? Какими *способами* сознаніе измѣряетъ эти различія протяженныхъ величинъ, и какими *числами* оно ихъ выражаетъ, это другой вопросъ. Но выводить

отсюда, что внѣсознательноое не можетъ быть болѣе или менѣе другого внѣсознательнаго,—это чистый, ни на чемъ неоснованный догматизмъ.

Не меньшее, если не большее, заблужденіе представляетъ, по мнѣнію Бёркли, совершенно отвлеченное пониманіе матеріи, какъ субстанціи, относительно которой протяженіе есть модусъ или аттрибутъ. Беркли не считаетъ даже нужнымъ трудиться разсуждать по поводу этой субстанціи, такъ какъ предположеніе существованія чего-либо внѣ духа уже опровергнуто, по его мнѣнію, предыдущими разсужденіями.

За симъ, если бы даже существованіе матеріи всего духа и было возможно, то мы, по мнѣнію Бёркли, не могли бы имѣть знанія о ней.

Это знаніе, конечно, не можетъ быть пріобрѣтено чрезъ воспріятіе, такъ какъ доказано, что воспріятіе знакомитъ насъ лишь съ идеями. Нельзя этого знанія пріобрѣсти и черезъ мышленіе, такъ какъ сами защитники матеріи не пытаются утверждать, будто существуетъ необходимая связь между нею и нашими идеями (§ 18). Бёркли не развиваетъ этого своего положенія далѣе, разсчитывая, безъ сомнѣнія, на довѣріе читателя. Но если предположить, что читатель знакомъ съ другими философскими ученіями, то такой читатель легко обнаружитъ ошибочность высказаннаго Бёркли мнѣнія. Дѣйствительно, картезіанцы отрицали причинную связь и признавали лишь параллелизмъ между духомъ и матеріею. Но уже тотъ мыслитель, который долженъ считаться непосредственнымъ предшественникомъ Бёркли, именно, Локкъ, признаетъ причинную связь между матеріею и нашими идеями, а стало быть, и возможность познанія матеріи.

Нѣтъ надобности слѣдить за дальнѣйшими разсужденіями Бёркли, такъ какъ они представляютъ собою лишь развитіе приведенныхъ выше его положеній и

направлены къ доказательству уже не ложности, а безполезности признанія бытія матеріи внѣ духа. Приведенныхъ ссылокъ, кажется, достаточно для удостовѣренія въ томъ, насколько возраженія Бёркли противъ реализма шатки и неубѣдительны. Можно удивляться только тому, что такіе мыслители, какъ Юмъ и Кантъ, продолжали повторять вслѣдъ за Бёркли, что внѣсознательной реальности мы не можемъ постигнуть ни воспріятіемъ, ни мыслью. Это тѣмъ болѣе удивительно, что Бёркли сохраняетъ, по крайней мѣрѣ, убѣжденіе въ дѣйствительномъ бытіи того субъекта, который воспринимаетъ идеи, между тѣмъ какъ Юмъ старается уничтожить это убѣжденіе, вслѣдствіе чего получается такая странность, что воспринимаемое существуетъ для меня, а я вовсе не существую.

Кантъ, съ своей стороны, отвергаетъ главное основаніе ученія Беркли—отрицаніе отвлеченныхъ идей, слѣдовательно, допускаетъ мыслимость отвлеченной идеи матеріи, и, тѣмъ не менѣе, отрицательную часть ученія Бёркли сохраняетъ въ силѣ. Эта сила исторически обоснованой привычки такъ велика, что и Гартманъ, предпринимая защиту реализма, тѣмъ не менѣе, рѣшается утверждать, какъ общепризнанное положеніе философіи, что „воспринимается исключительно содержаніе собственнаго сознанія", хотя это положеніе есть совсѣмъ не общепризнанное убѣжденіе философіи, а лишь принятое безъ достаточной критики мнѣніе Бёркли.

Самое выраженіе „воспринимается исключительно содержаніе собственнаго сознанія" содержитъ въ себѣ много неяснаго и неопредѣленнаго. Разсматривая это выраженіе ближе, находимъ, во-первыхъ, что въ немъ различается собственное сознаніе отъ его содержанія и затѣмъ отъ акта воспріятія содержанія собственнаго сознанія; а затѣмъ всѣ эти

три различныхъ термина и порознь, и вмѣстѣ окрещиваются общимъ наименованіемъ „сознанія“, такъ что и „собственное сознаніе“ есть сознаніе, и „содержаніе его“ есть сознаніе, и „воспріятіе“ есть сознаніе, и все вмѣстѣ „воспріятіе содержанія собственнаго сознанія“ есть сознаніе. Соединивъ съ терминомъ „сознаніе“ столько разныхъ значеній, намъ объявляютъ затѣмъ, какъ аксіому, что мы не можемъ выйти за предѣлы сознанія. Приводя эти термины къ точному ихъ значенію, мы находимъ, что „собственное сознаніе“ есть та индивидуальная сфера или среда, въ которой нѣчто бываетъ намъ дано, что „содержаніе сознанія“ есть то, что дано въ этой сферѣ или средѣ, а „воспріятіе“ есть дѣйствіе усвоенія этого даннаго. Слѣдовательно, сказать „воспринимается исключительно содержаніе собственнаго сознанія“ значитъ сказать, что усвоеніе даннаго сознанію совершается исключительно въ той индивидуальной сферѣ или средѣ, въ которой это данное намъ дано“. Такимъ образомъ, въ какомъ видѣ существуетъ данное сознаніе, покуда оно не усвоено воспріятіемъ или послѣ прекращенія воспріятія, остается совершенно неизвѣстнымъ, и какое-либо заключеніе къ возможности или невозможности чего-либо внѣсознательнаго является необоснованнымъ.

Истинный смыслъ выраженія „воспринимается исключительно содержаніе сознанія“ затемняется еще у Гартмана прибавкою „т.-е. измѣненіе собственнаго душевнаго состоянія“, ибо эта прибавка указываетъ на душу, какъ на то, что претерпѣваетъ измѣненіе въ теченіе воспріятій; а въ п. 4-мъ прямо заявляется, что функціи, т.-е. процессы души могутъ быть и безсознательными. Но является вопросъ, почему понятіе безсознательнаго болѣе законно въ примѣненіи къ

субъективной жизни, чѣмъ въ примѣненіи къ внѣшнему міру. Если міръ для меня, какъ утверждаетъ Гартманъ, есть міръ моихъ субъективныхъ явленій, то къ разряду этихъ явленій относится и душа, и, стало-быть, о бытіи ея внѣ сознанія не можетъ быть и рѣчи. Въ вышеприведенныхъ п. п. 2-мъ, 3-мъ и 4-мъ „философскаго опроверженія наивнаго реализма" Гартманъ совершенно справедливо указываетъ на то, что рѣшеніе вопросовъ о существованіи реальностей, о примѣнимости къ нимъ формъ нашего воззрѣнія и мышленія и о томъ, существуютъ ли другіе міры, кромѣ міра моихъ субъективныхъ явленій, лежитъ за предѣлами возможности опыта. Но это заключеніе не вытекаетъ изъ принимаемыхъ Гартманомъ посылокъ; ибо если достовѣрно, что міръ для меня есть міръ моихъ субъективныхъ явленій, то поскольку этотъ міръ для меня есть единственная основа моихъ умозаключеній, какое-либо умозаключеніе къ міру не для меня, т.-е. къ реальности, становится невозможнымъ; т.-е. реализмъ оказывается ученіемъ не только гипотетическимъ, но нелѣпымъ.

Если приводимое Гартманомъ „философское опроверженіе наивнаго реализма", дѣйствительно, имѣетъ силу, то о реализмѣ даже въ смыслѣ гипотезы не можетъ быть рѣчи. Къ счастью для реализма, мы видѣли, что оно не имѣетъ силы, что философіи вообще нѣтъ основанія подписываться подъ частнымъ антиреалистическимъ ученіемъ Бёркли, хотя послѣднее и подкрѣпляется авторитетомъ Юма и Канта. И самъ Гартманъ дальнѣйшимъ изложеніемъ разбираемаго нынѣ трактата доказываетъ, что практически онъ раздѣляетъ это мнѣніе. За изложеніемъ „философскаго опроверженія наивнаго реализма" слѣдуетъ у него изложеніе и разборъ „трансцендентальнаго идеализма", уже не какъ общефилософскаго убѣжденія, а какъ

убѣжденія нѣкоторыхъ философскихъ школъ, конечно, вовсе не уполномоченныхъ говорить отъ лица философіи вообще.

„Трансцендентальнымъ идеализмомъ“ Гартманъ называетъ ученіе, отрицающее „приложимость формъ воззрѣнія и мышленія къ находящемуся за предѣлами сознанія міру“ (стр. 40). Радикальный или послѣдовательный трансцендентальный идеализмъ отрицаетъ даже бытіе чего-либо внѣсознательнаго, ибо само это бытіе есть не что иное, какъ наша мысль, т.-е. состояніе сознанія; умѣренный же или непослѣдовательный трансцендентальный идеализмъ признаетъ это бытіе, отрицая лишь примѣнимость къ нему всѣхъ прочихъ категорій воззрѣнія и мысли, т.-е. полагаетъ, что, хотя реальность несомнѣнно есть, но она совершенно непознаваема.

Доказательство трансцендентальнаго идеализма Гартманъ формулируетъ такъ (стр. 45): „Если я пытаюсь мыслить что-либо, лежащее внѣ области моего сознанія, т.-е. не принадлежащее содержанію моего сознанія, то эта попытка оказывается неудачною дотолѣ, доколѣ сохраняется условіе, поставленное этому мыслимому,—лежать внѣ области моего сознанія; въ тотъ же моментъ, когда, повидимому, эта попытка удается, мыслимое уже стало содержаніемъ моего сознанія, т.-е. вошло въ область моего сознанія и тѣмъ самымъ перестало быть лежащимъ внѣ области моего сознанія. Покуда я не мыслю, я не мыслю и вещи въ себѣ (реальности); а коль скоро я мыслю нѣчто, я мыслю мою мысль, слѣдовательно, опять-таки не вещь въ себѣ (реальность). Не мыслю я или мыслю, то, чего я такимъ путемъ достигаю, никогда не можетъ быть чѣмъ-то трансцендентнымъ для сознанія. Если же я мыслю нѣчто и при этомъ воображаю, что я мыслю нѣчто трансцендентное для сознанія, то я противорѣчу са-

мому себѣ, такъ какъ тѣмъ, что я мыслю нѣчто, я доказываю, что оно имманентно сознанію".

Смыслъ этихъ положеній трансцендентальнаго идеализма состоитъ, очевидно, въ томъ, что ученіе реализма не только ложно, но невозможно даже въ смыслѣ гипотезы, какъ заключающее въ себѣ противорѣчіе, ибо реальность, будучи мыслью, не можетъ быть тѣмъ, чѣмъ объявляетъ ее реализмъ, т.-е. не мыслью. Именно противъ этого положенія и направляетъ свое возраженіе Гартманъ, доказывая не истину реализма, а лишь то, что онъ есть столь же мыслимая гипотеза, какъ и трансцендентальный идеализмъ. Но такъ какъ посылки возраженія Гартмана ложны, то и его возраженіе лишено убѣдительности. Сущность этого возраженія такова. Очень часто предметъ воспріятія служитъ лишь знакомъ для другого предмета; такъ бываетъ, напримѣръ, когда я показываю на что-нибудь пальцемъ. „Подобно тому воспринимаемый мною объектъ—столъ, на которомъ я пишу, или предметъ моего представленія — хорошо извѣстный мнѣ столъ, стоящій въ другой комнатѣ, хотя они суть лишь части содержанія моего сознанія, могутъ, однако, указывать на вещи въ себѣ (реальности) внѣ моего сознанія, не противорѣча сами себѣ (стр. 48)".

Правда, трансцендентальный идеализмъ можетъ возразить, что во всѣхъ подобныхъ случаяхъ соозначаемый предметъ есть содержаніе моего сознанія или можетъ быть такимъ содержаніемъ; реальность же неоднородна этому содержанію, и потому послѣднее не можетъ быть замѣщающимъ ее знакомъ (стр. 49). Но, по мнѣнію Гартмана, это возраженіе основано на совершенно произвольномъ предположеніи, будто между замѣщающимъ знакомъ и тѣмъ, что̀ онъ замѣщаетъ, должна непремѣнно существовать однородность. Конечно, если реальность, буде она существуетъ,

совершенно разнородна содержанію сознанія, то первая можетъ быть и опредѣлена лишь совершенно отрицательными признаками. Но вѣдь категорія внѣсознательнаго существованія и имѣетъ такое часто отрицательное значеніе, указывая на нѣчто внѣ сознанія (das Ex - sistirende въ отличіе отъ das In - sistirende — стр. 51). „Поэтому во всякомъ смыслѣ неправильно, будто полная разнородность вещи въ себѣ (реальности) должна имѣть послѣдствіемъ и немыслимость ея при опосредованіи ея помощью нѣкотораго представителя въ сознаніи (стр. 51)".

Гартманъ соглашается, впрочемъ, что полная разнородность между реальностью и мыслью уничтожаетъ всякую цѣнность гипотезы существованія реальности, лишая послѣднюю всякихъ опредѣленій, въ томъ числѣ и опредѣленія причинности, и дѣлая гипотезу реализма праздною игрою ума. Но утверждая такую разнородность, трансцендентальный идеализмъ превышаетъ свои законныя границы: „Такъ какъ изъ непосредственнаго опыта мы ничего не можемъ знать объ однородности вещи въ себѣ (реальности) и содержанія сознанія, то мы обязаны, прежде всего, сомнѣваться въ этой однородности и допускать возможность полной разнородности; но мы не имѣемъ права отъ сомнѣнія въ однородности переходить къ отрицательному догмату разнородности, такъ какъ тѣмъ самымъ мы приписали бы себѣ непосредственное знаніе вещи въ себѣ (реальности), которое мы только-что должны были отрицать. Ближайшимъ образомъ мы совсѣмъ не знаемъ, существуетъ или не существуетъ вещь въ себѣ (реальность), и въ случаѣ, если она существуетъ, мы также не знаемъ, имѣетъ ли и какія именно общія съ содержаніемъ нашего сознанія свойства. Какъ первое незнаніе не можетъ препятствовать намъ сдѣлать попытку—съ допущеніемъ возможности заблу-

жденія — установить для возможной вещи въ себѣ (реальности) нѣкотораго замѣстителя въ сознаніи, такъ и второе незнаніе не можетъ препятствовать намъ сдѣлать попытку—съ допущеніемъ возможности заблужденія—примѣнить формы содержанія нашего сознанія къ вещи въ себѣ (реальности), дабы испытать, что́ при этомъ воспослѣдуетъ для теоретической оріентировки въ мірѣ и для практическаго къ нему отношенія (стр. 52)".

Не трудно, казалось бы, обнаружить слабый пунктъ этой полемики Гартмана противъ трансцендентальнаго идеализма. Будучи правъ по существу въ признаніи того, что идеализмъ и реализмъ суть предварительно равно мыслимыя гипотезы, Гартманъ предыдущими своими разсужденіями самъ уничтожаетъ для себя, однако, возможность реалистической гипотезы. Изъ изложеннаго выше видно, что онъ согласенъ съ тѣмъ, что въ результатѣ опроверженія наивнаго реализма для меня не оказывается другого міра, кромѣ міра моихъ субъективныхъ состояній. Если же это такъ, то всякая сознаваемая мною реальность есть мое субъективное состояніе, т.-е. реальность въ себѣ, внѣ сознанія, мнѣ недоступна. Если справедливо это положеніе, то трансцендентальный идеализмъ правъ, отрицая возможность мыслить нѣчто, лежащее внѣ сознанія, и находя самое предположеніе этого нѣчто противорѣчивымъ. Гартманъ тщетно пытается опровергнуть этотъ выводъ трансцендентальнаго идеализма указаніемъ на то, что состояніе сознанія можетъ быть лишь знакомъ, замѣщающимъ собою нѣчто внѣсознательное; ибо поскольку это нѣчто мыслится нами, оно есть состояніе сознанія. Знакъ, замѣщающій вещь, можетъ быть, конечно, неоднороденъ съ нею, но поскольку и знакъ, и вещь мыслятся, т.-е. сознаются, они,—такъ согласился ранѣе самъ Гартманъ — оба находятся въ сознаніи, а не внѣ его.

Для того, чтобы опровергнуть то положеніе трансцендентальнаго идеализма, будто мысль о внѣсознательномъ существованіи противорѣчива, нужно, слѣдовательно, заранѣе признать, что въ самомъ сознаваемомъ нами есть еще неопровергнутое убѣжденіе въ бытіи того, что Гартманъ называетъ вещью въ себѣ, и чему я предпочитаю давать названіе реальности. Что реальность дѣйствительно, мыслится нами, этого ни трансцендентальный идеализмъ, ни Гартманъ не отрицаютъ; но признавая, что для нея въ сознаваемомъ нами, въ мірѣ для насъ, нѣтъ никакого предмета, они тѣмъ самымъ признаютъ, что эта мысль основана на какомъ-то заблужденіи, такъ какъ, кромѣ міра для насъ, намъ неоткуда взять какую бы то ни было мысль. Поэтому Гартманъ оказывается безсильнымъ противъ трансцендентальнаго идеализма, ибо, если заранѣе признана ложною мысль о реальности, то, конечно, невозможно предполагать правильность этой мысли, т.-е. строить реалистическую гипотезу.

Изъ предыдущаго изложенія выяснилось, что такая неопровергнутая мысль о реальности, дѣйствительно, есть; выяснилось, что убѣжденіе, такъ называемаго, наивнаго реализма въ существованіи внѣсознанія сопротивляющейся среды и въ возможности черезъ ея посредство заключать къ чужой одушевленности, т.-е. къ внутренней или психической реальности, не опровергнуто ни физикою, ни физіологіею, ни философіею—вообще, ни тѣми философскими школами, которыя пытались его опровергнуть. Оно до сихъ поръ стоитъ твердо, и единственно на него опирается гипотеза реализма. Неопровергнутое не есть еще, конечно, непремѣнно истинное; поэтому возможно, что убѣжденіе реализма ошибочно, что голосъ здраваго смысла обманываетъ насъ. Но,

во всякомъ случаѣ, это убѣжденіе столь же мыслимо, какъ и убѣжденіе идеализма. Это—двѣ возможныя гипотезы, и рѣшеніе между ними должно опредѣляться тѣмъ, какая изъ нихъ лучше объясняетъ міръ.

Заблужденіе трансцендентальнаго идеализма, побуждающее его отрицать мыслимость чего-либо внѣсознательнаго, состоитъ въ смѣшеніи мысли и предмета мысли, состоянія сознанія и того, что въ этомъ состояніи сознается. Несомнѣнно, что, когда мы сознаемъ нѣчто, то это нѣчто есть сознаваемое нами; но нисколько не несомнѣнно, что оно есть въ силу того непремѣнно сознательное. Вполнѣ возможно, что мы можемъ сознавать нѣчто, чему, какъ таковому, не принадлежитъ свойство сознательности, что само по себѣ есть внѣсознательное или безсознательное. Для признанія такой возможности нѣтъ надобности, по примѣру Гартмана, прибѣгать къ чему-то такому, что, не будучи само въ нашемъ сознаніи, замѣщается для насъ сознательнымъ значкомъ, но достаточно точнаго различенія терминовъ, относящихся къ такимъ понятіямъ, какъ „мысль“ или „сознаніе“.

Если Гартманъ, будучи реалистомъ, т.-е. признавая бытіе внѣсознательнаго, тѣмъ не менѣе, столь упорно стоитъ на точкѣ зрѣнія отрицанія внѣшней, вещественной реальности, то основаніемъ тому служитъ его метафизика, которую онъ не обосновываетъ на гносеологіи, а, напротивъ, кладетъ въ основу послѣдней. Въ духѣ этой метафизики ему непремѣнно нужно увѣрить читателя, что сущее въ себѣ имѣетъ духовную природу, есть руководимая представленіемъ воля; именно тутъ-то и источникъ его усилій доказать, что воспринимаемая нами внѣшняя реальность не есть подлинная реальность. Онъ отвер-

гаетъ понятіе такой реальности, дабы тѣмъ самымъ расчистить путь для своей спиритуалистической метафизики. Но мы видѣли, что расчищеніе этого пути ему не удается, и что внѣшняя реальность остается при прежней своей незыблемости и отчужденности отъ реальности внутренней или психической.

Исходя изъ невѣрной посылки въ своемъ опроверженіи мнѣнія трансцендентальнаго идеализма о немыслимости реальности вообще, Гартманъ не можетъ, какъ слѣдуетъ, сладить и съ тѣмъ положеніемъ трансцендентальнаго идеализма, что, буде существованіе реальности и мыслимо, на нее все же нельзя переносить никакихъ формъ нашего сознанія. По мнѣнію Гартмана, возможность или невозможность такого перенесенія намъ предварительно совершенно неизвѣстна, такъ что по этому вопросу мыслима какъ та, такъ и иная гипотеза. Но если справедливо, что мы имѣемъ положительное понятіе о реальности, то съ нимъ, несомнѣнно, связаны и нѣкоторыя другія сознаваемыя нами опредѣленія—причинности, сосуществованія, послѣдовательности. Если же реальность немыслима, то немыслимы и какія-либо прочія ея опредѣленія; и, слѣдовательно, поскольку Гартманъ не доказалъ ея мыслимости, имъ не доказана и возможность мысленно предполагать въ ней эти прочія опредѣленія. Словомъ, трансцендентальный идеализмъ остался неопровергнутымъ имъ во всемъ своемъ объемѣ.

Признавъ, хотя исходя изъ ложныхъ посылокъ, неосновательность возраженій трансцендентальнаго идеализма противъ мыслимости реальности, Гартманъ, конечно, не встрѣчаетъ большого затрудненія доказать, что реалистическая гипотеза лучше объясняетъ явленія міра, чѣмъ гипотеза идеалистическая,—что первая находится въ большемъ согласіи со всеобщимъ убѣ-

жденіемъ человѣчества, съ міровоззрѣніемъ естествознанія, нравственности и религіи. Но именно потому что „трансцендентальный реализмъ“ Гартмана исходитъ изъ невѣрныхъ посылокъ, положительный выводъ изъ него оказывается неоправданнымъ. Этотъ положительный выводъ, по мнѣнію Гартмана, состоитъ въ томъ, что внѣшняя реальность есть воля. „Трансцендентная причинность трансцендентно-реальной вещи въ себѣ есть постулатъ того чувства принужденія, которое возбуждается въ воспринимающемъ нежелаемымъ имъ и, однако, неустранимо навязываемымъ ему воспріятіемъ такъ, что ему кажется, будто онъ испытываетъ непосредственно то принужденіе его воли чужою волею или силою, которое онъ лишь логически подстановляетъ (стр. 126)“. Смыслъ этой довольно тяжеловѣсной формы состоитъ въ томъ, что, испытывая въ актѣ воспріятія нѣчто чуждое ему, навязываемое ему извнѣ, воспринимающій понимаетъ это чуждое ему какъ дѣйствіе чужой воли. Что въ актѣ воспріятія воспринимающій воспринимаетъ нѣчто чуждое, сопротивляющееся ему, внушающее ему убѣжденіе о внѣшней, независимой отъ него силѣ, это справедливо. Но чтобы эта сила отождествлялась и должна была логически отождествляться съ какою-то чужою волею,—это ни изъ чего не явствуетъ. Понятіе чужой воли, поскольку воля есть дѣйствіе души, предполагаетъ уже образованіе понятія чужой души, которое, какъ мы видѣли, въ свою очередь, предполагаетъ предварительное образованіе понятія внѣшней, вещественной реальности. Слѣдовательно, понятіе послѣдней, будучи условіемъ умозаключенія къ чужой душѣ, стало-быть, и къ чужой волѣ, никакъ не можетъ быть сведено на понятіе воли. Спиритуалистическая метафизика Гартмана не вытекаетъ, слѣдовательно, изъ реалистической гипотезы, но является извнѣ навязанною ей прибавкою. И самъ

Гартманъ въ заключеніе своего трактата признаетъ,что его „трансцендентальный реализмъ“ есть не источникъ, а „слѣдствіе конкретно-монистической философіи, и что единая сущность въ своемъ обнаруженіи, хотя и раздѣляется на существованіе и сознаніе, внѣшнее и внутреннее, реальное и идеальное явленіе, но въ обѣихъ сферахъ осуществляетъ одни и тѣ же аттрибуты (волю и идею) (стр. 127)“.

Главная задача настоящей статьи состоитъ въ разсмотрѣніи гносеологическихъ основаній, приведшихъ Гартмана къ той теоріи познанія, которую онъ назвалъ „трансцендентальнымъ реализмомъ [1])“. Какъ объяснено выше, основанія эти шатки, хотя, конечно, нельзя отрицать той заслуги Гартмана, что онъ выступилъ на борьбу съ широко-распространеннымъ предразсудкомъ субъективизма, отрицающимъ возможность выхода познающаго сознанія за предѣлы его собственныхъ грезъ. Но необоснованность спиритуалистической метафизики Гартмана не устраняетъ еще ея правомѣрности, какъ гипотезы, такъ какъ возможно, что, будучи въ основахъ своихъ произвольна, она удачно разрѣшаетъ задачу мірообъясненія и такимъ образомъ оказывается оправданною по своимъ результатамъ. Такая точка зрѣнія тѣмъ болѣе допустима, что ученіе Гартмана направлено къ принципіальному примиренію двухъ наиболѣе вліятельныхъ ученій XIX столѣтія—панлогизма Гегеля и волюнтаризма Шопенгауэра, къ установленію на міръ такого взгляда, который объяснялъ бы сочетаніе въ мірѣ ра-

---

[1]) Кромѣ разсмотрѣннаго сочиненія, Гартманъ касается гносеологическихъ вопросовъ и въ другихъ сочиненіяхъ и статьяхъ. Главные изъ относящихся сюда трудовъ его суть: Philosophie des Unbewussten (1-е изд. 1869); Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus (1775); Kategorienlehre (1896).

зумнаго и неразумнаго началъ. Поэтому я считаю неизлишнимъ, не вдаваясь въ подробное разсмотрѣніе метафизики Гартмана, отвѣтить на вопросъ: удалось ли Гартману предположенное принципіальное примиреніе гегеліанизма и шопенгауэризма?

Въ мірѣ, по Гартману, господствуютъ два начала—логическое и нелогическое, представленіе и воля. Первое даетъ содержаніе, вторая—силу осуществленія событій міра. Такъ какъ несомнѣнно для самого Гартмана, что сознательное представленіе не создаетъ своего содержанія, а сознательная воля лишена какой-либо производящей силы, то творческій характеръ этихъ двухъ началъ перемѣщается Гартманомъ въ область безсознательнаго, т.-е. за сознательнымъ представленіемъ и волею онъ помѣщаетъ безсознательныя представленіе и волю. Не будемъ останавливаться на томъ, насколько оправдывается предположеніе за сознающимъ духомъ духа безсознательнаго и насколько удачно выбранъ терминъ „представленіе“ для обозначенія логическаго элемента міра, но посмотримъ лишь, какъ объединяетъ Гартманъ эти два міровыхъ начала. Такъ какъ міръ есть единое закономѣрное цѣлое, то оба они должны быть въ чемъ-либо согласованы; иначе воля не будетъ руководствоваться представленіемъ, а содержаніе представленія будетъ лишено силы осуществленія. Согласованіе можетъ быть достигнуто прежде всего подчиненіемъ одного начала другому: или нелогическая сторона міра, его реальность, есть произведеніе его логическаго начала,—такъ училъ Гегель; или разумъ міра есть продуктъ неразумной воли, —такъ училъ Шопенгауэръ. Но и то и другое разрѣшеніе этого вопроса Гартманъ, какъ указано выше, считаетъ невозможнымъ. Поэтому ему остается признать, что оба эти элемента міра подчинены третьему

верховному міровому началу, что они суть аттрибуты единой міровой субстанціи, и въ этомъ смыслѣ онъ именуетъ свое ученіе „монизмомъ“. Субстанція есть „верховная и высшая категорія или вершина въ системѣ категорій (Kategorienlehre, 1896, стр. 541)“. Теперь является вопросъ: какъ соединены въ единой субстанціи ея логическій и нелогическій аттрибуты, представленіе и воля?

Субстанція не есть отвлеченное единство, такъ какъ изъ такой субстанціи не можетъ возникнуть множества; неоткуда этому множеству присоединиться къ субстанціи и извнѣ; „поэтому оно, какъ скоро оно есть, должно быть изначала присуще субстанціи; оно не можетъ произойти, но должно быть въ ней вѣчно. Присущее ей вѣчно множество несубстанціальнаго характера и есть то, что называется аттрибутами. Лишь конкретная единая субстанція съ аттрибутами, а не отвлеченная, безъ нихъ, въ состояніи служить удовлетворительнымъ объясняющимъ принципомъ для множественнаго міра и его измѣненій (ib., стр. 536)“.

Аттрибутовъ субстанціи не слѣдуетъ считать ея дѣятельностями, такъ какъ дѣятельность обосновывается на возможности дѣятельности, т.-е. на сущности, и поэтому понятіе сущности первѣе понятія дѣятельности. Отношеніе сущности къ субстанціи понимается Гартманомъ трояко: „Отвлеченное одно въ сущности, ἓν Плотина и его предшественниковъ, есть субстанція; обнимаемая этимъ отвлеченнымъ однимъ двойственность противоположности суть аттрибуты; совокупность отвлеченнаго одного и присущей ему противоположности даетъ триединство сущности. Эти моменты сущности суть не только различія, установляемыя дискурсивнымъ мышленіемъ, но они должны быть предполагаемы, какъ сами по себѣ различные, какъ метафизическое fundamentum relationis

для мысленнаго различенія сущности. Съ другой стороны, различія и сходства, противоположности и единство, различаемыя нами въ принципахъ, полагаются необходимо, не *какъ* отношенія въ сущности, а лишь логически, *какъ* отношенія въ логическомъ. Если наше мышленіе мыслитъ принципы, то оно по необходимости должно мыслить ихъ состоящими въ этихъ отношеніяхъ, такъ какъ наше мышленіе есть нѣчто логическое и можетъ понимать принципы лишь такъ, какъ они отражаются въ логическомъ (стр. 539)".

Нельзя сказать, чтобы въ этомъ изложеніи Гартмана было ясно высказано отношеніе аттрибутовъ къ субстанціи. Сама по себѣ безъ аттрибутовъ субстанція оказывается пустою отвлеченностью. Конкретно она осуществляется лишь въ аттрибутахъ, и средствомъ этого осуществленія является единство сущности, связывающею двураздѣльные аттрибуты между собою и субстанціею. Но если такъ, то высшимъ принципомъ оказывается не единство субстанціи, а единство сущности, такъ какъ субстанція, какъ таковая, есть лишь отвлеченное единство. Это единство сущности конкретное, состоящее въ томъ, что аттрибуты, хотя и опредѣляются имъ, но сохраняютъ при этомъ свою относительную самостоятельность, т.-е. мы мыслимъ первоначало, какъ логическое отношеніе между элементами міра. Это отношеніе не только *мыслится* нами, но *есть*; т.-е. въ основѣ міра лежитъ *конкретное логическое всеединство*.

Такимъ образомъ, получается возвращеніе къ панлогизму Гегеля, къ абсолютной *идеѣ*, какъ къ мировому основоначалу, такъ какъ абсолютная идея Гегеля также опредѣляется имъ, какъ *логическое всеединство*, *логическое объединеніе мысли и воли*. Ученіе Гартмана о субстанціи въ ея аттрибутахъ есть, стало-быть, чистое гегеліанство.

Сила этого заключенія можетъ быть ослаблена лишь тѣмъ предположеніемъ, что отношеніе между субстанціею и ея аттрибутами есть нѣчто сверхлогическое, т.-е., въ концѣ-концовъ, непознаваемое. Но подписаться подъ этимъ положеніемъ значитъ признать, что въ единствѣ субстанціи, которое, какъ мы видѣли, есть собственно единство сущности, есть нѣкоторое совершенно трансцендентное, превышающее всякое наше опредѣленіе собственное содержаніе. Тогда гартманова философія безсознательнаго превратится въ такую философію: мы логически восходимъ къ всеединству міра, опустошая нашу мысль отъ всякаго представимаго содержанія, и образуемъ такимъ образомъ понятіе всеединаго мірового начала по подобію нашего ума, но съ невѣдомымъ сверхчувственнымъ содержаніемъ. Но тогда и о волѣ и о представленіи, какъ о вѣчныхъ аттрибутахъ міровой субстанціи, не можетъ быть и рѣчи [1]).

Закрывъ для себя путь къ разъясненію того,

---

[1]) Слѣдуетъ замѣтить, что самъ Гартманъ принужденъ сознаться, что, въ концѣ-концовъ, съ его точки зрѣнія то, что онъ называетъ „субстанціею“, есть просто нѣчто непостижимое: „На томъ, говоритъ онъ (Phil. d. Unbew. 2-е изд., стр. 715), что такое есть основа всего существующаго, должна остановиться всякая философія, здѣсь мы стоимъ передъ нѣкоторою по ея природѣ неразрѣшимою первичною задачею. ...Для этой метафизической задачи совершенно безразлично, что́ считать послѣднимъ—самосознательнаго ли Бога, или субстанцію Спинозы, понятіе или волю, субъективную грезу или матерію,—это все равно, такъ какъ все же остается вопросъ, какъ это нѣчто вмѣстѣ со своими свойствами приходитъ къ существованію и при томъ какъ таковое, такъ какъ изъ ничего не можетъ быть ничего“. Но если кореннымъ результатомъ философіи Гартмана является агностицизмъ, то во что же обращается его метафизика? Если изъ ничего не можетъ быть ничего, то едва ли многое можетъ быть для нашей мысли и изъ совершенно невѣдомаго „нѣчто“.

какъ аттрибуты субстанціи объединяются въ ея сущности, Гартманъ могъ только такъ измѣнить самое понятіе сущности, чтобы опредѣленный смыслъ этого понятія былъ замаскированъ. Такимъ замаскированнымъ понятіемъ можно засимъ прикрыть самый неопредѣленный смыслъ. „Сущность, говоритъ онъ (стр. 539), есть, если противопоставлять субстанціальносущественному бытію существованіе и сознаніе, какъ феноменальное бытіе. Но если, напротивъ, ограничить слово „есть“ феноменальнымъ бытіемъ, то сущность слѣдуетъ назвать не сущею, а сверхсущею; она въ такомъ случаѣ не есть, а только осуществляется (weset). Во всякомъ случаѣ, она не существуетъ (existiert nich), такъ какъ послѣднее свойственно лишь явленію, но только, субсистируетъ въ опредѣленной существенности (subsistiert bloss in bestimmter Wesenheit)“. Это понятіе сверхъ-сущаго, общее Гартману съ нѣкоторыми мистиками, даетъ возможность кажущагося разрѣшенія противоположностей въ понятіи субстанціи; но только кажущагося, такъ какъ самое понятіе сверхъ-сущаго не можетъ быть оправдано. Можно различать бытіе по степени его обусловленности, выражая эти степени терминами „существованіе“, „реальность“ и „бытіе въ собственномъ значеніи этого слова“; но различать за бытіемъ еще какое-то сверхъбытіе и относить на долю послѣдняго то, что необъяснимо въ бытіи, какъ таковомъ, значитъ играть словами, такъ какъ несомнѣнно, что и сверхъ-сущее есть, т.-е. имѣетъ бытіе. Было бы еще понятно, если бы подъ сверхъ-сущимъ Гартманъ разумѣлъ нѣкоторый процессъ становленія, сохраняя терминъ „сущее“ для достигнутаго этимъ процессомъ устойчиваго результата. Но процессъ есть дѣятельность, а дѣятельность Гартманъ считаетъ уже чѣмъ то производнымъ изъ сущности. Такимъ образомъ единая сущность

Гартмана, какъ „сверхъ-сущее“, есть пустое слово.

Итакъ, мы видимъ, что найти объединяющее начало для двухъ элементовъ міра—воли и представленія—Гартману не удается. Но допуская даже, что они дѣйствительно находятъ свое конкретное единство въ понятіи субстанціи, остается затѣмъ другой столь же существенный вопросъ: какъ возможно то взаимодѣйствіе ихъ, какое требуется для существованія міра? Какъ таковыя, въ субстанціи, воля и представленіе находятся въ непорозненномъ единствѣ своей сущности: существенное или субстанціальное обоихъ этихъ началъ одно и то же (Phil. d. Unbew. 2-е изд., 712). „Въ безсознательномъ воля и представленіе связаны въ нераздѣльномъ единствѣ, ничто не можетъ быть предметомъ хотѣнія, что не представляется, и ничто не представляется, что не есть предметъ хотѣнія“ (ib. 342). Это состояніе непорозненнаго единства есть притомъ, какъ объяснено выше, отсутствіе всякой дѣятельности, всякаго процесса. Откуда же берется процессъ, требующійся для возникновенія міра? Въ представленіи нѣтъ никакой силы, способной произвести процессъ. Мало того: представленіе не можетъ служить и руководителемъ воли при первоначальномъ возникновеніи процесса, такъ какъ представленіе есть логическая, разумная сторона мірового начала, а для возникновенія процесса, для нарушенія непорозненнаго покоя міровой сущности нѣтъ никакого разумнаго основанія [1]). Поэтому существованіе міра есть результатъ рѣшенія одной воли, вполнѣ слѣпой, неруководимой никакимъ лучемъ разума. Изъ полнаго

[1]) Съ точки зрѣнія Гартмана участіе разумнаго начала въ созданіи міра недопустимо уже потому, что существованіе міра есть зло, и, слѣдовательно, Богъ, какъ разумный Творецъ міра, былъ бы отвѣтственъ за это зло.

единства сущности выдѣляется воля, создающая міръ своимъ совершенно неразумнымъ актомъ, а представленіе лишь слѣдуетъ за этимъ актомъ, дѣлая міръ, неразумный по своему происхожденію, разумнымъ по своему закономѣрному ходу.

Для того, чтобы былъ міръ, должно быть дѣйствіе воли. Дѣйствующая воля есть хотѣніе (das Wollen): „хотѣніе должно быть понимаемо, какъ дѣйствіе, въ основѣ котораго лежитъ способность (eine Potenz), и эта способность, это могущее хотѣть, о которомъ мы не знаемъ ничего, кромѣ того, что оно можетъ хотѣть, мы называемъ волею (Ph. d. Unbew., 2-е изд., 696)". Но чтобы воля осуществилась, какъ хотѣніе, она должна хотѣть чего-нибудь, т.-е. быть соединенною съ представленіемъ; „хотѣніе можетъ по-истинѣ существовать лишь при томъ условіи, чтобы оно было опредѣленнымъ хотѣніемъ, т.-е. хотѣло чего-либо опредѣленнаго, а опредѣленіе того, что составляетъ предметъ хотѣнія, есть идеальное опредѣленіе, т.-е. хотѣніе должно имѣть содержаніемъ представленіе (ib.)".

Итакъ, выходитъ, что хотѣніе не можетъ осуществиться безъ представленія, съ другой стороны, и представленіе безъ хотѣнія лишено всякой силы осуществленія. Поэтому тотъ чистый первичный актъ воли, который создаетъ міръ, повидимому, оказывается невозможнымъ. Для того, чтобы понять его возможность, Гартманъ принимаетъ между чистою волею, какъ способностью, и опредѣленнымъ, соединеннымъ съ представленіемъ хотѣніемъ нѣчто промежуточное, называемое имъ пустымъ хотѣніемъ (das leere Wollen). „Если, съ одной стороны, воля, какъ простая способность, не можетъ вообще дѣйствовать, стало-быть, дѣйствовать и на представленіе, а съ другой стороны, хотѣніе, какъ дѣйствіе въ собственномъ смыслѣ слова, можетъ осуществляться лишь черезъ

представленіе, представленіе же не можетъ осуществляться само собою, то остается возможнымъ только признать, что воля дѣйствуетъ на представленіе въ нѣкоторомъ промежуточномъ состояніи, которое по отношенію къ потенціальной волѣ есть уже дѣйствіе, къ собственно же осуществленной, волѣ есть еще способность, слѣдовательно, еще не осуществлена въ смыслѣ сказаннаго опредѣленнаго дѣйствія. Это промежуточное состояніе и есть пустое хотѣніе (ib.)".

„Пустое хотѣніе, говоритъ далѣе Гартманъ (ib., стр. 697), еще не есть, такъ какъ оно предшествуетъ той дѣйствительности и реальности, которую мы привыкли разумѣть подъ предикатомъ бытія; но оно и не остается только въ сущности (weset), какъ воля въ себѣ, какъ чистая способность, будучи уже слѣдствіемъ послѣдней и относясь поэтому къ ней, какъ дѣйствіе; если бы мы пожелали примѣнить тутъ надлежащій предикатъ, то мы могли бы лишь сказать: пустое хотѣніе становится,—употребляя слово „становиться" въ томъ точномъ значеніи, которое означаетъ переходъ не изъ одной формы въ другую, но изъ абсолютнаго небытія (чистой сущности) въ бытіе. Пустое хотѣніе есть порываніе къ бытію, могущее достигнуть бытія лишь при соблюденіи извѣстнаго внѣшняго условія. Если воля въ себѣ есть могущая хотѣть (слѣдовательно, могущая и не хотѣть или velle et nolle potens) воля, то пустое хотѣніе есть воля, рѣшившаяся хотѣть (т.-е. уже не могущая не хотѣть), хотящая хотѣть, но еще не могущая хотѣть воля, правильнѣе: немогущая хотѣть (velle vollens sed velle non potens), пока къ ней не присоединится представленіе, котораго она можетъ хотѣть..... Это хотѣніе хотѣть жаждетъ выполненія, и, однако, форма хотѣнія не можетъ достигнуть осуществленія, пока она не схватитъ

содержанія; когда же это произойдетъ, то хотѣніе становится уже не пустымъ хотѣніемъ, не хотѣніемъ хотѣнія, а опредѣленнымъ хотѣніемъ, хотѣніемъ чего-нибудь". Это содержаніе хотѣнія доставляется представленіемъ, „и тѣмъ самымъ оба осуществляются, какъ исполненное хотѣніе или какъ составляющее предметъ хотѣнія представленіе, между тѣмъ какъ до того они оба были нѣчто еще не сущее или, какъ выражается Шеллингъ, сверхъсущее (ib., стр. 698)".

Если задать далѣе вопросъ, чѣмъ именно побуждается воля выйти изъ состоянія потенціальности, изъ безмятежнаго покоя сущности и превратиться въ хотѣніе, сначала пустое, а потомъ наполненное представленіемъ, то Гартманъ отвѣчаетъ на это: ничѣмъ. „Могущая хотѣть и не хотѣть воля или способность, которая можетъ опредѣлить или не опредѣлить себя къ бытію, абсолютно свободна. Идея (представленіе) по логической своей природѣ осуждена на логическую необходимость, хотѣніе же есть внѣ себя направленная способность, осуществившая свою свободу имѣть возможность и не хотѣть; способность свободна лишь передъ дѣйствіемъ, неопредѣляемая и неопредѣлимая никакимъ основаніемъ, она есть то отсутствіе основанія, которое само есть первооснова всего. Насколько ея свобода неограничена извнѣ, настолько же она неограничена извнутри; она ограничивается извнутри лишь въ тотъ моментъ, когда она уничтожается, когда способность сама себя обнаруживаетъ (entäussert) (ib., стр. 700—701)". Въ подкрѣпленіе своего мнѣнія Гартманъ приводитъ слова Шеллинга: „Хотѣніе, которое есть для насъ начало другого, внѣ идеи положеннаго міра, ...есть первослучайное, есть самъ первичный случай (der Urzufall) (ib.)".

Не станемъ останавливаться на томъ, въ какой мѣрѣ всѣ эти умствованія Гартмана произвольны. Не будемъ даже задавать себѣ вопроса, насколько *логически* законно пользоваться понятіями, изъ которыхъ принципіально исключено всякое содержаніе, какъ опытное, такъ и умопостигаемое, которыя перемѣщены въ область, характеризуемую самимъ Гартманомъ, какъ *абсолютное небытіе*. Будемъ обсуждать ученіе Гартмана о происхожденіи міра лишь съ точки зрѣнія согласія его съ его собственнымъ основоначаломъ. Какъ „способность", еще не пришедшая въ дѣйствіе, воля есть *моментъ* въ первоединствѣ сущности, притомъ моментъ, слитый съ представленіемъ. Какимъ же образомъ этотъ моментъ можетъ выдѣлиться въ совершенно самостоятельный, ни отъ чего не зависимый актъ хотѣнія? Это возможно, говоритъ Гартманъ, потому, что воля абсолютно свободна. Но абсолютная свобода можетъ принадлежать только абсолютно-первому, т.-е. самой сущности, а не ея моменту, каковымъ является воля. Быть - можетъ, скажутъ, что свобода сущности и есть ея воля. Но воля, какъ моментъ сущности, нераздѣльна съ представленіемъ; слѣдовательно, если свобода сущности состоитъ въ ея волѣ, то не иначе какъ въ волѣ, соединенной съ представленіемъ, а стало - быть и хотѣніе уже изначала есть хотѣніе, опредѣленное связаннымъ съ нимъ представленіемъ, пустое же, совершенно безсодержательное хотѣніе оказывается невозможнымъ. Если же представленіе, логическій или разумный моментъ, изначала данъ въ хотѣніи, то тѣмъ самымъ ниспровергается мнѣніе Гартмана, будто происхожденіе міра есть актъ вполнѣ неразумный, будто міръ разуменъ лишь по своимъ дѣйствіямъ, а не по своему существованію. Ниспровергается не только метафизика Гартмана, но и его этика, вся основанная

на томъ предположеніи, что существованіе міра неразумно, и что лежащій въ его основѣ неразумный, слѣпой актъ міровой воли долженъ быть за симъ парализованъ нашею сознательною дѣятельностью.

Изложеніе и разборъ этики Гартмана завлекли бы насъ слишкомъ далеко за предѣлы настоящей статьи. Оставаясь поэтому въ предѣлахъ его метафизики, я считаю справедливымъ на основаніи всего вышеизложеннаго придти къ тому заключенію, что его попытка синтеза ученій Гегеля и Шопенгауэра должна быть признана неудавшеюся. Стремясь примирить панлогизмъ и волюнтаризмъ, онъ не находитъ того начала, которое дѣйствительно объединяло бы представленіе и волю, логику и реальность міра, такъ какъ его понятіе единой субстанціи по полной своей отвлеченной безсодержательности такого объединенія не даетъ. Изображая представленіе и волю, какъ моменты единаго мірового начала, Гартманъ въ дѣйствительности оставляетъ ихъ въ той же полной раздѣльности, какая имъ принадлежала и ранѣе, и потому актъ міротворенія оказывается у него актомъ совершенно слѣпой, неразумной воли, къ которой лишь извнѣ присоединяется представленіе. Представленіе и воля лишь называются имъ аттрибутами единаго мірового начала, на самомъ же дѣлѣ остаются двумя разными началами; поэтому и метафизика его только называется монизмомъ, на дѣлѣ же есть неразрѣшенный и непримиренный въ своемъ составѣ дуализмъ.

Примиреніе двухъ противоположныхъ философскихъ ученій достигается не тѣмъ, что эти два ученія склеиваются внѣшнимъ образомъ такъ, что изъ одного берется одно, а изъ другого—другое, и изъ нихъ образуется такимъ образомъ нѣкоторая смѣсь. Для истиннаго примиренія требуется нахожденіе новаго основоначала, которое возвышалось бы надъ прими-

ряемыми основоначалами, соединяло бы ихъ въ себѣ, т.-е. превращало бы ихъ въ подчиненные ему и слитые съ нимъ моменты. Словомъ, примиреніе есть вмѣстѣ и отрицаніе прежнихъ основоначалъ въ качествѣ основоначалъ, и сохраненіе ихъ въ качествѣ началъ вторичныхъ или производныхъ. Такого новаго высшаго основоначала, примиряющаго панлогизмъ и волюнтаризмъ, Гартманъ не нашелъ и потому вмѣсто ихъ примиренія далъ лишь ихъ смѣшеніе, въ которомъ ихъ противоположности сохранились такими же, какими онѣ были и ранѣе, какъ свойства химическихъ веществъ продолжаютъ сохраняться въ ихъ смѣси, пока она не превратится въ ихъ химическое соединеніе. И вникая въ философскія построенія Гартмана, нетрудно убѣдиться, что тотъ путь, который онъ избралъ для осуществленія синтеза ученій Гегеля и Шопенгауэра, уже заранѣе не могъ обѣщать успѣха. Если Гегелю не удалось объяснить всего изъ мысли, то, значитъ, есть что-то первѣе мысли, изъ чего вытекаетъ самая мысль. Если Шопенгауэру не удалось объяснить всего изъ воли, то, значитъ, есть что-то первѣе воли, изъ чего вытекаетъ самая воля. Первѣе мысли и воли для Гартмана—единая субстанція, по отношенію къ которой мысль и воля суть аттрибуты. Но аттрибутъ не производится субстанціею, а есть лишь ея постоянная принадлежность, свойство; значитъ, въ единой субстанціи мысль и воля остаются для Гартмана въ ихъ первичности и невыводимости. Да не изъ чего имъ и вытекать, такъ какъ субстанція безъ аттрибута есть голая отвлеченность, ничто. Слѣдовательно, мысль и воля попрежнему остаются первыми, и никакого высшаго подчиняющаго ихъ основоначала не оказывается.

Правда, Гартманъ какъ бы указываетъ на возможность происхожденія мысли и воли изъ осново-

начала, когда заявляетъ, что субстанція есть нѣчто совершенно для насъ непостижимое. Это заявленіе можно истолковать такъ, что полная отвлеченность (лишенной аттрибутовъ мысли и воли) субстанціи есть лишь слѣдствіе безсилія нашего мышленія; что въ дѣйствительности субстанція есть нѣчто, имѣющее содержаніе, только совершенно для насъ недоступное. Но если такъ, то мысль и воля перестаютъ быть аттрибутами, а становятся лишь явленіями, порождаемыми невѣдомымъ содержаніемъ субстанціи. Вся метафизика Гартмана и въ частности его ученіе о происхожденіи міра распадаются при этомъ прахомъ. Получается ученіе агностицизма: есть нѣчто, служащее первоосновою міра, нѣчто совершенно непостижимое по своей сущности (слѣдовательно, и объ аттрибутахъ котораго мы ничего не знаемъ), совершенно непостижимымъ для насъ путемъ порождающее явленія міра. Въ числѣ этихъ явленій—и только явленій—оказываются и представленіе, и воля.

Такой агностицизмъ, дѣйствительно, и провозглашается Гербертомъ Спенсеромъ за послѣднее слово философіи, и къ этому агностицизму съ логическою послѣдовательностью приводитъ ученіе Гартмана, если только мы—согласно его собственнымъ словамъ—признаемъ, что міровая субстанція есть не голое „ничто“, а невѣдомое по содержанію „нѣчто“. Но ясно, что и при такомъ преобразованіи гартмановой философіи она не могла бы считаться удачно исполненнымъ синтезомъ ученій Гегеля и Шопенгауэра. Невѣдомое „нѣчто“, конечно, поглощаетъ въ своей пучинѣ разумъ и реальность міра и въ этомъ смыслѣ является всеобъединяющимъ началомъ. Но хотя это „нѣчто“ совершенно непостижимо по содержанію, оно все же подносится намъ, какъ понятіе, и, какъ таковое, должно быть объяснено въ своей возможности. Крайній эмпи-

ризмъ, для котораго всякое понятіе ограничено предѣлами чувственности, возражаетъ противъ возможности такого понятія, которое совершенно выходитъ за эти предѣлы, какъ противъ понятія мнимаго. Противъ этого возраженія самъ Гербертъ Спенсеръ безсиленъ и можетъ въ защиту своего реализма сослаться лишь на то, что отрицаніе внѣсознательной реальности по самому складу нашего познанія для насъ неосуществимо. Дѣйствительно, мы видѣли, что въ составѣ воспринимаемаго мы имѣемъ внѣшнюю реальность, какъ нѣчто сопротивляющееся и потому необходимо мыслимое, какъ внѣшнее относительно насъ, и что съ этимъ фактомъ обязательно должна считаться критика реализма. Пока правильность этого первичнаго реалистическаго убѣжденія не опровергнута, мы вправѣ на основаніи его образовать и реалистическую гипотезу; но она, во всякомъ случаѣ, остается лишь гипотезою, такъ какъ вполнѣ мыслимо, что самая внѣшность отъ насъ воспринимаемаго нами свойства вещественнаго сопротивленія есть лишь субъективное состояніе сознанія. Если же реализмъ остается только гипотезою, то возможность этой гипотезы опредѣляется возможностью проникать мыслью за предѣлы воспринимаемаго, образовать понятіе сверхчувственнаго сущаго, причиняющаго воспріятія. Для того, чтобы мыслить воспринимаемую нами реальность, какъ нѣчто большее такого субъективнаго состоянія, мы должны предположить, что внѣ сознанія есть причина, порождающая воспріятіе, т.-е. предположить, что категорія причинности не ограничена предѣлами сознанія. Слѣдовательно, мы, во всякомъ случаѣ, приходимъ къ понятію сверхчувственнаго, для котораго съ точки зрѣнія эмпиризма нѣтъ матеріала; а такъ какъ Спенсеръ остается все же вѣренъ эмпирическому осново-

началу, то его реализмъ оказывается необоснованнымъ и противорѣчивымъ.

Если поэтому для эмпириста понятіе невѣдомаго „нѣчто“ оказывается мнимымъ, то, съ другой стороны, снова получаетъ, повидимому, силу гегеліанство. Какъ понятіе, „нѣчто“ есть мысль, слѣдовательно. мысль служитъ первоосновою, сущностью міра. Содержаніемъ ея служитъ она сама, такъ какъ, мысля это нѣчто, мы мыслимъ мысль, лишенную всякаго содержанія, мысль, какъ таковую, т.-е. чистую мысль. И поскольку мысль составляетъ сущность міра, весь міровой процессъ есть процессъ мысли, процессъ раскрытія всѣхъ міровыхъ событій изъ категорій чистой мысли.

Что же получается въ окончательномъ результатѣ? Философія Гартмана, будучи направлена къ синтезу ученій Гегеля и Шопенгауэра, или должна остановиться на неразрѣшенномъ дуализмѣ мысли (представленія) и воли, или, если она дѣйствительно объединяетъ ихъ въ понятіи единой субстанціи, то эта субстанція можетъ быть мыслима ею, лишь какъ мысль; т.-е. вмѣсто синтеза этихъ двухъ ученій получается возвращеніе къ ученію Гегеля.

Выводъ изъ сказаннаго очевиденъ: тотъ философскій синтезъ, который требуется современнымъ историческимъ моментомъ, долженъ быть синтезомъ не ученій Гегеля и Шопенгауэра, а синтезомъ гегеліанства и эмпиризма, разрѣшеніемъ противоположности между тѣмъ взглядомъ, по которому абсолютное, т.-е. первооснова міра, есть мысль, и тѣмъ взглядомъ, по которому это абсолютное есть понятіе немыслимое, мнимое. Возможенъ ли такой синтезъ? Въ теченіе моей многолѣтней литературной дѣятельности я пытался доказать, что онъ возможенъ, и вотъ по какимъ основаніямъ. Гегель правъ въ томъ, что путь къ постиженію абсолютнаго состоитъ въ

освобожденіи мысли отъ всякаго чувственнаго содержанія, правъ въ томъ, что абсолютное есть предметъ чистой мысли. Но предметъ чистой мысли не есть мысль, ибо сама мысль есть явленіе чувственнаго міра.

Мысль есть дѣйствіе воли, направленное къ истинѣ, т.-е. явленіе нашей душевной жизни. Когда мы достигаемъ чистой мысли, то мы должны отрѣшиться и отъ этого феноменальнаго содержанія, отъ признака психической дѣятельности, т.-е. отъ мысли. При этомъ условіи содержаніемъ чистой мысли остается только ея логическій законъ. Различіе этой точки зрѣнія отъ точки зрѣнія Гегеля заключается въ томъ, что, опредѣляя абсолютное, какъ мысль, Гегель, во-первыхъ, очеловѣчиваетъ абсолютное, установляетъ неподлежащее однородность Божескаго и человѣческаго интеллекта, а во-вторыхъ, распространяетъ на абсолютное спиритуалистическія опредѣленія, понимаетъ его, какъ духъ. Первое заблужденіе приводитъ Гегеля къ неосуществимой попыткѣ построить въ нашей мысли систему категорій, которая была бы также системою категорій абсолютной мысли; вслѣдствіе же второго заблужденія вся реальность міра подчиняется цѣли реализаціи и развитія духа съ уничтоженіемъ самостоятельнаго значенія матеріальной природы и съ неосуществимою для человѣка задачею сознательнаго отожествленія съ абсолютнымъ. Все ученіе Гегеля есть очеловѣченіе Бога, приведшее, въ концѣ-концовъ, къ растворенію Бога въ человѣческомъ духѣ.

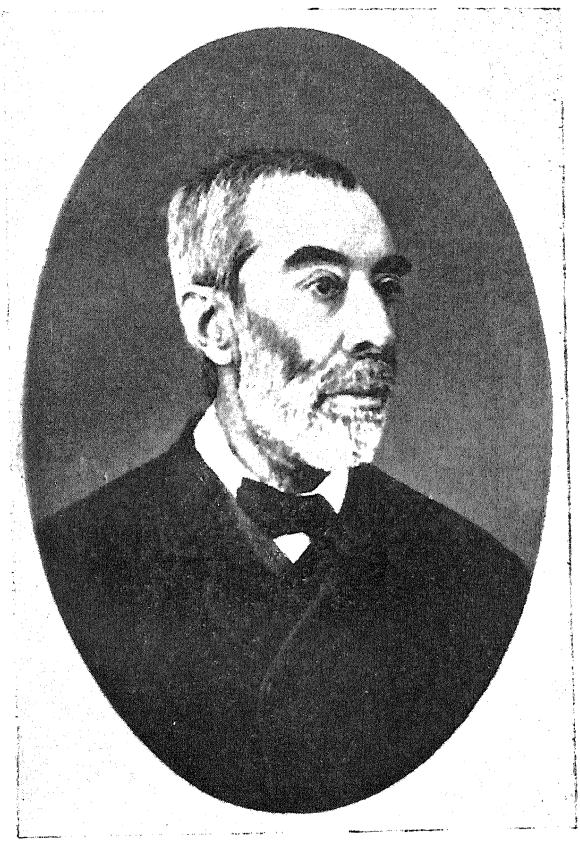
Понимая же содержаніе чистой мысли, какъ логическій законъ, мы, съ одной стороны, возносимся не только до духовнаго, субъективнаго, но до общемірового начала, до начала, которое объемлетъ все существующее, всю природу, ибо надо всѣми ея законами

господствуетъ законъ логическій. Съ другой стороны мы ясно сознаемъ, что логическій законъ, какъ чистая форма, ничего не производитъ, и что, слѣдовательно, наша мысль, достигшая этого предѣла отвлеченности, должна отказаться отъ задачи постигнуть изъ себя собственное существо абсолютнаго и актъ міротворенія. Мы сознаемъ, что подъ отвлеченною формою логическаго закона скрывается нѣкоторое непостижимое для насъ содержаніе, служащее источникомъ міра явленій. И въ этомъ сознаніи состоитъ синтезъ гегеліанства и эмпиризма, такъ какъ абсолютное или Богъ понимается нами вмѣстѣ, и какъ разумный, и какъ непостижимый.

И. И. Лапшинъ.

Неокритицизмъ Шарля Ренувье.

I. Ренувье понимаетъ философію прежде всего, какъ всеобщую критику принциповъ познанія. Но глубокое изученіе самыхъ разнообразныхъ системъ, породило въ немъ живое сознаніе трудности предпринимаемой задачи. Какъ велики разногласія мыслителей, именно въ вопросѣ о самоочевидныхъ истинахъ! Не заключаетъ ли въ себѣ самая постановка вопроса объ общезначимой теоріи познанія внутренней невозможности? „Критика познанія вращается въ неизбѣжномъ кругѣ. Какъ только я примусь разъяснять какую-нибудь истину, какое-нибудь отношеніе, я немедленно вынужденъ предположить другія отношенія, которыхъ я не разъясняю. Какъ объяснить, въ самомъ дѣлѣ, мое первое допущеніе? поэтому надо сразу углубиться въ разумъ и отдаться ему". „Я пишу исторію моихъ мыслей, дабы другіе, читая ее, могли ее провѣрить своимъ ходомъ мыслей". Будемъ руководиться тѣмъ, что намъ представляется въ познаніи самоочевиднымъ, необходимымъ, достовѣрнымъ, а затѣмъ уже пусть самое развитіе нашей системы и провѣрка ея другими мыслителями (въ смыслѣ отсутствія въ ней внутреннихъ противорѣчій) оправдаетъ нашъ методъ



Ш. Ренувье.

или покажетъ его несостоятельность. „Истины наиобщаго порядка не доказываются, а оправдываются". Эти замѣчанія, которыми Ренувье сводитъ счеты съ скептическими аргументами Карнеада (недавно возобновленными Нельсономъ), сопровождаются указаніемъ на сознаніе, какъ на отправной пунктъ гносеологіи. Реальность состояній сознанія не отрицали даже скептики. Но сознаніе заключаетъ въ себѣ двѣ стороны,—представляющее и представляемое. Всѣ объекты сознанія, всѣ вещи суть представляемое, т.-е. представленія, и всякій представляющій субъектъ представляетъ нѣчто, что мы будемъ называть феноменами или явленіями. Въ этихъ терминахъ Ренувье воспроизводитъ идеи соотносительности *я* и *не-я*, субъекта и объекта. „Я" есть простое формальное единство познаваемыхъ явленій, познающій субъектъ, отнюдь не душа, не духовная субстанція. Равнымъ образомъ, познаваемые феномены суть лишь представленія—отнюдь не себѣ довлѣющія сущности или вещи въ себѣ. Духовная субстанція и тѣлесная вещь въ себѣ суть два фетиша, въ сознаніи и въ чувственномъ мірѣ имъ ровно ничего не соотвѣтствуетъ. Дѣло въ томъ, что мы все познаемъ лишь въ отношеніяхъ, и соотносительность субъекта и объекта есть первый тому примѣръ. Но безсмысленность понятія абсолюта, вещи въ себѣ еще болѣе выяснится, если принять во вниманіе другой важный законъ, присущій нашему сознанію—это законъ числа. Ренувье особенно настаиваетъ на его капитальномъ значеніи для теоріи познанія. Въ мірѣ явленій все подчинено закону числа, т.-е. состоитъ изъ конечнаго числа элементовъ. Пространство и время не суть безконечныя данныя. Все, что составляетъ нашъ міръ-представленіе, доступно счету, и нельзя сказать, что этотъ счетъ могъ

бы дать въ конечномъ итогѣ безконечно-большое число частей, ибо понятіе безконечно-большого числа самопротиворѣчиво. Вѣдь такое число не можетъ быть ни четнымъ, ни нечетнымъ, оно должно имѣть квадратъ, кубъ и т. п. Въ виду этого изъ кантовскихъ антиномій пріемлемы лишь тезисы, антитезисы ложны. Міръ долженъ быть конеченъ въ пространствѣ и времени и состоять изъ конечнаго числа элементовъ Безконечный въ пространствѣ и времени міръ матеріи и безконечное число составляющихъ его элементовъ есть contradictio in adjecto. Съ утвержденіемъ закона числа рушится идолъ сверхчисленнаго абсолюта или вещи въ себѣ. Но съ разрушеніемъ этого подгнившаго идола, оказывается, все остается на своихъ мѣстахъ—въ мірѣ реальности не образовалось никакой пустоты. Пространство и время мыслятся нами, какъ непрерывности, но такъ обстоитъ дѣло лишь въ абстракціи. Пространственно-временный міръ прерывенъ, состоитъ изъ опредѣленнаго числа дискретныхъ частей. Это обстоятельство имѣетъ большое значеніе для разрѣшенія третьей антиноміи Канта. Царитъ ли въ мірѣ абсолютный детерминизмъ или могутъ быть событія, возникающія спонтанно? Если міръ сплошенъ, отвѣчаетъ Ренувье, то все подчинено строжайшему детерминизму. „Вмѣстѣ съ plenum всякій процессъ есть слѣдованіе, череда, слѣдствіе, и міръ самъ себѣ предсуществуетъ. Все тѣснится и задыхается въ этой солидарности, въ этомъ фундаментальномъ тожествѣ. Система прерывности возвращаетъ міру просторъ, возможность дышать, обособленныя существованія, свободу“. Если міръ прерывенъ, въ немъ возможны перерывы, скачки въ совершающихся процессахъ свободное начинаніе новыхъ рядовъ причинности. Намъ скажутъ, быть можетъ, что законъ причинности не-

обходимо вынуждаетъ насъ отвергнуть подобную точку зрѣнія, но на это можно возразить, что законъ причинности не заключаетъ въ себѣ (какъ это показалъ Юмъ) никакой логической необходимости, и при объясненіи извѣстнаго явленія мы невсегда можемъ рѣшить, всецѣло ли оно было обусловлено необходимыми антецедентами, или въ его образованіи участвовала и свободная активность. Кромѣ того, если мы предположимъ, что все въ мірѣ необходимо, то намъ придется допустить, что до настоящаго момента міра произошло безконечно-большое число событій, т.-е. нарушить законъ числа. Время точно такъ же прерывно, противное допущеніе привело бы насъ къ неразрѣшимымъ аргументамъ Зенона противъ движенія, ибо конечная траэкторія движенія должна была бы realiter, состоять изъ безконечно-большого числа частей, что́ невозможно. Но всѣ акты во времени прерывны, обособлены. Бытіе оказывается распыленнымъ на конечное число элементовъ въ пространствѣ и актовъ во времени.

II. Единое, абсолютное, вещь въ себѣ, безконечность, субстанція, необходимость—все это смѣняется множественностью, отношеніями, явленіями, конечными по числу, въ которыхъ нѣтъ царства абсолютной необходимости, но есть мѣсто и свободѣ. Такимъ рисуется міръ для сознанія, но единство этого міра—его логическая связность, обусловлены, прежде всего, тѣмъ, что сознанію присущи нѣкоторыя всеобщія и необходимыя формы или категоріи—это тѣ наиобщія свойства познанія, которыя дѣлаютъ возможнымъ самый опытъ. Мы видѣли, что нѣтъ субстанціи, но лишь міръ явленій, онъ образуетъ закономѣрную картину и на мѣсто субстанціи, вещи въ себѣ, мы должны поставить понятіе закона, функціи. Мы все познаемъ въ отношеніяхъ—вотъ исходный пунктъ для устано-

вленія основныхъ законовъ познаваемаго міра, и первою основною категоріей мысли является категорія отношенія. Познавать, значитъ, во-первыхъ, различать, во-вторыхъ, отожествлять—сочетаніемъ этихъ двухъ процессовъ мы опредѣляемъ въ нашемъ сознаніи что бы то ни было. Съ этими процессами отожествленія, различенія и опредѣленія тѣсно связаны законы мышленія (тожества, противорѣчія и исключеннаго третьяго). Непроизводность каждой новой категоріи отъ предыдущей выражается въ томъ, что она привноситъ съ собою новый синтетическій апріорный актъ мысли.

Вторую категорію составляетъ законъ числа. Здѣсь „тезисомъ“ является единство, „антитезисомъ“—не-единство—множество, а синтезомъ—единство въ множествѣ, т.-е. цѣлокупность. Пространство и время, которыя Кантъ считалъ формами чувственности и обособлялъ отъ категорій, какъ коренныхъ понятій разсудка, Ренувье причисляетъ къ категоріямъ, видя въ нихъ лишь частный случай—отношенія. Граница пространства есть точка, ея антитезисомъ является разстояніе, а синтезомъ—протяженіе, ибо всякое протяженіе—линію, поверхность, объемъ можно построить изъ точки и разстоянія. Подобнымъ же образомъ временная длительность есть синтезъ мгновенія, какъ тезиса, и промежутка (времени), какъ антитезиса. Длительность есть промежутокъ, ограниченный двумя мгновеніями, какъ прямая линія—промежутокъ, ограниченный двумя точками. Категорія качества заключаетъ въ себѣ два противоположныхъ момента: различіе (differentia) и родъ, которые въ синтезѣ даютъ видъ. Съ этою категоріей связана вся система силлогистики, ея главнымъ принципомъ является положеніе: заключающееся въ содержимомъ заключается

и въ содержащемъ. Категорія бываніе весьма своеобразна. Какъ объяснить, что нѣчто становится инымъ? Скажемъ ли мы, что процессъ измѣненія разложимъ на безконечно-большое число моментовъ безконечно-малыхъ измѣненій, мы нарушимъ законъ числа. Чтобы избѣгнуть этого, мы должны признать, что бываніе слагается изъ ряда прерывныхъ конечныхъ по времени промежутковъ. Извѣстное явленіе *a* стоитъ, какъ таковое, въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ другимъ явленіямъ, въ слѣдующій малый промежутокъ уже *a* не существуетъ, на мѣсто его, скажемъ, является $a-e$ или $a+e$. Такимъ образомъ, напримѣръ, движеніе только въ абстрактномъ смыслѣ можно разсматривать, какъ непрерывность, это—уловка исчисленія, въ дѣйствительности же оно прерывно, осуществляется маленькими скачками: для Ренувье „in mundo datur saltus. Причинность Ренувье понимаетъ по аналогіи съ человѣческой активностью, въ послѣдней есть на-лицо умственная антиципиція возможностей, затѣмъ дѣйствіе. По Ренувье всѣ проявленія причинности въ природѣ антропоморфны въ томъ смыслѣ, что въ процессахъ органическихъ, химическихъ и даже механическихъ (тяготѣніе) есть аналогъ съ человѣческимъ стремленіемъ, а потому онъ понимаетъ причинность, какъ синтезъ потенціи и акта вездѣ, гдѣ мы наблюдаемъ въ природѣ необходимое и достаточное для порожденія даннаго дѣйствія условіе. Дальнѣйшая категорія это—финальность, въ которой страсть является синтезомъ даннаго состоянія и тенденціи или стремленія къ другому состоянію. Послѣдняя категорія личности есть сознаніе, образуемое синтезомъ *я* и *не-я*.

Такъ какъ бытія въ себѣ нѣтъ, то всякое бытіе необходимо должно осуществляться въ чьемъ-нибудь сознаніи, не въ одномъ моемъ, конечно. Если что-ни-

будь совершается, то всегда является вопросъ: in quo cogitante? „Если міръ есть совокупность представленій, то онъ есть, слѣдовательно, и совокупность сознаній“ („Psychologie“ 1,207). Эти сознанія проявляются въ существахъ, дѣйствующихъ по цѣлямъ: природа, и образуетъ іерархію такихъ существъ отъ низшихъ формъ матеріи, въ которой уже проступаетъ смутный аналогъ сознанія до растеній, животныхъ и человѣка.

Категоріи даютъ лишь общую схему, объемлющую многообразіе явленій, онѣ далеко не достаточны, чтобы охватить это многообразіе въ цѣлокупный синтезъ. Да такой синтезъ и невозможенъ для человѣка! Міръ есть совокупность индивидуумовъ, ограниченная въ пространствѣ и времени и численно конечная, но эти пространственные и временные предѣлы міра непостижимы все-таки для человѣка, какъ неисчислимо для него и число образующихъ міръ индивидуальностей. Міръ имѣлъ начало во времени, но о природѣ этого начала мы не можемъ сказать ровно ничего опредѣленнаго. Единый ли Богъ породилъ многообразіе личностей, или боговъ было нѣсколько, или міръ начался съ появленія множества индивидуальностей, этого никто не съумѣетъ доказать. Вѣроятнѣе все же предполагать въ той или другой формѣ, съ Богомъ или безъ него, множественность духовныхъ сущностей. Бога Ренувье, подобно Миллю и Джэмсу, мыслитъ личностью не безконечною.

III. Вторая часть „Всеобщей критики“ посвящена „раціональной психологіи“. Выраженіе „psychologia rationalis“ напоминаетъ тотчасъ же метафизическое ученіе о душѣ школы Лейбница, но Ренувье подъ раціональной психологіей разумѣетъ не ученіе о душѣ, но описаніе душевныхъ явленій, освѣщенное раціональнымъ единствомъ познавательныхъ функцій, категорій, ибо человѣкъ прежде всего есть „нѣкоторый центръ,

точка пересѣченія категорій". Онъ противопоставляетъ свои психологическія воззрѣнія и чистому эмпиризму, и субстанціальному пониманію души. Жизнь и сознаніе—непроизводный фактъ въ природѣ, ни механическое, ни виталистическое объясненіе здѣсь непримѣнимы. Попытка вывести сознаніе изъ движенія самопротиворѣчива, а ссылка на жизненную силу ровно ничего не объясняетъ. Психическое единство органично и обрамлено разсмотрѣнною выше системой категорій. Въ ощущеніи всѣ категоріи уже даны въ смутной формѣ, антитеза *я* и *не-я*, длительность, протяженность. Чувственность и разсудокъ функціонируютъ неразрывно. Цѣлый рядъ категорій особенно тѣсно связанъ съ нашимъ интеллектомъ, другія ярче выступаютъ въ чувствованіяхъ и волѣ. Благодаря категоріямъ отношенія, мы сравниваемъ психическія состоянія, законъ числа ихъ оформляемъ количественно. Функція воображенія, особенно зрительнаго, связана съ пространствомъ. Категорія слѣдованія во времени обусловливаетъ память и предвидѣніе. Такъ какъ формы времени для нашего сознанія непроизводны, апріорны, то всякая попытка объяснить механизмъ памяти, локализацію опорныхъ пунктовъ во времени и т. п. заключаетъ въ себѣ вопіющее petitionem principii". Сознаніе безъ длительности есть чистѣйшая абстракція сознанія, вѣдь нельзя было бы говорить, что оно длится, еслибы оно распадалось на безконечность дробей мгновенія, которыя оно не представляло бы себѣ какъ послѣдовательныя и свои. Вѣдь это просто формулировка въ положительномъ видѣ того закона, который субстанціалисты называютъ: законъ личнаго тожества или постоянства „я". ...Тайна памяти сводится къ тайнѣ существованія феноменовъ, подчиненныхъ законамъ". (I, 113). Къ категоріи бытія примыкаетъ прин-

ципъ ассоціаціи идей. Природа этихъ ассоціацій опредѣляется всевозможными отношеніями, какія могутъ быть установлены между образами по законамъ категорій. Категоріи качества соотвѣтствуетъ, какъ функція, разумъ. Чувствованія особенно тѣсно связаны съ категоріей финальности, а воля—съ категоріей причинности. Основныя душевныя способности, интеллектъ, чувствованіе и воля неразрывны между собой, непроизводны, какъ основные „аспекты“ на единую душевную жизнь.

Познавательную дѣятельность животныхъ Ренувье, съ одной стороны, сближаетъ съ человѣческой, съ другой — тщательно ихъ разграничиваетъ. Картезіанская гипотеза „автоматизма“, т.-е. неодушевленности животныхъ представляется ему „чудовищной“. Животное не только ощущаетъ, но въ смутной неосознанной формѣ мыслитъ, судитъ, пользуется инстинктивно категоріальными функціями, подобно тому, какъ и мы мыслимъ нерѣдко интуитивно, безъ участія рефлексіи въ собственномъ смыслѣ слова. Такъ, напримѣръ, Этьеннъ Жоффуа С. Илеръ разсказываетъ про одного шимпанзе, который, вися на веревкѣ, пожелалъ развязать узелъ на ней. Замѣтивъ, что это ему не удается (узелъ находился надъ нимъ), онъ вскорѣ взлѣзъ по веревкѣ выше и, освободивъ такимъ образомъ узелъ отъ тяжести своего тѣла, безъ труда развязалъ его. Вотъ примѣръ интуитивной сообразительности животнаго. Но интеллектъ животнаго все же toto genere отличенъ отъ человѣческаго въ томъ отношеніи, что оно сравниваетъ, но не осознаетъ акта сравненія, короче, у него нѣтъ мышленія о своемъ мышленіи, нѣтъ рефлексіи. А разъ у него нѣтъ рефлексіи, у него нѣтъ и воли въ собственномъ смыслѣ этого слова. Воля отнюдь не тожественна съ возможностью произвольнаго движенія: и при двигательномъ

параличѣ у человѣка не утрачена воля. Равнымъ образомъ нельзя отожествлять ее со спонтанностью, съ особымъ чувствомъ стремленія (Strebensgefühl). Воля не есть нѣчто внѣшнее интеллекту: она глубоко проникаетъ и самый интеллектъ. Она не есть зритель борьбы мыслей и представленій, который въ надлежащій моментъ вмѣшивается въ эту борьбу и произноситъ свое „fiat“ или „veto“. Само движеніе нашей мысли волевой природы. Воля самоподвижна (automotrice) и самодвигатель. Она двигатель не въ томъ смыслѣ, что непосредственно вліяетъ на органы движенія—мышцы. Она есть сама осознаваемая и осмысляемая борьба мотивовъ. Само же чувство усилія, привходящее въ эту борьбу, относится къ сферѣ представленій — это активность произвольнаго вниманія. Ею именно опредѣляется выборъ той возможности, которая воплотится въ дѣйствительность. Извѣстное представленіе, связанное съ установкой опредѣленнаго сужденія, одерживаетъ верхъ въ борьбѣ мотивовъ, получается опредѣленное рѣшеніе, которое и переходитъ (не всегда, конечно) въ поступокъ. Вѣдь не только тѣлесные процессы вліяютъ на духовные, но и обратно, духовные процессы воздѣйствуютъ на тѣлесные, и воля можетъ вліять на послѣдніе, но не прямо, а видоизмѣненіемъ констелляціи представленій, которое, въ свою очередь, вызывается активностью разума въ процессѣ обдумыванія. Безуміе зависитъ не только отъ органическихъ разстройствъ, но и отъ установки неправильныхъ утвержденій и ложныхъ рѣшеній. Поэтому болѣзни воли слѣдуетъ лѣчить не только возстановленіемъ правильныхъ органическихъ функцій, но и прямымъ вліяніемъ на интеллектъ, на способность сужденія больного. „Ничто не доказываетъ, что извѣстные симптомы познавательнаго порядка не могутъ быть избѣгнуты или

подавлены леченіемъ такого же порядка, т.-е. интеллектуальнаго и моральнаго". Такимъ образомъ, Ренувье сходится съ интеллектуалистическимъ направленіемъ въ психіатріи, какого, напримѣръ, придерживается Дю-Буа. Воля человѣка не только по внутренней природѣ своей разумна, она и свободна. Мы, несомнѣнно, обладаемъ чувствомъ свободы, но, вѣдь, оно можетъ быть и иллюзіей. Если свобода воли—иллюзія, то въ такомъ случаѣ „необходимость можно уподобить шуллеру, который обладалъ бы способностью изъ всѣхъ картъ развернутой колоды заставить насъ свободно выбрать ту карту, которая уже была предопредѣлена имъ. Однако, свобода воли не есть иллюзія, но несомнѣнный фактъ. 1) Намъ могутъ сказать, что законъ причинности исключаетъ свободу воли; но на это нужно отвѣтить, что причина и дѣйствіе не связаны между собою логической необходимостью, да свободные акты и не суть безпричинные, но ихъ причиной является человѣкъ во всей совокупности своихъ функцій. 2) Могутъ замѣтить, что законъ сохраненія энергіи противорѣчитъ свободѣ воли; но законъ сохраненія энергіи не имѣетъ абсолютнаго значенія, да если и допустить таковое, то мыслимо участіе психической энергіи въ видоизмѣненіи конечнаго результата сложной совокупности движеній. Маленькаго камушка бываетъ достаточно, чтобы вызвать громадный обвалъ, такъ точно еле замѣтное вмѣшательство психической активности можетъ вызвать огромные по своей значительности результаты въ системѣ матеріальныхъ процессовъ. Сказать, что міръ есть замкнутая механическая система, въ которую не можетъ проникнуть никакое спонтанное побочное воздѣйствіе, значитъ дѣлать голословное предположеніе, на которое насъ ни опытъ, ни разсудокъ отнюдь не уполномочиваютъ. 3) Данныя моральной ста-

тистики, говорятъ, указываютъ на то, что убійства, браки, даже неточности адресованія повторяются изъ-года-въ-годъ съ поразительнымъ единообразіемъ. Отсюда можно замѣтить, что въ среднемъ человѣческія дѣйствія подчинены неизмѣннымъ законамъ — и только. Цифры при всемъ ихъ постоянствѣ всеже колеблются. Ничто не даетъ намъ права перенести здѣсь выводы на отдѣльнаго человѣка. 4) Законъ большихъ чиселъ, которымъ руководятся теорія вѣроятностей и статистика, говоритъ не противъ свободы воли, а за нее. Законъ большихъ чиселъ заключается въ томъ, что, имѣя равные шансы за и противъ (напримѣръ, имѣя равное количество черныхъ и бѣлыхъ шаровъ въ урнѣ и вынимая ихъ въ слѣпую), мы при увеличеніи числа испытаній замѣтимъ въ числахъ тенденцію къ сближенію, къ уравненію. Если я, напримѣръ, имѣю въ ящикѣ тысячу бѣлыхъ и тысячу черныхъ шаровъ, то, при достаточномъ числѣ испытаній, я замѣчу, что число бѣлыхъ шаровъ, вынутыхъ въ слѣпую мною, станетъ приближаться къ числу таковыхъ же черныхъ шаровъ. Свободный выборъ предполагаетъ равныя возможности, которыя именно здѣсь и обнаруживаются на опытѣ. Такъ какъ законъ большихъ чиселъ примѣняется (со все возростающимъ приближеніемъ, составляющимъ его сущность) къ вѣроятностямъ явленій, зависящимъ отъ нашей воли, въ случаяхъ, гдѣ для опредѣленнаго выбора отсутствуетъ постоянный мотивъ, т.-е. такихъ, для которыхъ случайный тиражъ является типическимъ примѣромъ, то мы имѣемъ возможность вѣрить съ вѣроятностью, что явленія этого порядка, вообще говоря, не предопредѣлены. Въ такихъ случаяхъ человѣкъ является первымъ и непосредственнымъ (instantanée) источникомъ измѣнчивыхъ дѣйствій, при одинаковыхъ прецедентахъ. Съ детерминистической точки

зрѣнія законъ большихъ чиселъ можно, конечно, объяснить ссылкою на то, что измѣняющіяся причины при большомъ числѣ взаимно уничтожаютъ другъ друга, и обнаруживается лишь дѣйствіе постоянныхъ причинъ, но въ такомъ случаѣ законъ большихъ чиселъ не есть законъ въ собственномъ смыслѣ слова. Между тѣмъ съ точки зрѣнія свободы этотъ законъ доказывается, а именно, при допущеніи двухъ неопредѣленныхъ, равно возможныхъ будущихъ (futurs ambigus), такихъ, гдѣ -изъ двухъ противоположныхъ ни для одного нѣтъ большаго предсуществующаго основанія для его реализаціи по сравненіи съ другимъ.

Свобода воли все же лишь вѣроятна. Ее надо индивидуально принять, увѣровать въ нее, сама эта вѣра является условіемъ реализаціи свободы для индивидуума. А вѣрить въ свободу необходимо вовсе не изъ однихъ моральныхъ соображеній, но потому, что безъ свободы нѣтъ и теоретическаго познанія, нѣтъ ни истины, ни науки. Очевидность истины есть лишь метафорическое выраженіе—именно сама-то очевидность и не очевидна, если мы будемъ понимать знаніе, какъ чисто-интеллектуальный процессъ, въ которомъ воля и вѣра не принимаютъ участія. Намъ говорятъ: но вѣдь истина навязывается намъ необходимо, помимо нашей воли и нашей вѣры, она заключаетъ въ себѣ объективно принудительный моментъ. На это Ренувье замѣчаетъ—исторія философіи есть живѣйшее доказательство противнаго—расхожденіе, противоположность системъ является въ ней, можно сказать, закономъ. За необходимое разные мыслители считаютъ прямо противоположное. „Пирроническая школа—живое доказательство того факта, что воля играетъ роль въ установкѣ достовѣрности. Если предположить, что истина навязывается всѣмъ умамъ необходимо, то и заблужденіе является

необъяснимымъ, вѣдь оно навязывается умамъ съ такою же необходимостью: и истина, и заблужденіе имѣютъ одинаково необходимое происхожденіе. Если же мы признаемъ, что всякое сужденіе есть актъ воли, то заблужденія легко объяснимы, и всякій человѣкъ является отвѣтственнымъ за сужденія, имъ устанавливаемыя". „Если все необходимо, то и заблужденія также необходимы, неизбѣжны и неотличимы (отъ истины)"; теряется основаніе для различенія истиннаго и ложнаго, ибо утвержденія истиннаго и ложнаго являются одинаково необходимыми. Достовѣрны лишь непосредственныя данныя сознанія, все же остальное, познаніе, въ которое привходятъ память и мышленіе, уже можетъ быть объектомъ сомнѣнія. Однако, мы вѣримъ и принимаемъ за истинное въ нашемъ знаніи, хотя бы въ цѣляхъ практической жизни, гораздо большее, и такія допущенія дѣлаютъ даже самые радикальные скептики. Такія допущенія, нерѣдко безмолвныя, не высказанныя, Ренувье называетъ тезисами реальности, ихъ всего четыре: I) Мы всѣ допускаемъ сознаніе съ его тожествомъ во времени и съ его интеллектуальными функціями, которыя подсказываются намъ мощнымъ инстинктомъ. II) Мы признаемъ независящія отъ насъ реальности—внѣшній міръ. III) Мы признаемъ „чужія я" людей и другихъ существъ. IV) Мы, наконецъ, вѣримъ, что міръ подчиненъ законамъ, которые соотвѣтствуютъ законамъ познанія. Итакъ, истина достижима лишь черезъ индивидуальную свободу: «практическій разумъ долженъ полагать основаніе и для себя, и для всякаго реальнаго разума, ибо разумъ не расщепляется—разумъ это человѣкъ, а человѣкъ всегда человѣкъ практики». «Надо рѣшиться сдѣлать выборъ: необходимость или свобода, другого пути нѣтъ. Вы—за науку и за мораль? Выбирайте свободу, которая является ихъ условіемъ.

Согласованіе знаній между отдѣльными людьми имѣетъ огромное значеніе въ познаніи, но первый шагъ въ исканіи и установкѣ истины не есть общественный договоръ (contrat social), но личный договоръ (contrat personnel) — договоръ съ самимъ собою. Ренувье не ставитъ истину всецѣло въ зависимость отъ индивидуальнаго произвола, но онъ подчеркиваетъ существенную роль вѣры и свободной воли въ ея формированіи. «Признавъ тщету чистаго или абсолютнаго разума, надо ввести вѣру въ науку, опредѣливъ тамъ ея роль и значеніе, и сдѣлать самую вѣру научной, останавливаясь у предѣловъ всеобщности и разумности при развитіи вѣры („Psychologie“ II, 257). Вѣра эта, какъ мы видѣли, привходитъ всюду въ познаніе феноменальнаго міра, міръ ноуменальный для Ренувье не существуетъ. Для Канта область вѣры и знанія лежитъ въ различныхъ плоскостяхъ, для Ренувье — въ одной плоскости.

IV. Итакъ, свобода для Ренувье — дѣйственное начало въ жизни человѣка, она вноситъ творческій моментъ, какъ въ жизнь отдѣльнаго человѣка, такъ и въ весь историческій процессъ. Этика и философія исторіи неразрывны между собой. Факты историческаго развитія не могутъ научить насъ различенію добра и зла, но судьба человѣчества косвеннымъ образомъ поучительна для построенія системы этики. Историческій процессъ вовсе не запечатлѣнъ той роковой необходимостью, какую ему пытаются придать гегеліанцы и позитивисты. Мы вовсе не пассивные зрители того, что совершается въ насъ и вокругъ насъ, но живые участники исторической эволюціи — отъ нашей свободной воли зависитъ направить ходъ событій въ то или другое русло. Прогрессъ обыкновенно понимаютъ какъ необходимый законъ историческаго развитія, фаталистически. Между

тѣмъ ни опытъ, ни разсужденіе отнюдь не подтверждаютъ подобнаго взгляда. Онъ ложенъ, во-первыхъ, съ точки зрѣнія соціальной динамики. Прогрессъ характеризуютъ, какъ непрерывное восхожденіе, приближеніе къ совершенству, между тѣмъ въ исторіи ничего подобнаго такому непрерывному восхожденію не наблюдается. Онъ ложенъ и съ точки зрѣнія соціальной статики: моральный факторъ разсматривается при этомъ не какъ творецъ, а какъ продуктъ среды. Противъ теоріи фатальнаго и непрерывнаго прогресса свидѣтельствуютъ множество фактовъ—неподвижное прозябаніе дикарей на ступени животности, исторія Индіи и Китая и, главное, средневѣковье. Утвержденіе господства христіанской церкви было огромнымъ шагомъ назадъ въ смыслѣ распространенія гуманности и просвѣщенія: «Въ религіи, въ наукѣ, въ литературѣ средневѣковье подчинило людей полнѣйшему господству гетерономіи, какое только зналъ Западъ». Въ то время, когда одна культура развивается, другая приходитъ въ упадокъ. Еслибы люди руководились иными свободными актами въ своемъ поведеніи, то и судьба человѣчества была бы иною—взваливать на законъ прогресса оправданіе всякой существующей подлости—значитъ отрицать нравственность. Чтобы показать на конкретной художественной иллюстраціи, что человѣчество само ковачъ своего счастія, Ренувье написалъ цѣлую книгу «Ухронія». Это воображаемая исторія Европы со временъ Нервы, когда христіанство, проникнувъ на Западъ, стало угрожать цѣльности Имперіи. Моральная и просвѣщенная политика Антониновъ повысила образованіе и матеріальное благополучіе, и христіанство съ его суевѣріями было отброшено на востокъ къ германскимъ и славянскимъ варварамъ. Въ Италіи, Греціи, Испаніи расцвѣтаетъ высокая культура и полная вѣротерпи-

мость. Въ VIII вѣкѣ восточные христіане предпринимаютъ походъ, чтобы завоевать святыя мѣста—Римъ. Это столкновеніе сопровождается реформой христіанства у германскихъ племенъ—въ немъ упраздняется жречество и вся суевѣрная шелуха. И остается только цѣнное ядро. Культурный прогрессъ Европы ускоряется сношеніями съ дальнимъ Востокомъ, откуда путешественники приносятъ книгопечатаніе и т. д. Отправнымъ пунктомъ исторіи вовсе не былъ человѣкъ-животное — современная низшая раса есть деградировавшій первобытный человѣкъ. Первобытные люди, по всей вѣроятности, какъ существа свободныя, носили въ себѣ возможности и прогресса, и вырожденія. Вмѣстѣ съ зачатками нравственнаго самосознанія, они располагали свободной возможностью итти вверхъ или внизъ. Дешевый оптимизмъ фаталистовъ прогресса упускаетъ изъ виду то страшное сопротивленіе, которое оказываетъ зло добру. Не только добро сохраняется, но и несправедливость накопляется и рано или поздно приноситъ свои губительные плоды, и въ этомъ «оправданіи зла» виноваты сами люди, не пожелавшіе направить свою волю на надлежащій путь, хотя въ ихъ свободной природѣ для этого первоначально была на-лицо полная возможность. Восхожденіе и нисхожденіе расъ изъ первобытнаго состоянія всего ярче обрисовывается при изученіи исторіи религій.

Если философія исторіи весьма поучительна для этики, въ трагическомъ освѣщеніи представляя намъ судьбу человѣчества, свободнаго, но не пожелавшаго использовать свободу въ нравственныхъ цѣляхъ, то всеже не на историческихъ, а на чисто умозрительныхъ данныхъ слѣдуетъ строить этику. Какъ свободное и разумное существо, человѣкъ долженъ отдавать себѣ отчетъ въ томъ, что онъ долженъ

дѣлать. У него, прежде всего, есть обязанности моральныя по отношенію къ самому себѣ. Къ таковымъ относится упорядоченіе собственнаго умственнаго и вообще психическаго склада, упорядоченіе, достигаемое путями, уже указанными Платономъ—мудростью, мужествомъ и самообладаніемъ. Если мы представимъ себѣ взаимоотношеніе двухъ людей, то таковое создаетъ уже моральныя обязанности въ собственномъ смыслѣ слова. Какъ разумныя существа, они должны сознавать, что изъ ихъ обоюднаго соблюденія интересовъ проистекаетъ ихъ обоюдное благополучіе. Между ними можетъ сложиться родъ безмолвнаго соглашенія (pactum subabditum, какъ выражается Гоббесъ) относиться другъ къ другу съ довѣріемъ, но это возможно лишь тогда, когда среди равныхъ или подобныхъ личностей, между которыми это раздѣленное тожество и взаимозамѣстимость осуществимы въ разумной формѣ, создается, что называется, двустороннее отношеніе и между ними является всегда возможнымъ взаимный обмѣнъ ролей (Système de la morale, I, 78). У «моральнаго Робинзона» могутъ быть обязанности по отношенію къ самому себѣ, но у него не можетъ быть правъ по отношенію къ самому себѣ. При моральномъ взаимодѣйствіи двухъ субъектовъ обязанность выражается въ правѣ или кредитѣ у А по отношенію къ В, и въ обязанности или дебетѣ у В къ А—и обратно. Эта взаимность правъ и обязанностей и создаетъ справедливость.

Но для реализаціи справедливости въ практикѣ жизни нужны объективные критеріи для ея разумнаго примѣненія. Между тѣмъ такими критеріями мы не обладаемъ. Наше моральное сознаніе налагаетъ на насъ обязанности, а между тѣмъ, не даетъ намъ руководящихъ принциповъ для ихъ выполненія въ кон-

кретныхъ условіяхъ моральной жизни. Поэтому первая формула нравственнаго закона (категорическій императивъ Канта) пріемлема лишь въ такой редакціи: „Поступай такъ, чтобы максимы твоего поведенія могли быть возведены согласно твоей совѣсти (par ta conscience) во всеобщій законъ". Этою поправкою Ренувье сохраняетъ столь цѣнный съ его точки зрѣнія индивидуалистическій моментъ морали. Другой основной моральный принципъ таковъ: „Признавай личность другого человѣка за равную тебѣ по природѣ и по достоинству, какъ цѣль саму въ себѣ, и, слѣдовательно, никогда не превращай ее только въ средство для достиженія твоихъ цѣлей". Изъ этихъ двухъ принциповъ слагается идея автономіи разума. Въ противоположность Конту, который кладетъ въ основу этики альтруизмъ или любовь, Ренувье, подобно Канту, отвергаетъ ее, какъ основу морали. Какъ всякая страсть, любовь вводитъ въ заблужденіе и не можетъ быть руководящимъ началомъ воли. Она не можетъ проявляться закономѣрно, она требуетъ самопожертвованія, между тѣмъ какъ человѣкъ не имѣетъ права жертвовать своей личностью. Предъявляя чрезмѣрныя требованія въ теоріи, этика любви на практикѣ или остается бездѣйственной, или, пренебрегая свободою индивидуума, легко вырождается въ стремленіе заставить подчиниться своимъ требованіямъ путемъ насилій и преслѣдованій, и управленіе святыхъ быстро переходитъ въ управленіе преступниковъ (on passe vite du gouvernement des saints au gouvernement des scélérats). Подъ маскою проповѣди любви часто скрывается лицемѣрное желаніе не воздавать другимъ должнаго. Этика справедливости можетъ показаться сухою, но именно справедливость и порождаетъ истинную любовь. „Если высшее господство справедливости намъ

кажется суровымъ, то это происходитъ лишь потому, что мы не замѣчаемъ, до какой степени мы въ немъ нуждаемся, ... и потому, что мы не можемъ дать себѣ отчета въ тѣхъ нестроеніяхъ, которыя вноситъ съ собою повсюду чувство, принятое за исключительный мотивъ дѣйствія". Ренувье не отвергаетъ любовь, но подчиняетъ ее справедливости. Между идеей долга и стремленіемъ къ счастью нѣтъ взаимоисключенія, вѣдь, идея долга лежитъ въ самой природѣ человѣка — мы имѣемъ основаніе постулировать гармонію этихъ двухъ стремленій. Набрасывая основы абстрактнаго ученія о нравственности, Ренувье не упускаетъ изъ виду конкретную реальность, столь безмѣрно далеко отстоящую отъ идеальнаго порядка вещей. Исторически данный человѣкъ весьма далекъ отъ философской конструкціи человѣка. Надо откровенно признать, что въ современномъ человѣчествѣ злоба и эгоизмъ играютъ столь огромную роль, что оно еще не вышло изъ *состоянія войны*. Война идетъ вездѣ, она еще коренится въ нашихъ сердцахъ: въ семейныхъ, политическихъ, экономическихъ отношеніяхъ еще повсюду явно выступаютъ ея гибельные слѣды. Справедливость не можетъ быть осуществлена на почвѣ только полюбовныхъ и разумныхъ соглашеній, необходимо вооружить людей, борющихся за добро, *правомъ самозащиты* — и вотъ положительныя формы права гарантируютъ самозащиту, хотя и въ формѣ, въ высшей степени несовершенной. При такихъ условіяхъ справедливость основывается не на одномъ добровольномъ соглашеніи, но ея осуществленіе пріобрѣтаетъ *принудительный, репрессивный и исправительный* характеръ. Положительное право является печальнымъ, но неизбѣжнымъ *перепутьемъ* отъ войны къ миру. Злоупотребленіе грубой силой не исключаетъ, конечно, необходимости въ извѣстныхъ

случаяхъ прибѣгать къ революціи, когда она становится стихійнымъ, неизбѣжнымъ путемъ къ возстановленію попранной справедливости. Въ экономической области Ренувье является противникомъ соціализма, такъ какъ видитъ опасность въ полномъ порабощеніи государствомъ индивидуальной свободы, но онъ не противникъ вмѣшательства государства въ экономическую жизнь народа въ широкихъ размѣрахъ. Оставаясь сторонникомъ частной собственностн, Ренувье, тѣмъ не менѣе, предлагаетъ рядъ мѣръ къ ея болѣе справедливому распредѣленію: прогрессивный налогъ, право на трудъ, гарантированное особыми условіями въ контрактѣ о наймѣ, которыя обезпечивали бы эквивалентъ собственности путемъ участія въ чистомъ доходѣ; полная система страхованій. Онъ, наконецъ, сочувствуетъ добровольнымъ опытамъ въ духѣ соціализма отдѣльныхъ общественныхъ группъ. Въ международномъ правѣ Ренувье оспариваетъ идею національности. Ему глубоко антипатичны милитаризмъ и всякая война, кромѣ оборонительной, которая при настоящихъ условіяхъ есть неизбѣжное зло. (Séaille, 293).

V. Этическое ученіе Ренувье обрисуется вполнѣ, если мы познакомимся съ его общимъ воззрѣніемъ на судьбу человѣчества въ его цѣломъ, которую онъ намѣчаетъ въ связи со своимъ воззрѣніемъ на природу вообще. О назначеніи человѣка въ связи съ назначеніемъ космоса не можетъ быть знанія—возможны лишь догадки, лишь моральныя вѣроятности. Ренувье понимаетъ метафизику природы, не какъ познаніе вещей въ себѣ, но какъ индуктивныя заключенія о томъ, что намъ недоступно внутри самого міра опыта, но о чемъ можно догадываться съ извѣстнымъ правдоподобіемъ. Разсматривая природу, какъ совокупность сознаній, онъ строитъ до-

гадки о природѣ и происхожденіи существъ, о безсмертіи душъ, о Богѣ и происхожденіи зла. Какъ мы уже видѣли, „міръ есть совокупность представленій, совокупность сознаній". Каждое сознаніе составляетъ монаду, однако, не безтѣлесное единство, но единство, пріуроченное къ извѣстному организму, это единство есть сила, appetitus, перцепція, какъ указывалъ уже Лейбницъ. Тѣломъ простѣйшей монады является атомъ, который Ренувье понимаетъ въ духѣ Босковича, какъ центръ отталкивательныхъ и притягательныхъ силъ. Закономѣрное взаимодѣйствіе между атомами и соотвѣтствующими имъ духовными центрами—есть первичный необъяснимый далѣе фактъ. Допущеніе въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ предустановленной гармоніи въ духѣ Лейбница приводитъ къ безусловному детерминизму и потому непріемлемо. Отталкивательной и притягательной силѣ элементарной монады соотвѣтствуютъ элементарныя психическія функціи монады. Мы видѣли уже, что plenum недопустимо, отрицаніе дѣйствія на разстояніи есть раціоналистическій предразсудокъ. Кромѣ атомизма пространственнаго, надо признать и атомизмъ временный. Иллюзія непрерывности есть просто результатъ несовершенства нашихъ органовъ чувствъ. На самомъ дѣлѣ всѣ измѣненія слагаются изъ прерывныхъ пульсацій: „Міръ есть колоссальная пульсація, слагающаяся изъ неисчислимаго множества, но въ каждое мгновеніе строго опредѣленнаго числа элементарныхъ пульсацій различнаго порядка". Въ этихъ пульсаціяхъ тенденція къ свободѣ на высшихъ ступеняхъ проявляется съ особою силой. Точныя науки стремятся свести всѣ физическіе процессы къ движенію, но это только односторонній, хотя и весьма полезный методологическій пріемъ, удобный уголъ зрѣнія. На самомъ дѣлѣ, качественныя специфическія

особенности природы несводимы всецѣло къ движенію. Между функціями разныхъ порядковъ въ природѣ имѣются пустые промежутки, „hiatus“, напримѣръ, между физическими, химическими, біологическими процессами. Даже физическія силы, хотя онѣ и проявляются въ движеніяхъ (теплота, свѣтъ, электричество), но заключаютъ въ себѣ объективныя качественныя особенности, соотвѣтствующія различію вызываемыхъ ими ощущеній. Ренувье сторонникъ физики качества. Качественная спецификація еще сильнѣе выступаетъ въ химіи. Еще рѣзче скачекъ отъ „неорганизованнаго“ міра къ „организованному“. Невозможность самопроизвольнаго зарожденія вполнѣ установлена наукой. Уже Клодъ Бернаръ указывалъ на то, что организмъ, подчиняясь физико-химическимъ законамъ, обнаруживаетъ рядъ особенныхъ функцій, цѣлесообразность которыхъ заставляетъ предполагать участіе „idée directrice“. Ренувье предполагаетъ, что такая руководящая дѣятельность исходитъ въ сложномъ организмѣ отъ одной „господствующей монады“, какъ сказалъ бы Лейбницъ, только по Ренувье эта неуловимая монада, хотя и очень мала, но имѣетъ тѣльце. Допуская нѣкоторое измѣненіе видовъ, Ренувье отвергаетъ возможность объяснить все разнообразіе растительнаго и животнаго міра изъ одного или нѣсколькихъ типовъ организаціи. Онъ склоненъ предполагать изначальную множественность типовъ жизни. Сами измѣненія видовъ, гдѣ они имѣютъ мѣсто, прерывны, имѣютъ характеръ мутаціи. Происхожденіе человѣка опять же представляетъ скачокъ въ эволюціи жизни. Сказать, что человѣкъ есть варіація какого-нибудь нынѣ исчезнувшаго вида, вовсе не значитъ объяснить происхожденіе человѣка, ибо природа послѣдняго специфически отлична отъ

животнаго, знаменуетъ вступленіе жизни въ новую высшую сферу. Равнымъ образомъ нѣтъ основанія считать человѣческій родъ однимъ видомъ — единство этого рода духовнаго, моральнаго, а не животнаго порядка. Происхожденіе зла пытались объяснить и оправдать всевозможными богословскими и философскими соображеніями, но оно остается необъяснимымъ, особенно тамъ, гдѣ оно стихійно, случайно, не находится ни въ какомъ отношеніи къ моральному поведенію человѣка. Считать зло какою-то видимостью, въ то время, когда оно самая ужасная и самая яркая реальность, смѣшно. Вмѣсто того, чтобы безплодно ломать голову надъ его происхожденіемъ, надо позаботиться путемъ широкаго развитія свободныхъ моральныхъ силъ въ человѣчествѣ уменьшить зло на будущее время.

Но самымъ трагическимъ зломъ является смерть. Она до такой степени безсмысленна, она настолько перечитъ закону финальности міра, что проблема безсмертія невольно навязывается нашему сознанію и мы, опираясь на „моральную вѣроятность“, можемъ строить догадки въ этомъ направленіи. Существуетъ одинъ міръ явленій—міра ноуменовъ, вещей въ себѣ, нѣтъ, слѣдовательно, если мы можемъ дѣлать предположенія о безсмертіи, то лишь въ видѣ палингенезіи—продолженія существованія въ этомъ же феноменальномъ мірѣ. Безсмертіе цѣнно лишь личное, индивидуальное. Если мы скажемъ, что безсмертіе выражается въ сохраненіи духовныхъ цѣнностей, благодаря появленію лучшихъ, высшихъ существъ, то на это можно замѣтить: „Утѣшимъ ли мы Сизифа обѣщаніемъ уничтожить его и затѣмъ создать ему преемниковъ, способныхъ поднимать камень все выше и выше надъ роковою бездной?“ Человѣкъ узнаетъ жизнь a priori, а смерть лишь a posteriori, какъ ужасное открытіе, которому онъ не хочетъ вѣрить, такъ какъ

онъ носитъ въ себѣ мощный неискоренимый инстинктъ безсмертія. Даже при несчастіяхъ, taedium vitae, страданіяхъ—человѣкъ жаждетъ отдыха, но не смерти. Необходимо, чтобы другія мѣста, другія времена, другой опытъ обезпечивали продолженіе начатыхъ трудовъ природы, дабы была избѣгнута непостижимая потеря средствъ, силъ, существованій, и дабы исчезла не менѣе странная аномалія сознанія, смотрящаго въ вѣчность изъ нѣдръ вѣчнаго разрушенія („Psychologie“ III, 182). Можно допустить, что центральная монада человѣка не разрушается, но, сохраняясь въ природѣ, попадаетъ въ новый организмъ въ другой обстановкѣ опыта, намъ совершенно невѣдомой. Можно предположить, что личное тожество при этомъ сохраняется не у всѣхъ индивидуальностей, но факультативно въ зависимости отъ воли и природы самого субъекта, отъ наличности въ немъ напряженныхъ и продуктивныхъ стремленій къ созиданію сверхличныхъ моральныхъ цѣнностей, между тѣмъ какъ злоба и эгоизмъ теряютъ право на продолженіе своего бытія. Если видѣть въ природѣ „телеологическій планъ“, то такое предположеніе является вполнѣ пріемлемымъ. Что касается идеи Бога, то она совпадаетъ съ идеей нравственнаго міропорядка, который обезпечиваетъ вмѣстѣ съ безсмертіемъ личностей согласованіе добродѣтели и счастія. Богъ теистовъ представляется излишней гипотезой—мало того—невозможной: лично-безличный, конечно-безконечный Богъ—субстанція есть contradictio in adiecto. Богъ личный, конечный—совершенное высшее существо — допустимое предположеніе, но съ такимъ же успѣхомъ можно допустить и многобожіе. Если мы признаемъ весьма вѣроятнымъ существованіе жителей планетъ, жителей высшаго порядка (геніевъ, по терминологіи Лейбница), то и такая политеистическая концепція допустима. Ренувье оставляетъ вопросъ от-

крытымъ, но несомнѣнно, что идея всеобъемлющаго, безконечнаго Бога совершенно исключается имъ: во славу плюрализма и закона числа онъ, если и допускаетъ Бога, то ограниченнаго и имѣющаго сподручниковъ въ видѣ низшаго порядка также ограниченныхъ божественныхъ личностей.

VI. Философская система Ренувье представляетъ въ цѣломъ (я говорю о главномъ в т о р о м ъ періодѣ его творчества) чрезвычайно интересное сочетаніе идей. Духъ математическаго раціонализма, требующаго строгихъ и логически ясныхъ обоснованій, сочетается съ догматизмомъ, переходящимъ часто въ самодержавный, властный i p s e d i x i t i s m (выраженіе Бентама)—sic volo, sic jubeo; пирроническій почти безграничный скепсисъ съ пламенной философіей вѣры, безпросвѣтный пессимизмъ (ибо нашъ міръ — theatre de misère, d'impuissance et de douleur) съ бодрымъ, активнымъ оптимизмомъ. Въ томъ, что это сочетаніе идей цѣльно въ п с и х о л о г и ч е с к о м ъ смыслѣ слова, что передъ нами яркій, законченный типъ извѣстнаго философскаго міропониманія, въ этомъ не можетъ быть сомнѣній, и я буду ниже говорить о „философской интуиціи“ міра у Ренувье и ея психологическомъ генезисѣ. Теперь же интересно было бы опредѣлить, выдерживаетъ ли она чисто логическую критику, не заключаетъ ли она въ себѣ бросающихся въ глаза противорѣчій и притомъ именно съ критической точки зрѣнія. Критицистъ ли Ренувье? Если имѣть въ виду множество отдѣльныхъ мыслей, разсѣянныхъ въ его необъятныхъ трудахъ, необычайную проницательность духа, проявляемую при анализѣ чужихъ системъ, то нужно признать, что Ренувье оставилъ послѣ себя цѣнное наслѣдіе для философіи вообще и оказалъ въ частности услуги критической философіи. Если же брать его ученіе, какъ цѣльную систему, то

придется признать, что она носитъ глубокіе слѣды до-кантовскаго догматизма. Прежде всего присмотримся къ тому, какъ понимаетъ Ренувье феноменизмъ. Сущность феноменизма заключается въ отрицаніи субстанціальной вещи въ себѣ, которая дѣйствовала бы извнѣ, „аффицировала" бы наше сознаніе. Съ другой стороны, эта точка зрѣнія отвергаетъ и чистый духъ, лишенный представленій, „нѣтъ объекта безъ субъекта", и обратно: „нѣтъ субъекта безъ объекта". Такое пониманіе феноменизма очень расплывчато, и еслибы критическая философія заключалась въ такомъ неопредѣленномъ провозглашеніи соотносительности субъекта и объекта, то трудно понять, зачѣмъ нужно было являться Канту, когда философія Лейбница или Беркли (esse=percipi) вполнѣ, казалось бы удовлетворяли этимъ требованіямъ. Между тѣмъ вся сущность критицизма заключается въ провозглашеніи соотносительности объекта міра явленій съ моимъ гносеологическимъ субъектомъ. Для меня нѣтъ объекта, который не стоялъ бы въ отношеніи или реальнаго или возможнаго опыта къ моему гносеологическому субъекту. Между тѣмъ Ренувье понимаетъ законъ соотношенія субъекта къ объекту такъ: нѣтъ никакого объекта познанія, который не былъ бы представленіемъ для меня или какого-нибудь другого субъекта. Плюрализмъ познающихъ субъектовъ, какъ мы видѣли, для Ренувье апріорная форма, сознанія (personnalité). Вотъ извѣстный физическій объектъ, скажемъ—столъ, я познаю его, я вышелъ изъ комнаты, существуетъ ли этотъ столъ, какъ вещь въ себѣ (самъ по себѣ)? Разумѣется, нѣтъ, отвѣтитъ Ренувье. Значитъ, онъ пересталъ существовать? Отнюдь нѣтъ, возразитъ Ренувье — думать такъ, значитъ утверждать, что одинъ лишь я существую на свѣтѣ, какъ познающій су-

бъектъ, такой солипсизмъ ни съ чѣмъ не сообразенъ, чудовищенъ. Да, онъ, быть-можетъ, въ извѣстномъ смыслѣ чудовищенъ, но, чтобы имѣть право это сказать, надо его опровергнуть. Ренувье не доказываетъ эмпирическую реальность множественности сознаній, а просто принимаетъ ее: если нелѣпа теорія моментальнаго уничтоженія предметовъ по исчезновеніи ихъ изъ поля моего сознанія, а съ другой стороны, нѣтъ объекта безъ субъекта, то реальность стола въ той или другой формѣ сохраняется въ сознаніи другого человѣка, воспринимающихъ его животныхъ или тѣхъ низшихъ монадъ, случайнымъ аггрегатомъ которыхъ этотъ столъ является въ природѣ, ибо категорія личности (или плюрализма сознаній) заставляетъ насъ разсматривать всякое бытіе по образу и подобію личности, sub specie personae. Но этого мало, каждое сознаніе отъ души атома до человѣка нетлѣнно, неуничтожимо. Правда, это—гипотеза, не самоочевидная истина, но, по Ренувье, гипотеза имманентная: сознаніе нетлѣнно вмѣстѣ съ элементарнымъ тѣлеснымъ зародышемъ, въ который оно заключено. Для человѣка это—личное безсмертіе, для низшей монады—не личное, но все же сохраненіе. Совсѣмъ какъ у Лейбница: immortalitas для человѣка, indefectibilitas для низшихъ монадъ.

Ренувье говоритъ, что сокрушилъ идолъ вещи въ себѣ, идолъ субстанціи. Я скажу, Ренувье условился не употреблять слова вещь въ себѣ, онъ призналъ нецензурнымъ слово субстанція, но онъ отнюдь не исключилъ изъ своей философіи самихъ понятій. Онъ отвергнулъ раціоналистическое обоснованіе монадологіи Лейбница, онъ упразднилъ идею безконечнаго бога, онъ превратилъ эту систему (обосновывая ее эмпирически) изъ міровой абсолютной монархіи въ политеистическую республику, но онъ

этимъ не реформировалъ критицизмъ, а построилъ метафизику плюралистическаго идеализма явно догматическаго характера. Эта догматичность явствуетъ еще изъ слѣдующаго обстоятельства. Апріорное обоснованіе эмпирической реальности міра и чужихъ сознаній, по Ренувье, недостаточно. Вѣдь, внѣ непосредственнаго состоянія сознанія, все сомнительно, и мы должны принять на вѣру объективную реальность „физическаго міра", „чужихъ я", закономѣрности природы и соотвѣтствія между этой закономѣрностью и структурою познающаго субъекта. Спрашивается, если міръ есть насквозь феноменъ, если категоріи суть объективныя формы феноменальнаго бытія, то зачѣмъ же намъ постулировать вышеприведенные тезисы реальности, въ особенности послѣдній? Мнѣ думается потому, что гарантіи соотвѣтствія міра познанію и не можетъ быть, если мы его будемъ понимать трансцендентно, что и дѣлаетъ Ренувье.

Обратимся теперь къ ученію Ренувье объ апріорныхъ законахъ сознанія, которыя Ренувье гуртомъ называетъ категоріями. Апріорность опредѣляется всеобщностью и необходимостью извѣстной умственной функціи; она всегда присутствуетъ въ процессѣ познанія, и ея нельзя отмыслить прочь. Ренувье ограничивается констатированіемъ, описаніемъ апріорныхъ функцій сознанія, но онъ не доказываетъ ихъ необходимости. Онѣ въ его таблицѣ положены рядомъ механически, но не образуютъ между собою необходимыхъ синтезовъ мысли и не поставлены въ связь (за исключеніемъ категорій отношенія, качества и количества) съ законами мышленія. Въ этомъ отношеніи Ренувье напоминаетъ „полукантіанца Уэвеля" [1]). Категорія финальности вноситъ съ со-

[1]) См. мою статью: „Уэвель" въ словарѣ Брокгауза и Ефрона.

бою телеологическую точку зрѣнія на бытіе, которой нѣтъ мѣста тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о необходимыхъ законахъ сознанія. Категорія личности, какъ мы видѣли, принята безъ достаточнаго основанія. На эту разрозненность таблицы категорій и отсутствіе въ ней всякаго объединяющаго принципа (въ видѣ единства трансцендентальной апперцепціи у Канта) справедливо указываетъ Сеайлль.

Наиболѣе важная для Ренувье изъ всѣхъ категорій, наряду съ отношеніемъ, категорія числа, въ виду этого мы сосредоточимъ на ней, главнымъ образомъ, наше вниманіе. Ренувье законченная „актуальная" безконечность представляется какимъ-то кошмаромъ. Онъ не скупится на указанія логической нелѣпости въ понятіи безконечно большого числа. Онъ усматриваетъ въ понятіи безконечно малаго, играющемъ такую капитальную роль въ наукѣ, извѣстную полезную фикцію, методологическую уловку исчисленія. Онъ строго разграничиваетъ (что уже дѣлалъ Кантъ) infinitum—безконечное отъ indefinitum—неограниченно большого. И онъ во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ правъ. Но какіе выводы онъ дѣлаетъ отсюда? Онъ утверждаетъ, что прямымъ слѣдствіемъ закона числа является: ограниченность міра въ пространствѣ и времени, реальная раздѣленность міра на опредѣленное (чудовищно большое) число недѣлимыхъ физическихъ элементовъ (и притомъ одушевленныхъ), реальная раздѣленность времени на опредѣленное число прерывныхъ конечныхъ мгновеній, измѣненія на рядъ обособленныхъ „толчкообразныхъ" измѣненій. Реальное движеніе, по его мнѣнію, состоитъ изъ суммированія малыхъ конечныхъ перемѣщеній, ибо въ противномъ случаѣ аргументы Зенона противъ движенія являются абсолютно неопровержимыми. Если дви-

женіе отъ А до В слагается изъ безконечно большого числа частей или моментовъ, то, дѣйствительно, по его мнѣнію, разстояніе отъ А до В никогда не можетъ быть пройдено. Все это всего яснѣе выражается въ отношеніи Ренувье къ антиномiямъ Канта: онъ принимаетъ за истинные тезисы конечности (ограниченность и начало міра, численная опредѣленность его составныхъ частей, возможность абсолютнаго начала въ рядѣ причинно обусловленныхъ перемѣнъ т.-е. свободы воли и первопричины міра). Все это вмѣстѣ поражаетъ своею парадоксальностью и тою стремительностью, съ которою Ренувье хочетъ навязать истинность тезисовъ читателю. Неужели такъ просто рѣшаются антиномiи Канта, и почему же онъ, принимавшій законъ числа, не соблазнился такимъ простымъ прямолинейнымъ рѣшеніемъ вопроса? Антиномiи Канта, особенно первыя двѣ, представляютъ геніальный „Experiment der Vernunft“ для опредѣленія того, какъ человѣкъ понимаетъ міръ, метафизически или критически. Первыя двѣ антиномiи по ихъ замыслу—волчья яма, въ которую неизбѣжно попадаетъ каждый, кто пожелаетъ уклониться отъ ихъ критическаго разрѣшенія. А такое уклоненіе возможно въ троякой и только въ троякой формѣ: I) Или можно признать, что тезисъ и антитезисъ—оба истинны заразъ, что міръ заразъ и конеченъ, и безконеченъ, что противорѣчіе лежитъ въ природѣ міра, и что съ этимъ ничего не подѣлаешь: нашъ разумъ безсиленъ охватить эту природу. Таковъ взглядъ Гамильтона и Спенсера—такого взгляда на антиномiи придерживался и Ренувье въ первый періодъ своей философіи—это точка зрѣнія ирраціонализма. II) Или можно признать, что міръ безконечно раздѣленъ и представляетъ въ пространствѣ и времени an und für sich безконечно большую величину, состоитъ изъ

безконечно большого числа частей пространства и времени—взглядъ инфинитизма, III) или можно признать, что міръ конеченъ, какъ это дѣлаетъ Ренувье—финитизмъ. Во всѣхъ трехъ случаяхъ отвѣчающій попадаетъ, по выраженію Канта, въ положеніе подставляющаго рѣшето, когда вопрошающій дѣлаетъ видъ, что доитъ козла — иначе говоря, самый вопросъ: „каковъ міръ самъ по себѣ", независимо отъ познающаго субъекта (для котораго онъ всегда безграничное in indefinitum явленіе)? есть нелѣпый вопросъ, на который можетъ быть лишь нелѣпый отвѣтъ. Міръ въ цѣломъ и составныхъ частяхъ для сознанія не есть данность, но всегда заданіе. И въ самомъ дѣлѣ, освободившись отъ нелѣпости безконечно большого числа, Ренувье поспѣшно принимаетъ тезу финитизма, не желая изслѣдовать ближе, не находится ли она въ вопіющемъ противорѣчіи съ другими категоріями. А между тѣмъ, ея принятіе связано съ признаніемъ ограниченности времени и пространства. Спрашивается, чѣмъ же ограничены время и пространство? Вѣдь самое понятіе ихъ предполагаетъ возможность безпредѣльнаго продолженія! Равнымъ образомъ начало міра предполагаетъ предшествующее ему пространственно-временное небытіе. Но вѣдь, по Ренувье, познающее соотносительно съ познаваемымъ, и не придется въ данномъ случаѣ допустить познаніе небытія? Первопричина опять же есть contradictio in adjecto — еще Шопенгауеръ справедливо замѣтилъ: причинность не извозчикъ, ее нельзя отпустить, когда вздумается. Всякая причина есть слѣдствіе другой причины, отвергать это положеніе значитъ отвергать основную категорію Ренувье, категорію отношенія. Далѣе, мы все познаемъ въ отношеніяхъ и, слѣдовательно, для насъ нѣтъ абсолютныхъ величинъ, между

тѣмъ, признавая міръ ограниченнымъ, мы должны признать въ природѣ абсолютно большую конечную величину—размѣръ міра. Если міръ имѣлъ начало, то по тѣмъ же соображеніямъ онъ долженъ имѣть и конецъ. Все это слишкомъ несообразно и напоминаетъ ученіе Аристотеля и схоластическія церковныя представленія, Аналогичный взглядъ мы встрѣчаемъ у Гартманна, который связываетъ ученіе о началѣ и концѣ міра съ понятіемъ энтропіи [1]).

Категорія причинности представляется у Ренувье весьма неясной. Онъ толкуетъ ее то въ духѣ Мэнъ-де-Бирана, то въ духѣ Юма, то въ духѣ Канта. То мы должны понимать причинность по образу и подобію волевого акта, то Ренувье подчеркиваетъ чисто эмпирическую, не необходимую природу причинности, то онъ признаетъ въ ней апріорную категорію. Не можетъ быть сомнѣнія, что для Ренувье причинность не должна имѣть значеніе необходимой формы познанія, ибо главное обоснованіе ея, по Канту, строится на сплошности опыта, а Ренувье именно эту сплошность принципіально отрицаетъ, справедливо указывая на то, что допущеніе ея неизбѣжно приводитъ къ детерминизму. Равнымъ образомъ Ренувье не учитываетъ того обстоятельства, что и для Канта нѣтъ апріорной необходимой связи между даннымъ событіемъ A и предшествовавшими ему извѣстными намъ условіями $\alpha\,\beta\,\lambda$, но есть апріорная необходимость въ томъ, чтобы данное событіе вообще имѣло строго опредѣленныя условія для своего возникновенія. Послѣднее категорически отвергается Ренувье.

Чтобы объяснить измѣненіе, Ренувье считаетъ недопустимымъ разлагать его на безконечное число степеней, такъ же какъ пространство и время (по за-

---

[1]) См. мою статью „Э. фонъ Гартманнъ", Р. Мысль, 1906.

кону числа), ни слагать изъ ряда моментовъ неподвижности, какъ въ кинематографѣ, но считаетъ нужнымъ слагать всякое замѣтное измѣненіе изъ ряда минимальныхъ измѣненій, между которыми есть скачки. Остается совершенно непостижимымъ, почему бы этимъ измѣненіямъ нельзя быть снова разложенными на еще меньшія. Ренувье разсуждаетъ сходно съ Юмомъ, который подобнымъ же образомъ слагалъ пространство изъ минимально ощутимыхъ ломтиковъ (minimum visibile). Правда, Ренувье считаетъ элементарные ломтики времени, пространства и измѣненія лежащими далеко ниже порога сознанія, но всеже онъ тѣмъ самымъ допускаетъ въ природѣ абсолютно малые размѣры. Кто можетъ поручиться, что человѣкъ или высшія существа, если не невооруженнымъ глазомъ, то при помощи техническихъ приспособленій (какихъ-нибудь микрометровъ), косвеннымъ образомъ не найдутъ возможнымъ раздѣлить minimum divisibile? Ренувье скажетъ, что такое предположеніе фантастично, что практически невозможно дойти до minimum'а дѣлимости пространства времени и измѣненія, но это не устранитъ указанной выше несообразности—нарушенія закона относительности: сплошность и прерывность, единство и множество—понятія соотносительныя, разрывъ между ними ведетъ къ противорѣчію. Прерывы, скачки и пустоты въ природѣ немыслимы, если ихъ понимать въ абсолютномъ смыслѣ слова-in mundo non datur hiatus во времени и saltus въ пространствѣ.

Гносеологическій волюнтаризмъ Ренувье, родственный прагматизму Джэмса и ученію о трансцендентномъ долженствованіи Риккерта, исходитъ, какъ мы видимъ, изъ положенія, что сужденіе есть актъ воли, и притомъ, свободной принять его или отвергнуть. Отсюда Ренувье выводитъ, что даже

гносеологическая необходимость не имѣетъ объективно принудительнаго характера до тѣхъ поръ, пока мы не повѣримъ въ истинность сужденія,не примемъ его. Если признать, думаетъ онъ, что всѣ наши сужденія, и истинныя, и ложныя, суть акты необходимые, то придется устранить критеріи для различія истиннаго и ложнаго, ибо исторія философіи показываетъ, что за объективно необходимое принимаютъ во всѣ времена прямо противорѣчащія сужденія. Отсюда выводъ: добровольное принятіе сужденія свободнымъ актомъ воли, свободная вѣра въ его истинность—единственное условіе для существованія науки, которая зиждется на вѣрѣ. Только непосредственныя чувственныя данныя навязываются помимо вѣры, только въ нихъ не сомнѣвается ни одинъ скептикъ, все остальное предполагаетъ добровольную вѣру въ тезисы реальности. Эта теорія поражаетъ своею неубѣдительностью. Безъ сомнѣнія, всякое высказываніе есть не только интеллектуальный, но и волевой актъ. Изъ этого, однако, отнюдь не слѣдуетъ, что это—актъ свободной воли. Безспорно, отъ моей воли зависитъ принять или отвергнуть необходимое сужденіе (напримѣръ (1+1=2), однако, развѣ слѣдуетъ отсюда, что нѣкоторое соотношеніе субъекта и предиката не навязывается мнѣ при этомъ принудительно. Но въ такомъ случаѣ нужно признать, что всѣ сужденія (и истинныя, и ложныя) совершаются по необходимымъ психологическимъ законамъ природы? Да, это необходимо допустить — различіе между истиной и заблужденіемъ при этомъ сохранится вполнѣ, ибо 1) сужденіе, кажущееся истиннымъ, но ложное по существу, можетъ быть исправлено умственной повѣркой, сличеніемъ данныхъ опыта и коллективной повѣркой и опытомъ другихъ людей; 2) критеріемъ истинности сужденія всеже остается его свобода отъ противорѣчія

и согласованіе съ опытомъ, независимо отъ того, изъ какого психологическаго источника, свободнаго или необходимаго, оно произошло, оцѣнка его истинности не имѣетъ никакого отношенія къ его происхожденію. 3) Предопредѣленность въ развитіи знанія у отдѣльнаго человѣка или человѣчества, которая признается детерминизмомъ, отнюдь не есть гносеологическій фатализмъ, какъ понимаетъ его Ренувье. Если можно спорить о моральномъ прогрессѣ человѣчества, то его интеллектуальный прогрессъ внѣ сомнѣній. Въ этомъ прогрессѣ нѣтъ логической необходимости, какъ и во всякомъ процессѣ природы, но по мѣрѣ организаціи всей человѣческой науки въ одно соборное цѣлое онъ пріобрѣтаетъ все бо́льшую и бо́льшую вѣроятность. Въ самомъ темпѣ движенія научной мысли замѣтно все возрастающее ускореніе. Въ частности въ исторіи философіи прогрессъ совершается гораздо медленнѣе, чѣмъ, напримѣръ, въ техникѣ, но и онъ обезпечивается тѣмъ, что человѣчество можетъ не только углублять и расширять проблему истиннаго познанія, но путемъ психологическаго изученія заблужденія, путемъ раскрытія механизма логики чувствъ и внесенія поправокъ въ процессъ познанія благодаря изученію факторовъ, препятствующихъ строго логическому развитію мысли, ускорять наступленіе вѣчнаго мира въ философіи, который, конечно, всеже является лишь безконечно отдаленной точкой въ непрестанномъ движеніи, ибо наука и познаніе по самой своей природѣ незавершимы, а міръ есть вѣчная проблѣма. 4) Если въ самой структурѣ познанія нѣтъ объективно принудительныхъ поводовъ къ признанію необходимости, то надо сказать, что ихъ вовсе нѣтъ. Между тѣмъ, Ренувье дѣлаетъ исключеніе для непосредствен-

ныхъ данныхъ сознанія [1]). Для принятія ихъ, по-его мнѣнію, не нужно никакого акта вѣры или воли: они сами навязываются. Въ такомъ случаѣ что-нибудь изъ двухъ: или I) эти „данныя", въ которыя не входитъ ни память, ни категоріи въ смутномъ видѣ, ни законы мышленія, суть просто ничто—фикція чистыхъ ощущеній; или II) онѣ виртуально заключаютъ въ себѣ элементы логической и гносеологической необходимости. Въ послѣднемъ случаѣ свобода отвергнуть необходимое сужденіе сводится къ свободѣ отвергнуть его на словахъ изъ упрямства, изъ философскаго озорства. Вѣдь, сужденіе можетъ быть невысказаннымъ, и даже не связаннымъ со словами, но, какъ умственный актъ, оно все же сохранитъ свое значеніе. Такимъ образомъ, всякое познаніе (и непосредственное воспріятіе тоже) нуждается въ вѣрѣ, но за то ни въ какомъ познаніи очевидность не сводится къ вѣрѣ, вѣра только поддерживаетъ данную извнѣ въ самомъ актѣ сужденія логическую необходимость. Въ своемъ отношеніи къ метафизикѣ Ренувье напоминаетъ Конта: оба признаютъ единственной дѣйствительностью феномены. Оба подъ метафизическимъ разумѣютъ недоступное чувственнымъ воспріятіямъ: для Конта химическій составъ звѣздъ объектъ метафизики, ибо звѣзды слишкомъ отдалены отъ нашихъ органовъ чувствъ. Точно такъ же и для Ренувье: центральныя монады, „геніи" недоступны нашему познанію: первыя по своей миніатюрности, вторые—по отдален-

[1]) Въ этомъ отношеніи есть аналогія между философіей вѣры Ренувье и философіей фикціи („Philosophie des Als Ob") Файингера. Оба признаютъ единственной реальностью непосредственно данныя ощущенія — остальное для Файингера полезныя для познанія фикціи, для Ренувье пріобрѣтаетъ объективную законность лишь при участіи акта свободной вѣры („Philosophie des Als Ob").

ности въ пространствѣ, (жители другихъ планетъ), но все же это—чувственныя реальности. Самъ богъ или сами боги у Ренувье—совершенныя, но конечныя, ограниченныя существа.

Ученіе Ренувье о монадахъ есть плюралистическій идеализмъ въ чистомъ видѣ. У Лейбница множественность монадъ все же связуется высшимъ началомъ—Богомъ. Самое понятіе монады у Ренувье глубоко отличается отъ Лейбницева. По Лейбницу, монада—безпространственный Gedankencentrum, функціонально связанный съ организованнымъ тѣлеснымъ аггрегатомъ. У Ренувье этотъ моментъ безпространственности сознанія совершенно исчезаетъ. Если признать, что всѣ чувственныя содержанія субъективно пространственны для сознанія, то все же остается совершенно неразъясненнымъ Ренувье, въ какомъ пространственномъ отношеніи находятся между собою непространственные элементы мышленія двухъ обособленныхъ монадъ? На подобный вопросъ у Ренувье едва ли найдется опредѣленный отвѣтъ, да онъ и не ставитъ такого вопроса. Происходитъ это, думается мнѣ, потому, что Ренувье понимаетъ человѣческое мышленіе подъ вліяніемъ Юма слишкомъ сенсуалистически и номиналистически. Что познаніе заключаетъ въ себѣ нечувственные и непространственные моменты, и что сознаніе въ этомъ смыслѣ—непространственный центръ мысли; что не сознаніе находится въ пространствѣ, а пространство въ сознаніи—это остается совершенно чуждымъ его пониманію природы духа.

Каковъ генезисъ этого замѣчательнаго философскаго построенія? Хотя біографіи Ренувье, въ которой можно было бы познакомиться съ его личностью и съ конкретными подробностями его жизни, еще нѣтъ, но

ходъ его философскаго развитія описанъ имъ самимъ. Повидимому, это была тихая жизнь, проведенная всецѣло въ размышленіяхъ надъ философскими проблемами. Ренувье упорно, самоотверженно искалъ рѣшенія основныхъ вопросовъ познанія и этики. Его трудъ громаденъ. Это — цѣлая библіотека цѣнныхъ произведеній по всѣмъ отраслямъ философіи. Въ своихъ бесѣдахъ незадолго до смерти онъ говорилъ: „Могу не безъ гордости сказать, я много потрудился—это дѣлаетъ мнѣ честь". Три черты въ его духовномъ складѣ бросаются въ глаза: раціоналистическая складка ума въ смыслѣ метода изложенія съ одной стороны, и ирраціоналистическое убѣжденіе въ важности вѣры и преклоненіе передъ моральной свободою человѣчества и отдѣльнаго человѣка, съ другой. Подобно Конту, Ренувье окончилъ (въ 1836 г.) Ecole Politechnique. На школьной скамьѣ онъ увлекался идеями Сенъ-Симона и мечтами объ „абсолютномъ синтезѣ". Позднѣе онъ относится отрицательно къ утопическимъ фантазіямъ въ политикѣ и не основанному на положительномъ знаніи произвольному построенію въ духѣ абсолютнаго идеализма въ философіи. Онъ въ юности, какъ и Спенсеръ, былъ инженеромъ, но послѣ 1836 г. углубился въ изученіе философіи и прежде всего его увлекъ раціонализмъ—онъ изучилъ Декарта, Мальбранша, Лейбница и Спинозу и написалъ о Декартѣ сочиненіе на премію, удостоенное почетнаго отзыва. Въ серединѣ сороковыхъ годовъ онъ опубликовываетъ очерки исторіи новой и древней философіи и сотрудничаетъ въ „Encyclopedie" Пьера Леру и Жана Райно.

Въ сороковыхъ годахъ онъ развиваетъ міровоззрѣніе, которое можно назвать его первой философіей. Нужно сказать, что къ этому времени онъ уже познакомился съ Кантомъ. Въ этой первой философіи обнаруживается незрѣлое сочетаніе философіи вѣры,

Канта и мистическаго пантеизма. Очевидно, скептицизмъ глубоко поразилъ душу Ренувье, онъ проникся убѣжденіемъ, что безъ вѣры не можетъ быть не только морали, но и науки. Поэтому ей должно быть отведено важное мѣсто въ познаніи. Какъ же мы должны понимать истинно сущее? Во что мы должны вѣрить? Ренувье, подъ вліяніемъ, быть-можетъ, философіи тожества, по примѣру мистиковъ, Джордано Бруно провозглашаетъ мысль, что истинно сущее самопротиворѣчиво, ирраціонально, Богъ заразъ и творецъ, и предвѣченъ міру, и неизмѣняемъ и дѣйственъ, и конеченъ, и безконеченъ. Эта точка зрѣнія—мистическая по существу, ибо она сверхлогична,—по формѣ характеризовалась Ренувье, какъ широкій эклектизмъ. Слово это, благодаря Кузену, было весьма популярно въ 1842 г. Позднѣе Ренувье ни къ одному направленію мысли не относился съ такою ненавистью, какъ къ эклектизму „профессоровъ на жалованьи", какъ онъ выражался. Но его эклектизмъ, мистическій въ основѣ, былъ, при всей несостоятельности, искреннимъ и не заключалъ въ себѣ того оттѣнка банальной риторики, который имѣла школа Кузена. Однако, такое міровоззрѣніе не могло удовлетворить Ренувье. Его продолжали мучить, съ одной стороны, противорѣчія внутри самого познанія, съ другой—моральныя стремленія создать такое міровоззрѣніе, которое удовлетворяло бы его идеямъ нравственной свободы человѣка. Положеніе его живо напоминало состояніе духа Канта въ 1769 г., когда Кантъ, терзаемый страшнымъ разрушеніемъ наукъ, которымъ угрожалъ Юмъ, и стремленіемъ примирить свободу воли со всеобщимъ детерминизмомъ, изобрѣлъ антиноміи. Уже давно Ренувье безпокоила идея безконечности, она представлялась ему самопротиворѣчивой при изученіи

дифференціальнаго исчисленія, она же снова выплывала передъ нимъ въ образѣ антиномій Канта. Правильное рѣшеніе этихъ антиномій сразу дало бы правильное рѣшеніе математической проблемы безконечнаго—что удовлетворило бы разсудокъ. Съ другой стороны, тутъ съ мотивомъ теоретическимъ сочетался и практическій: оправданіе такого міропониманія, гдѣ бы было мѣсто для свободы и творчества множественности духовныхъ существъ. Пантеизмъ, детерминизмъ, монизмъ, абсолютный идеализмъ стояли на сторонѣ инфинитизма; монадологія, плюрализмъ духовъ, свобода воли—на сторонѣ финитизма. Ренувье сначала установилъ законъ числа, а затѣмъ истолковалъ въ духѣ его антиноміи въ пользу тезисовъ. Вслѣдъ за ошибочной логикой разума послѣдовалъ страстный порывъ логики чувствъ, и міросозерцаніе Ренувье было зафиксировано въ форму финитизма, плюрализма, индетерминизма разъ навсегда. Все послѣдующее философское развитіе его вплоть до завершенія главнаго труда жизни: „Опытовъ всеобщей критики“ (1854—1864) было уже предопредѣлено. Какъ это часто бываетъ, установка закона числа разсматривается самимъ Ренувье въ его жизни въ качествѣ рѣшительнаго переворота („свѣтъ озарилъ меня“). Вторымъ моментомъ было ниспроверженіе трехъ идоловъ: субстанціи, актуальной безконечности и абсолютной необходимости. Такимъ путемъ Ренувье расчистилъ себѣ путь именно для такой интуиціи міра, какая наиболѣе отвѣчала его натурѣ: міръ—система разумныхъ и свободныхъ духовъ, арена для непрестаннаго творчества и совершенствованія, нравственная отвѣтственность возможна, ибо въ мірѣ нѣтъ никакой dira necessitas, мы не только составляемъ его, но въ извѣстной мѣрѣ мы и дѣлаемъ его.

Для Ренувье, какъ для Канта и Конта, важна идея „священности человѣчества", и онъ дѣлаетъ изъ міра республику свободныхъ существъ; Богъ, абсолютъ являются излишнимъ стѣсненіемъ для свободныхъ духовъ, если только не разумѣть подъ Богомъ просто нравственный міровой порядокъ. Сочетаніе идеи финитизма съ идеей свободы воли не сразу укрѣпилось въ сознаніи Ренувье: его обращеніе по этому второму пункту произошло позднѣе подъ вліяніемъ Жюля Лекіе (Lequier). Нужно замѣтить, что это сочетаніе подсказано самими тезисами 3-ей антиноміи Канта, хотя Ренувье принимаетъ тезисы въ плоскости феноменовъ, а антитезисы просто отвергаетъ, между тѣмъ какъ Кантъ даетъ третьей антиноміи иное рѣшеніе—перенося тезисы въ плоскость вещей въ себѣ, а антитезисы сохраняя для явленій. „Опыты всеобщей критики" составляютъ вторую и гла-вную философію Ренувье. Сочиненіе это при появленіи не имѣло успѣха. Труды Ренана и Тэна заслонили своими блестящими литературными достоинствами трудъ, глубокій по содержанію, но мало привлекательный по формѣ. Ренувье, подобно Конту, былъ плохимъ стилистомъ, его сочиненія страдаютъ расплывчатостью не мысли, а изложенія, утомительными повтореніями и неологизмами. Его юношескій трудъ о Декартѣ былъ принятъ за сочиненіе, написанное иностранцемъ, а позднѣе Прудонъ, полемизируя съ Ренувье, замѣтилъ, что „Ренувье никогда не будетъ истиннымъ философомъ, потому что онъ не умѣетъ писать". Если попробовать разобраться въ множествѣ вліяній другихъ мыслителей на Ренувье, то, мнѣ кажется, слѣдуетъ отмѣтить: 1) Вліяніе раціоналистовъ—Декарта и Лейбница, отъ послѣдняго заимствована монадологическая концепція бытія. II) Вліяніе древнихъ скептиковъ и Юма (главный трудъ послѣдняго

переведенъ Ренувье на французскій языкъ). Отъ Юма (и Конта) Ренувье заимствуетъ радикальный феноменизмъ и отрицаніе апріорной необходимости закона причинности. III) Вліяніе школы здраваго смысла: „тезисы реальности“ напоминаютъ irresistible laws of belief. IV) Вліяніе Канта въ ученіи объ апріорности, въ діалектической постройкѣ таблицы категорій, о соотносительности субъекта и объекта, въ антиноміяхъ, въ формулахъ моральнаго закона и въ эстетическихъ взглядахъ [1]). V) Вліяніе Паскаля, Руссо и Фихте въ подчеркиваніи роли вѣры въ знаніи. Въ одномъ изъ трудовъ болѣе поздняго періода: „Опытъ классификаціи философскихъ системъ“ [2]) (1886) Ренувье пытается расширить идею „пари Паскаля“. Послѣдняя заключалась въ томъ, что вѣра въ Бога, которой нельзя ничѣмъ опровергнуть и ровно ничѣмъ доказать, принимается за истину въ виду моральныхъ соображеній и необходимости принять опредѣленное рѣшеніе, несмотря на одинаковую теоретическую вѣроятность

[1]) Эстетическія воззрѣнія Ренувье изложены въ двухъ книгахъ: „Victor Hugo poète“ и „Victor Hugo philosophe“.

[2]) Ренувье здѣсь замѣчаетъ, что руководимая традиціей и логикой чувствъ, богословская мысль имѣетъ возможность дѣлать самые разнообразные выводы изъ «парадоксовъ безконечнаго». Онъ только не отдаетъ себѣ отчета, до какой степени его «парадоксы конечнаго» обслуживаютъ ту же богословскую мысль. Между прочимъ, онъ приводитъ интересный примѣръ изъ книги Premontval'я, какъ инфинитизмъ даетъ объясненіе присутствія св. Даровъ сразу во всѣхъ частяхъ свѣта: Премонваль показалъ, что тѣло для чувственнаго воспріятія можетъ быть заразъ въ нѣсколькихъ мѣстахъ, на какихъ угодно конечныхъ разстояніяхъ. Для этого нужно, чтобы скорость тѣла, переносимаго изъ А въ В и обратно въ А, была достаточно велика, чтобы превосходить скорость, нужную для воспріятія этого тѣла. При безконечной скорости тѣло realiter будетъ заразъ присутствовать въ любомъ количествѣ мѣстъ. (См. „Esquisse d'une classification des systèmes philosopiques“. II, p. 373—374).

сужденій: „Богъ есть“ и „Бога нѣтъ“. Ренувье пытается показать, что исторія философіи есть непрестанное заострение нѣкоторыхъ принципіальныхъ антиномій (вещь—представленіе, безконечное—конечное, эволюція—твореніе, необходимость—свобода, счастье—долгъ, очевидность — вѣрованіе), и что всѣ эти антиноміи разрѣшаются въ его системѣ, отводящей мѣсто свободному вѣрованію и моральной вѣроятности рядомъ съ логической очевидностью. Указанныя нами вліянія отмѣчены самимъ Ренувье.

Въ философскомъ творчествѣ Ренувье можно отмѣтить три этапа (если не считать юношескаго увлеченія сенъ-симонизмомъ, которое онъ раздѣляетъ съ О. Контомъ): 1) ирраціонализмъ перваго „эклектическаго“ періода, 2) неокритицизмъ „Опытовъ“, 3) позднѣе, послѣ 1870 года, наступаетъ послѣдній періодъ въ развитіи его философской мысли, который представляетъ поворотъ въ сторону церковной протестантской догматики. Если Конгревъ характеризовалъ позитивизмъ „Системы позитивной политики“, какъ католицизмъ минусъ христіанство, если Контъ стремился въ послѣдніе годы жизни сблизиться съ іезуитами для обезпеченія распространенія и упроченія позитивной религіи, то буквально подобное же явленіе мы наблюдаемъ въ философской дѣятельности Ренувье. Послѣ неудачной для Франціи войны Ренувье обращается къ своимъ соотечественникамъ съ призывомъ обновить религію, замѣнить суевѣрный и враждебный прогрессу католицизмъ исповѣданіемъ свободнаго отъ гнета авторитета либеральнаго протестантизма, который могъ бы обновить подгнившіе моральные устои общества, ибо именно католическая культура растлила Францію. Либеральные пасторы въ „Critique religieuse“ откликнулись на призывъ философа, и въ послѣдующихъ трудахъ Ре-

нувье начинается приспособленіе первоначальнаго ученія къ догматамъ протестантизма. Появляется личный Богъ, ученіе о грѣхопаденіи, объ искупленіи etc. Критицизмъ окончательно превращается въ церковный догматизмъ. Я говорю: окончательно, потому что и метафизика. Ренувье второго періода носила въ себѣ уже печать церковныхъ вліяній, можетъ-быть, безсознательныхъ: происхожденіе міра ex nihilo, конецъ міра, безсмертіе души, свобода воли и возможность чуда, моральная отвѣтственность—все это, какъ нельзя лучше, съ присоединеніемъ идеи Бога-творца, согласуется съ догматами протестанства. Въ книгахъ: „Personnalisme“ и „Nouvelle monadologie“ догматизмъ Ренувье достигаетъ высшей точки. Ренувье не доказываетъ, а изрекаетъ догматически новое ученіе о Богѣ и монадахъ и предоставляетъ полный просторъ своей фантазіи, характеризуя первобытный порядокъ вещей. Такъ, напримѣръ, мы узнаемъ, что до грѣхопаденія у человѣка было, какъ у насъ, лицо, но не было ни внутренностей, ни половыхъ органовъ. Справедливость требуетъ замѣтить, что даже въ этихъ сочиненіяхъ явно упадочнаго характера встрѣчается множество интересныхъ мыслей. Но въ цѣломъ они представляютъ жалкій компромиссъ свободной философской мысли съ богословскими бреднями.

Въ заключеніе я хотѣлъ бы еще остановиться на вопросѣ о вліяніи Ренувье на другихъ мыслителей. Не только нѣмцы совершенно замалчивали до сихъ поръ этого писателя, забывая или желая забыть, что первымъ новокантіанцемъ былъ французъ,—1-й томъ „Опытовъ“ Ренувье вышелъ въ свѣтъ за 10 лѣтъ до нашумѣвшей книги Либманна: „Kant und die Epigonen“ съ припѣвомъ въ концѣ каждой главы: „пора вернуться къ Канту“,—но и французы отнеслись къ творцу неокритицизма съ незаслуженнымъ равнодушіемъ.

Между тѣмъ, можно отмѣтить замѣчательныя точки соприкосновенія (сходство, а, быть-можетъ, и вліяніе) между нѣкоторыми идеями Ренувье, Джэмса и Бергсона. I) Идеи Ренувье сходны съ взглядами психолога Джэмса (не даромъ Ренувье посвящены „Principles") главнымъ образомъ въ слѣдующихъ пунктахъ: а) Въ признаніи неразложимости психическихъ качествъ на однородные элементы—въ критикѣ теоріи психическаго атомизма; б) въ признаніи односторонности ассоціаціонизма, который претендовалъ построить изъ элементовъ сознанія сложныя психическія единства, в) въ критикѣ психофизики: Ренувье признаетъ невозможнымъ измѣреніе ощущеній, указывая на качественный характеръ чуть замѣтныхъ наростаній ощущенія, благодаря которому эти чуть замѣтныя наростанія не могутъ быть складываемы г) въ ученіи о „непроизводности" пространства, д) въ ученіи о волѣ—Джэмсъ, по примѣру Ренувье, видитъ сущность воли въ чувствѣ усилія произвольнаго вниманія при борьбѣ представленій. Но и Джэмсъ метафизикъ похожъ на Ренувье: 1) Ихъ объединяетъ антипатія къ пантеизму и монизму—для обоихъ міръ=плюралистическая вселенная; 2) для обоихъ міръ — республика свободныхъ существъ: свобода воли центральная идея у обоихъ мыслителей, причемъ оба принимаютъ ее въ смыслѣ futurum contingens, т.-е. утверждаютъ, что будущее не предопредѣлено безусловно прошедшимъ, и мы въ извѣстной мѣрѣ творимъ міръ. 3) Оба колеблются между политеизмомъ и гипотезой ограниченнаго Бога, но отвергаютъ безконечнаго всепоглощающаго Бога. 4) Оба признаютъ безсмертіе въ феноменальномъ мірѣ, причемъ Джэмсъ опирается при этомъ на спиритизмъ, и, что самое главное, 5) прагматизмъ Джэмса поразительно напоминаетъ изложенное выше ученіе о роли вѣры и воли

въ знаніи. Ренувье даже радикальнѣе Джэмса, признающаго нѣкоторыя истины апріорнаго характера, которыя необходимо навязываются намъ независимо отъ нашей воли и отъ ихъ практической моральной цѣнности. II) Равнымъ образомъ можно отмѣтить сходство Ренувье съ Бергсономъ въ критикѣ психическаго атомизма, психофизики и ученія объ ассоціаціяхъ, въ ученіи о свободѣ воли и futurum contingens, въ идеѣ творческой эволюціи, въ признаніи прерывнаго характера этой эволюціи и непроизводности основныхъ силъ природы. Идея, что міръ есть безконечно сложная пульсація, творческій порывъ, слагающійся изъ отдѣльныхъ пульсацій низшаго порядка, но качественно несходный съ ними, очень напоминаетъ Ренувье. Только у Бергсона рѣзко выступаетъ монистическій моментъ: жизненный порывъ есть единая мистическая активность, лишь видимо раздробляющаяся на отдѣльныя индивидуальности. Можно сказать, что Ренувье, причудливо сочетая въ своей натурѣ интеллектуализмъ со скептицизмомъ и съ потребностью вѣры, методически обосновываетъ ирраціонализмъ; этимъ онъ подготовилъ почву для современнаго мистицизма [1]).

---

[1]) Неокритицизмъ Ренувье представляетъ типичную противоположность въ нѣкоторыхъ коренныхъ пунктахъ новокантіанству Когена. Для обоихъ отправнымъ пунктомъ ихъ философскихъ построеній является анализъ понятія безконечно малаго, но Ренувье приходитъ къ финитизму, Когенъ же рѣшаетъ проблему безконечнаго въ духѣ Канта и безконечно-малое является у него порождающимъ весь процесъ познанія (категорія изначала): безконечное всегда незавершено, всегда заданіе, всегда шпора къ дальнѣйшему движенію мысли. Философія Ренувье есть философія прерывнаго. Философія Когена—философія непрерывнаго. Метафизика Ренувье родственна плюралистическому идеализму Лейбница—

Библіографія:

1) *Gabriel Séailles:* «La philosophie de Charles Renouvier», 1905. Превосходный трудъ, гдѣ дано сжатое и точное изложеніе системы Ренувье. Въ этой книгѣ имѣются подробныя библіографическія указанія и списокъ важнѣйшихъ трудовъ Ренувье.

2) *F. Janssens:* «Le Nèo-Criticisme de Charles Renouvier», 1904.

міровоззрѣніе Когена ближе къ монистическому идеализму Гегеля. Ренувье иногда ближе стоитъ къ эмпиризму, Когенъ къ раціонализму, Ренувье рѣшительный индетерминистъ. Когенъ рѣшительный детерминистъ. Ренувье индивидуалистъ, Когенъ сторонникъ соціализма. Въ одномъ пунктѣ Ренувье (вмѣстѣ съ Гегелемъ), повидимому, повліялъ на Когена, это въ признаніи пространства и времени не интуиціями, а понятіями. Впрочемъ, въ данномъ случаѣ на обоихъ могъ оказать вліяніе Гегель. Есть нѣчто общее въ пониманіи воли у Когена и Ренувье, интересно было бы въ этомъ отношеніи сопоставить соотвѣтствующія главы „Этики чистой воли“ и „Психологіи“.

А. Крогіусъ.

Очеркъ философіи В. Вундта.

1. Введеніе.

Основаніе философской системы Вундта заложено очень широко. Оно охватываетъ всю совокупность положительныхъ наукъ. Такой разработкѣ философіи способствовалъ весь ходъ умственнаго развитія Вундта, универсальность его научной дѣятельности. Какъ въ области естествознанія, такъ и въ области наукъ о духѣ онъ является не только превосходнымъ систематизаторомъ, но и крупнымъ самостоятельнымъ изслѣдователемъ.

Вскорѣ по окончаніи медицинскаго факультета онъ, не удовлетворенный работою въ клиникахъ, переходитъ къ изслѣдованіямъ по физіологіи, подъ руководствомъ Гельмгольца. Работы по физіологіи приводятъ его, съ одной стороны, къ занятіямъ науками біологическими въ самомъ широкомъ объемѣ, съ другой — къ изученію химіи, физики и математики. Особенно привлекаютъ его вниманіе вопросы психофизіологіи. Изслѣдованіе чувственнаго воспріятія выдвигаетъ передъ нимъ рядъ спеціально психологическихъ вопросовъ. И послѣ этого психологія становится въ центрѣ его



В. Вундтъ.

научныхъ интересовъ. Онъ создаетъ первую лабораторію экспериментальной психологіи. Экспериментъ въ психологіи является для него прежде всего методомъ усовершенствованнаго самонаблюденія. Многіе основные вопросы теоретической психологіи получаютъ свое рѣшеніе, благодаря примѣненію этого метода. Другимъ важнымъ источникомъ для разработки психологіи являются для Вундта данныя развитія языка, миѳовъ, обычаевъ у различныхъ народовъ. Эти данныя использованы Вундтомъ не только въ его психологіи народовъ, но и въ значительной степени въ этикѣ, а отчасти также въ логикѣ. Духовный ростъ его происходилъ органически. На развитіи его ясно сказался тотъ принципъ, о которомъ онъ часто упоминаетъ, который считаетъ характернымъ для духовнаго развитія вообще—принципъ гетерогоніи цѣлей—результатъ достигнутой цѣли не даетъ удовлетворенія, онъ таитъ въ себѣ новыя задачи, новые волевые мотивы, далеко превосходящіе первоначальные, объектъ волевого устремленія усложняется, расширяется, развивается. И для Вундта рѣшеніе поставленнаго вопроса влекло за собою разростаніе и углубленіе послѣдняго, проекцію его на все дальше, все глубже уходящій фонъ. Поле зрѣнія росло и въ ширину и въ глубину.

Вундтъ неоднократно отмѣчалъ зависимость своихъ философскихъ взглядовъ отъ пройденнаго имъ пути умственнаго развитія. Въ предисловіи къ системѣ философіи онъ говоритъ, что, начавши съ естествознанія и математики, онъ затѣмъ перешелъ къ эмпирической психологіи и другимъ наукамъ о духѣ. Эти науки привели его къ философіи. Поэтому ему казалось естественнымъ построить философію по методу, соотвѣтствующему такой же послѣдовательности проблемъ [1]).

[1]) System der Philosophie, 2-te Aufl., Vorwort, стр. X.

Философія, по Вундту, покоится на базисѣ положительныхъ наукъ. Она является синтезомъ всѣхъ нашихъ знаній въ цѣльную, свободную отъ противорѣчій систему міро-и жизнепониманія. По отношенію къ отдѣльнымъ наукамъ философіи принадлежитъ роль безпристрастнаго верховнаго судьи, разсматривающаго значеніе каждой изъ нихъ для общаго міросозерцанія, устраняющаго неправомѣрныя притязанія и примиряющаго враждующія стороны въ гармоническомъ единствѣ цѣльнаго знанія. Философія имѣетъ въ виду не столько содержаніе отдѣльныхъ наукъ, сколько сопоставленіе ихъ главныхъ выводовъ и устраненіе противорѣчій изъ объединенной системы наукъ. Поэтому она подходитъ къ своей задачѣ инымъ путемъ, чѣмъ отдѣльныя науки. Она должна прежде всего изслѣдовать познавательную функцію вообще, а затѣмъ, на основаніи, съ одной стороны, такого изслѣдованія, а съ другой — данныхъ отдѣльныхъ наукъ, установить общія основныя понятія, и законы. Такимъ образомъ, она распадается на двѣ части—на ученіе о познаніи и ученіе объ основныхъ началахъ или метафизику [1]). Ученіе о познаніи, въ свою очередь, дѣлится на исторію познанія и логику въ широкомъ смыслѣ этого слова. Исторія познанія изучаетъ фактическое развитіе познанія, особенно развитіе самыхъ общихъ научныхъ воззрѣній. Въ настоящее время эту задачу преслѣдуетъ отчасти, однако, далеко еще не съ достаточной опредѣленностью, исторія философіи. Логика, въ широкомъ смыслѣ этого слова, дѣлится на формальную логику, изслѣдующую общія формы познавательной функціи, независимо отъ связаннаго съ ними содержанія, и на теорію познанія, разсматривающую условія, границы и принципы по-

[1]) System der Philosophie, стр. 31.

знанія, а также примѣненіе этихъ принциповъ къ отдѣльнымъ областямъ научнаго изслѣдованія. Другая, главная часть философіи, ученіе объ основныхъ началахъ, или метафизика, должна изложить общіе результаты отдѣльныхъ наукъ въ систематической, свободной отъ противорѣчій связи. Принципы или основныя начала являются вообще гипотетическими восполненіями фактически даннаго и входятъ, то въ болѣе или менѣе скрытомъ, то въ явномъ видѣ въ составъ какъ математики, такъ и естествознанія, какъ психологіи, такъ и исторіи. Они совершенно неустранимы изъ отдѣльныхъ областей знанія. Мы строимъ гипотезы и кладемъ ихъ въ основу фактически даннаго, чтобы съ ихъ помощью связать во-едино разрозненныя явленія. Задача философской метафизики состоитъ въ томъ, чтобы выдѣлить всѣ эти метафизическія положенія въ отдѣльныхъ наукахъ, сопоставить ихъ другъ съ другомъ и съ данными теоріи познанія, подвергнуть ихъ такимъ образомъ критическому разсмотрѣнію и затѣмъ построить изъ нихъ цѣльную, внутренне-объединенную систему.

2. О познаніи вообще.

Орудіемъ познанія служитъ мышленіе. Но что такое мышленіе? Прежде всего,—нѣкоторый субъективный процессъ. Не входя въ разсмотрѣніе вопроса, какимъ образомъ возникаетъ противопоставленіе субъекта объекту, мы можемъ только отмѣтить, что для нашего непосредственнаго воспріятія мышленіе представляется обладающимъ признакомъ субъективности признакомъ принадлежности я. Элементы, надъ которыми оперируетъ мышленіе, возникаютъ въ сознаніи въ связи съ чувствомъ дѣятельности. Мышленіе есть субъективный процессъ, опредѣляемый ближе какъ волевой актъ, какъ самосознательная дѣятельность.

Вниманіе является необходимымъ психологическимъ условіемъ мышленія. При мышленіи вниманіе обращено на нѣсколько содержаній, между которыми устанавливается соотношеніе. Итакъ, мышленіе есть субъективная самосознательная соотносящая дѣятельность [1]).

Если къ мышленію присоединяется убѣжденіе въ дѣйствительности его содержанія, то оно становится познаніемъ. Признаніе содержаній дѣйствительными представляется характернымъ свойствомъ и познанія и опыта вообще. Понятіе опыта отличается отъ понятія познанія тѣмъ, что первое можетъ и не быть связаннымъ съ функціею мышленія. Первоначальный, еще не видоизмѣненный мышленіемъ опытъ называется непосредственнымъ. Къ нему относится все данное намъ, какъ таковое, и наши чувства и стремленія, и объекты. Опытъ же, подвергшійся дѣйствію мышленія, преобразованный съ помощью понятій и сужденій, называется опосредствованнымъ. Чистый опытъ и чистое мышленіе являются, однако, только фикціями, продуктами искусственной абстракціи [2]). Въ дѣйствительности мышленіе всегда встрѣчается только въ связи съ данными опыта, а факты опыта всегда содержатъ продукты мышленія, разлагающаго непосредственную данность опыта на различныя части и устанавливающаго между ними соотношенія. Самыя простыя воспріятія уже предполагаютъ такую дѣятельность мышленія, хотя и въ зачаточной формѣ.

Все мышленіе исходитъ изъ нагляднаго представленія. Мышленіе начинаетъ съ того, что разлагаетъ наглядное совокупное представленіе на составляющія его части и выясняетъ ихъ взаимное отношеніе. При этомъ мышленіе руководствуется особыми законами,

[1]) System der Philosophie, стр. 42.
[2]) System der Philosophie, стр. 210.

являющимися его постулатами, а не данными опыта. Законъ тожества требуетъ признанія другъ съ другомъ совпадающаго—другъ другу равнымъ [1]). Законъ противорѣчія есть признаніе невозможности считать другъ другу равнымъ—другъ отъ друга отличное [2]). Законъ исключеннаго третьяго утверждаетъ, что между утвержденіемъ и отрицаніемъ нѣтъ ничего средняго [3]). Эти три закона состоятъ въ признаніи или отрицаніи тожества между объектами мысли. Четвертый законъ, законъ основанія, служитъ общимъ принципомъ для установленія зависимости [4]). Мышленіе стремится къ тому, чтобы данныя въ опытѣ пространственно временныя связи замѣнить понятіемъ необходимой зависимости. Законъ основанія не находится въ такой близкой связи съ данными нагляднаго представленія, какъ три первыхъ. Онъ примѣняется при сравненіи не двухъ отдѣльныхъ объектовъ, а двухъ рядовъ объектовъ мысли. Чтобы связь между обоими рядами не распалась, необходимо сочетать ихъ въ единство совокупнаго понятія. Въ этомъ единствѣ измѣненія одного ряда съ необходимостью вызываютъ соотвѣтственныя измѣненія въ другомъ. Вся дѣятельность познанія управляется закономъ основанія. Такъ имъ объясняется воспріятіе закономѣрности явленій Для воспріятія закономѣрности мы должны, очевидно связать факты, данные въ извѣстномъ пространственномъ или временномъ порядкѣ, въ одно цѣлое. Явленія разсматриваются какъ обусловливающія другъ друга члены этого цѣлаго. Такъ, паденіе тѣла зависитъ отъ высоты его подъема, во взаимной зависимости находятся движенія небесныхъ свѣтилъ, громъ зависитъ

[1]) Logik, т. I, 3-е изданіе, стр. 563.
[2]) Logik, т. I, стр. 556.
[3]) Logik, т. I, стр. 554.
[4]) Logik, т. I, стр. 561.

отъ молніи, расширеніе тѣла—отъ его нагрѣванія, величина хорды — отъ разстоянія ея отъ центра — всѣ эти явленія образуютъ пространственные или временные члены опредѣленныхъ единствъ. Достаточно измѣненія одного изъ членовъ такого единства, чтобы произошли измѣненія въ другомъ.

Законъ основанія имѣетъ особенно важное значеніе для развитія познанія. Въ то время, какъ остальные законы лежатъ въ основѣ сравненія независимыхъ другъ отъ друга явленій, законъ основанія устанавливаетъ зависимость между явленіями, какъ между членами связнаго цѣлаго. Послѣднее мы можемъ суживать и расширять по произволу. Всѣ болѣе ограниченныя связи мы сочетаемъ въ болѣе широкія, и границы устанавливаемаго съ помощью этого закона связей могли бы найти свое завершеніе только въ границахъ мышленія. Послѣдняя цѣль познанія заключается въ томъ, чтобы найти всеобъемлющую связь, или, если это, въ силу безпредѣльности опыта, невозможно, то, по крайней мѣрѣ, приблизиться къ этой цѣли въ процессѣ безконечнаго роста и усовершенствованія познанія. Съ отрицательной точки зрѣнія принципъ соединенія данныхъ опыта по закону основанія можетъ быть опредѣленъ какъ принципъ соединенія, свободнаго отъ противорѣчій.

Первоначальное наивное сознаніе отожествляетъ представленія съ предметами—тѣ и другіе составляютъ нераздѣльное единство. Рефлексія, возникающая первоначально въ связи съ дѣятельностью воображенія и памяти, а затѣмъ побуждаемая тѣми противорѣчіями, къ которымъ приводитъ такое отожествленіе, заставляетъ отдѣлить представленіе отъ предмета. Такимъ образомъ уже донаучное мышленіе противопоставляетъ образы фантазіи и памяти реальнымъ предметамъ. Научный анализъ (о чемъ подробнѣе ниже)

отдѣляетъ затѣмъ отъ представленій много такихъ свойствъ, которыя онъ разсматриваетъ, какъ не соотвѣтствующія объективной реальности. Къ такимъ свойствамъ относятся цвѣтъ, звукъ, вкусъ, запахъ и т. д. Многіе философы углубляютъ это расхожденіе между представленіемъ и объектомъ до полной взаимной отчужденности ихъ—глухою, непроницаемой для знанія преградою скрыта отъ насъ реальность. Отъ полнаго отожествленія представленія и предмета приходятъ къ отрицанію какой бы то ни было связи между ними. Въ каждомъ изъ этихъ положеній заключена доля истины. Первоначально представленія и объекты другъ съ другомъ слиты. Дѣло происходитъ не такимъ образомъ, чтобы къ первоначально субъективнымъ представленіямъ вторичнымъ образомъ присоединялось свойство объективной реальности — нѣтъ, благодаря сравнивающему и разлагающему мышленію, происходитъ только лишеніе нѣкоторыхъ представленій изначала присущаго имъ свойства объективной реальности—для того, чтобы между всѣми представленіями возможно было установить непротиворѣчивую связь. Отдѣленіе представленія отъ объекта законно только въ тѣхъ случаяхъ, когда вынуждается общеобязательными требованіями мышленія—въ другихъ же случаяхъ у насъ нѣтъ никакихъ основаній для такого отдѣленія. И еще менѣе основаній можетъ быть у насъ для того, чтобы данное намъ отношеніе превращать въ прямо противоположное, чтобы настаивать на томъ, будто всякій объектъ представленія есть только представленіе, а объектомъ можетъ быть признанъ лишь въ томъ случаѣ, если представленіе обладаетъ особыми признаками, заставляющими приписать ему реальное значеніе. Какъ только мы отнимаемъ отъ представленія присущій ему съ самаго начала характеръ объективной реальности,

такъ оказываются тщетными всякіе поиски признаковъ, которые заставили бы мышленіе признать за представленіями такой характеръ и вывели бы насъ изъ заколдованнаго круга безплоднаго солипсизма Истинною и дѣйствительною задачею теоріи познанія является не созданіе объективной реальности изъ элементовъ, ею не обладающихъ, а сохраненіе ея тамъ, гдѣ не существуетъ логическихъ мотивовъ для отрицанія ея [1]).

Подобно тому, какъ нельзя приписать объективной или транссубъективной реальности извѣстнымъ частямъ представленій, такъ нельзя приписать ея и эмоціонально волевымъ элементамъ, выдѣляемымъ при анализѣ нашихъ переживаній. Психологически эти элементы отличаются отъ представленій. Но отрицать за ними транссубъективное значеніе приходится въ силу извѣстныхъ логическихъ мотивовъ, именно въ силу требованія установить между данными опыта связь, свободную отъ противорѣчій. Все, что не можетъ мыслиться обладающимъ транссубъективнымъ значеніемъ, мыслится какъ исключительное достояніе субъекта. Естествознаніе оставляетъ транссубъективное значеніе за одними формальными сторонами воспріятія. Оно создаетъ объекты, не воспринимаемые непосредственно, не имѣющіе наглядnаго характера, а только мыслимые въ формѣ понятій. Такимъ образомъ, получается противоположность между непосредственно даннымъ, наглядно воспринимаемымъ и между познаннымъ только въ формѣ понятій. Эта противоположность создаетъ раздѣлительную черту между психологіею и естествознаніемъ. Весь опытъ представляетъ одно связное цѣлое, но мы можемъ разсматривать его съ двухъ точекъ зрѣнія, можемъ ви-

[1]) System der Phil., стр. 99.

дѣть въ немъ объединенное, непосредственно данное переживаніе—это точка зрѣнія психологіи, или же съ помощью отвлеченія конструировать изъ непосредственно даннаго реальные объекты—это точка зрѣнія естествознанія.

Существуютъ различныя ступени познанія, которыя можно было бы назвать чувственнымъ или наивнымъ, разсудочнымъ или научнымъ и разумнымъ или метафизическимъ познаніемъ. Подъ чувственнымъ познаніемъ понимается то, которое протекаетъ при условіяхъ наивнаго чувственнаго воспріятія, безъ примѣненія методовъ научнаго изслѣдованія и образованія понятій. Разсудочное познаніе получается путемъ примѣненія къ даннымъ чувственнаго воспріятія логическаго анализа и научныхъ методовъ наблюденія. Наконецъ, разумное познаніе имѣетъ въ виду найти общее основаніе всѣхъ разрозненныхъ данныхъ разсудочнаго познанія. Въ поискахъ за послѣдними основаніями понятій оно переступаетъ границы опыта и вступаетъ въ область трансцендентнаго, въ область „идей“ [1]). Нельзя, однако, разсматривать эти виды познанія какъ обусловленныя различными познавательными способностями — напротивъ того, познавательная дѣятельность, проявляющаяся на всѣхъ этихъ ступеняхъ, едина, и лишь примѣненіе ея различно. Но и эти различія имѣютъ не безусловный, а относительный характеръ, различные виды познанія безъ сколько-нибудь рѣзкихъ границъ переходятъ одинъ въ другой. Въ дѣйствительности они всегда встрѣчаются вмѣстѣ и въ различныхъ случаяхъ познавательной дѣятельности только измѣняются по степени своего относительнаго участія.

---

[1]) System der Philosophie, стр. 104.

3. Чувственное познаніе.

Въ чувственномъ воспріятіи мы отличаемъ матеріалъ, данный въ ощущеніи, и форму, опредѣляющую расположеніе этого матеріала. Подъ формою чувственнаго воспріятія понимается распредѣленіе матеріала ощущеній въ пространствѣ и времени. Основаніемъ разложенія чувственнаго воспріятія на матеріальные и формальные элементы является, во-первыхъ, независимость измѣненной формы и матеріала и, во-вторыхъ, постоянство общихъ свойствъ формальныхъ элементовъ [1]). Говоря о независимости измѣненій, Вундтъ имѣетъ въ виду тотъ фактъ, что возможно измѣненіе матеріала ощущеній безъ измѣненія пространственно-временной формы ихъ, между тѣмъ какъ измѣненіе пространственно-временной формы невозможно безъ измѣненія матеріальныхъ элементовъ. Такъ, какое-нибудь тѣло можетъ измѣнить свой цвѣтъ, между тѣмъ какъ геометрическія свойства его могутъ остаться тѣми же самыми. Измѣненіе же послѣднихъ безъ нѣкотораго измѣненія матеріала ощущеній невозможно. Вслѣдствіе такого отношенія между измѣненіемъ формальныхъ и матеріальныхъ элементовъ воспріятія, послѣдніе можно считать безразличными для опредѣленія свойствъ пространственно-временной формы. Если съ конкретнымъ представленіемъ пространственно-временной формы связана мысль, что матеріалъ ощущенія, въ который воплотилась эта форма, для характеристики ея безразличенъ, то представленіе формы теряетъ свой непосредственный наглядный характеръ и становится понятіемъ. То обстоятельство, что формы могутъ быть заполнены какимъ угодно матеріаломъ, нисколько не измѣняясь въ присущихъ имъ

[1]) System der Philosophie, стр. 11 1.

свойствахъ, обусловливаетъ вторую характерную особенность формальныхъ элементовъ, именно постоянство ихъ общихъ свойствъ. Свойства пространства и времени мыслятся тожественными во всѣхъ ихъ частяхъ, и въ этомъ своемъ тожествѣ безотлучно сопутствуютъ ощущеніямъ. Отдѣльныя части пространства и времени всегда другъ съ другомъ однородны. Нѣтъ такого матеріала ощущеній, которому не былъ бы присущъ тотъ или иной пространственно-временной порядокъ. Это свойство быть необходимыми составными частями всякаго воспріятія Кантъ объясняетъ апріорностью формъ. По Вундту, формы даны намъ эмпирически въ томъ же смыслѣ, какъ и весь матеріалъ воспріятія. Мы не имѣемъ никакого основанія разсматривать ихъ какъ апріорныя функціи познающаго субъекта и лишать ихъ такимъ образомъ объективнаго значенія. Тотъ признакъ необходимости, который, по мнѣнію Канта, указываетъ на апріорность этихъ формъ, объясняется, съ одной стороны, невозможностью мыслить матеріалъ ощущеній лишеннымъ формальныхъ элементовъ, съ другой—сохраненіемъ свойствъ этихъ послѣднихъ постоянными при какихъ угодно измѣненіяхъ матеріала.

На этомъ обстоятельствѣ основывается также и безконечность времени и пространства, которую Кантъ тоже выдвигаетъ, какъ опроверженіе эмпирическаго взгляда на происхожденіе пространства и времени. Такъ какъ эти формы безусловно постоянны для нагляднаго представленія, то естественно, мы не можемъ себѣ представить, чтобы онѣ когда-нибудь могли перестать входить въ составъ всякаго возможнаго нагляднаго представленія.

Твердая закономѣрность, которой подчинена связь ощущеній, или, что то же самое, постоянство пространственно-временнаго порядка ихъ, указываетъ на совер-

шенно особое значеніе формы, по сравненію съ матеріаломъ. Развитіе научнаго познанія ведетъ къ тому, что весь матеріалъ ощущенія лишается своего объективнаго значенія, разсматривается какъ достояніе субъекта, а объективное значеніе, первоначально принадлежавшее всему составу представленія, сохраняется только за его формальными элементами. Только при такомъ условіи удается установить непротиворѣчивую связь между всѣми данными опыта. Къ такому результату приводитъ, главнымъ образомъ, научное изслѣдованіе, но уже данныя непосредственнаго воспріятія подготовляютъ для этого почву. Такъ, извѣстныя уже до примѣненія методовъ научнаго изслѣдованія, явленія отраженія и преломленія свѣта заставляютъ разсматривать свѣтовыя и цвѣтовыя качества предметовъ какъ что-то внѣшнее, зависящее отъ случайныхъ факторовъ, къ самой сущности предметовъ не относящееся. То же самое справедливо относительно всего вообще матеріала ощущеній. Поэтому уже въ самыхъ древнихъ системахъ философіи природы мы встрѣчаемъ отрицаніе реальности ощущеній. Современная наука оказалась вынужденною весь матеріалъ ощущеній приписать субъекту, но никогда отрицаніе реальности пространства, времени и движенія не находило отклика въ эмпирическомъ естественно-научномъ изслѣдованіи. Временно-пространственный порядокъ является неустранимо составною частью всякаго воспріятія. Естественно-научное изслѣдованіе сохраняетъ изъ всего состава представленія характеръ объективной реальности за нимъ однимъ. Но вмѣстѣ съ этимъ произведено коренное преобразованіе представленія объектовъ. Объектъ, изъ котораго удаленъ весь матеріалъ ощущенія, уже не можетъ быть конкретно представленъ; онъ можетъ быть опредѣленъ

только какъ понятіе; тотъ матеріалъ ощущеній, съ которымъ связаны въ данномъ объектѣ формальные элементы, уже лишенъ объективной реальности, оказывается принадлежащимъ не объекту, а субъекту, и безъ измѣненія свойствъ объекта можетъ быть замѣщенъ другимъ—онъ имѣетъ только символическое, замѣщающее значеніе. Конкретное представленіе является только символомъ, который, однако, указываетъ на свойства реальнаго объекта, указываетъ, благодаря временно-пространственнымъ отношеніямъ между матеріальными элементами представленія. Итакъ, съ одной стороны у насъ имѣется реальный объектъ, но только какъ понятіе. Съ другой стороны, весь непосредственно данный матеріалъ ощущеній приписывается субъекту. Субъекту же принадлежатъ и другіе элементы опыта, данные въ непосредственномъ переживаніи. Такимъ образомъ противоположеніе объекта субъекту получаетъ логическое значеніе: объекты познаются только въ формѣ понятій, субъектъ же данъ въ непосредственной наглядности. Предметомъ психологіи является непосредственный, внутренній опытъ, предметомъ естествознанія — построенный съ помощью понятій внѣшній. Конечно, и психологія оперируетъ съ помощью понятій, но въ ней они имѣютъ совершенно иное значеніе, чѣмъ въ естествознаніи. Въ психологіи понятія служатъ только для облегченія описанія или обобщенія данныхъ въ наглядномъ представленіи явленій. Такія коллективныя понятія, какъ ощущеніе, мышленіе, чувствованіе, служатъ только для обозначенія явленій, непосредственно нами переживаемыхъ, непосредственно намъ извѣстныхъ. Въ естествознаніи же, наоборотъ, наглядныя представленія являются знаками, не имѣющими самостоятельнаго значенія, а только указывающими на понятія, и только понятіямъ приписывается объективное

значеніе [1]). Такъ, опредѣляя воду, какъ состоящую изъ водорода и кислорода, мы имѣемъ въ виду не конкретное представленіе, а понятіе воды, кислорода и водорода. Въ области психологіи послѣднимъ объектомъ изслѣдованія являются наглядныя представленія, въ области естествознанія—понятія.

4. Разсудочное познаніе.

Разсудочное или научное познаніе предполагаетъ систематическую обработку данныхъ опыта съ помощью законовъ мышленія. Такая обработка приводитъ къ понятію субстанціи, причинности и цѣли.

Научное понятіе субстанціи имѣетъ своимъ источникомъ до-научное понятіе вещи. Уже понятіе вещи предполагаетъ осуществленнымъ извѣстныя требованія мышленія. Мы вообще требуемъ, чтобы воспріятія, стоящія въ опредѣленной пространственно-временной связи, разсматривались какъ связанныя другъ съ другомъ по своему содержанію. Такъ, если мы видимъ предметъ, неподвижно пребывающій въ опредѣленномъ мѣстѣ пространства, и въ то же время мѣняющій качества, данныя въ ощущеніи, мы, тѣмъ не менѣе, данный предметъ отожествляемъ съ нимъ самимъ. Такое же отожествленіе производимъ мы, если бываемъ въ состояніи прослѣдить пространственно-временную связь движеній извѣстнаго предмета. Всѣ противорѣчія, которыя вынудили научное познаніе приписать весь матеріалъ ощущеній субъекту, возникли вслѣдствіе отнесенія опредѣленнымъ образомъ связанныхъ въ пространствѣ и времени представленій къ извѣстному единству—къ вещи. Вещамъ присуще опредѣленное бытіе въ пространствѣ и опредѣленная пространственно-временная преемственность измѣненій.

[1]) System der Philosophie, стр. 150.

Въ этихъ свойствахъ вещи лежатъ логическіе мотивы, вынудившіе познаніе отъ такого понятія вещи перейти къ понятію субстанціи. Отвлеченное мышленіе превращаетъ понятія постоянства и измѣненія изъ относительныхъ въ безусловныя. Получаются понятія абсолютнаго бытія и абсолютнаго становленія. Субстанція есть единственная реально пребывающая, всегда сама съ собою тожественная основа вещей. Всякое измѣненіе вещей есть измѣненіе внѣшнихъ отношеній между субстанціями. Весь рядъ этихъ измѣненій составляетъ непрерывную цѣпь причинъ и дѣйствій. Субстанція есть абсолютно пребывающее, потому что всякое измѣненіе перенесено въ дополняющее понятіе причинности, причинность же есть принципъ всякаго измѣненія, потому что все пребывающее связано съ понятіемъ субстанціи [1]).

Такое понятіе субстанціи и причинности получилось путемъ логической переработки данныхъ внѣшняго опыта, именно, понятія вещи и измѣненія ея свойствъ. Поэтому и опредѣленныя выше понятія субстанціи и причинности приложимы къ области именно внѣшняго опыта, т.-е. физическихъ явленій. Естествознаніе принимаетъ матеріальную субстанцію неизмѣнною, причинность же состоитъ въ необходимости слѣдующихъ другъ за другомъ измѣненій пространственныхъ соотношеній между ея элементами. Такимъ образомъ естествознаніе въ своихъ объясненіяхъ стоитъ на точкѣ зрѣнія причинности, связанной съ субстанціей, или, другими словами, субстанціальной причинности. Точка зрѣнія психологіи иная. Естествознаніе съ помощью понятій конструируетъ свойства объектовъ, субъективными знаками которыхъ яв-

[1]) System der Philosophie, стр. 264.

ляются ощущенія. Психологія изучаетъ непосредственно данное. Она не имѣетъ дѣла съ независимыми отъ сознанія вещами. Понятіе вещи, являющееся основаніемъ для логическаго развитія изъ него понятія субстанціи, психологіи чуждо. Чуждо ей поэтому и понятіе субстанціи. Въ области внутренней жизни причина и дѣйствіе имѣютъ характеръ чистыхъ процессовъ, неприкрѣпленныхъ ни къ какому субстрату. Внутренняя активность духовной жизни не соединима ни съ какой неизмѣнной субстанціей. Духовная жизнь есть непрерывное дѣйственное порожденіе одного процесса другимъ. Поэтому къ области психологіи примѣнимо только понятіе актуальной причинности.

Понятіе причинности вообще, какъ субстанціальной, такъ и актуальной, есть результатъ взаимодѣйствія опыта и мышленія. Оно не дано намъ исключительно въ опытѣ, потому что въ опытѣ мы нигдѣ не воспринимаемъ необходимости слѣдованія. Оно произведено не исключительно мышленіемъ, потому что предполагаетъ извѣстныя временныя опредѣленія, а послѣднія даются не мышленіемъ, а опытомъ. Мы стремимся преобразовать внѣшнюю, фактическую связь во внутреннюю, логическую: связь между причиною и дѣйствіемъ — въ связь между основаніемъ и слѣдствіемъ [1]). То обстоятельство, что это стремленіе увѣнчивается успѣхомъ, является залогомъ того, что между законами мышленія и данными намъ объектами существуетъ, повидимому, соотвѣтствіе. Логическая обработка данныхъ опыта предполагаетъ такое соотвѣтствіе между объектами и мышленіемъ, но не въ состояніи доказать его.

Всѣ данныя какъ внѣшняго, такъ и внутренняго опыта

[1]) System der Philosophie, стр. 75.

мы считаемъ причинно обусловленными. Положеніе это, однако, не доказано, оно есть не болѣе, какъ постулатъ научнаго изслѣдованія.

Всякая связь явленій, признанная мышленіемъ необходимою, можетъ быть разсматриваема съ двухъ точекъ зрѣнія—можно или идти отъ причинъ къ дѣйствію, или-же отъ дѣйствія къ причинѣ—прогрессивное разсмотрѣніе ряда явленій можетъ быть превращено въ регрессивное. Въ послѣднемъ случаѣ дѣйствіе представляется цѣлью, и мы ищемъ условій, являющихся средствами ея достиженія. Такъ какъ всякая причинная связь явленій можетъ быть такимъ образомъ превращена въ связь между средствами и цѣлью, то нѣтъ противорѣчія между причинной и телеологической точкой зрѣнія. Нельзя, однако, упускать изъ виду, что въ то время, какъ причина необходимо вызываетъ опредѣленное дѣйствіе, та же самая цѣль можетъ быть достигнута не однимъ, а различными средствами. Заключеніе отъ причины къ дѣйствію необходимо, заключеніе же отъ цѣли къ средству—только возможно или вѣроятно [1]). Принципы причинности и цѣли такимъ образомъ восполняютъ другъ друга. Нельзя противополагать ихъ, разсматривая, напр., живой организмъ какъ опредѣленный не только природною причинностью, но и идеею цѣли. Идея цѣли въ этомъ случаѣ означаетъ только то, что данное состояніе организма можно разсматривать какъ осуществленную цѣль, и въ такомъ случаѣ условія развитія организма могутъ быть разсматриваемы какъ средства, благодаря которымъ осуществилась эта цѣль. Необходимо, однако, отличать цѣль въ смыслѣ субъективнаго принципа познанія отъ цѣли въ смыслѣ реальнаго дѣйствія. Въ области духовнаго раз-

1) Физіологич. психологія. Вып. Естествознаніе и психологія, стр. 12.

витія цѣль можетъ имѣть также и реальное значеніе— представленіе цѣли является причиною акта, причиною наступленія извѣстнаго эффекта. Таковы, въ общихъ чертахъ, значеніе и соотношеніе понятій субстанціи, причины и цѣли въ естествознаніи и психологіи.

Переходя къ основнымъ понятіямъ естествознанія, мы встрѣчаемъ, прежде всего, понятіе матеріи, представляющее примѣненіе къ предметамъ внѣшняго опыта понятія субстанціи [1]). Естествознаніе, однако, не задается цѣлью опредѣлить сущность матеріи. Понятіе матеріи служитъ только для того, чтобы связать другъ съ другомъ внѣшнія явленія по принципу основанія и слѣдствія. Оно допустимо лишь, поскольку способствуетъ установленію такой связи. Объекты доступны для внѣшняго воспріятія не въ своемъ подлинномъ бытіи, а лишь въ своихъ пространственно-временныхъ отношеніяхъ другъ къ другу. При преобразованіи представляемыхъ объектовъ въ понятія только за этими отношеніями и сохраняется объективное значеніе, въ то время какъ вся качественная сторона воспріятія относится на счетъ субъекта. Разъ естествознаніе вынуждено признать, что все качественное содержаніе воспріятія имѣетъ лишь субъективное значеніе, оно приводится къ тому, чтобы вывести всѣ явленія природы изъ количественныхъ отношеній элементовъ матеріи. Такъ какъ эти количественныя отношенія, въ концѣ-концовъ, сводятся всѣ къ различнымъ опредѣленіямъ движенія матеріальныхъ элементовъ и ихъ соединеній, то въ результатѣ естествознаніе должно объяснить всѣ явленія механически. Матерія понимается какъ субстратъ всѣхъ дѣйствій силы. Понятіе силы невозможно построить безъ понятія матеріи, потому что всякое дѣйствіе силы тре-

[1]) System der Philosophie, стр. 438.

буетъ исходной точки и точки приложенія. Что касается вопроса о конституціи матеріи, то современнымъ требованіямъ въ наибольшей степени, повидимому, удовлетворяетъ теорія динамической атомистики, т.-е. трактованіе матеріи какъ системы силовыхъ точекъ, дѣйствующихъ чрезъ пустые промежутки. Всѣ явленія природы объясняются силами отталкиванія и притяженія, дѣйствующими между такими точками. Теорія эта отнюдь не удовлетворяетъ требованіямъ чувственной наглядности, но это и не должно входить въ ея задачу. Преимущество ея передъ другими теоріями состоитъ въ томъ, что изъ нея легче всего логически вывести всѣ явленія природы.

Механическому объясненію подлежатъ также всѣ явленія органической жизни. Если бы намъ были извѣстны цѣликомъ всѣ физическіе процессы, происходящіе въ организмахъ, то мы были бы въ состояніи установить между ними такую же механическую связь, какая существуетъ между явленіями неорганической природы. Но вслѣдствіе несовершенства нашихъ физіологическихъ знаній, мы часто вынуждены физическую точку зрѣнія замѣнять психологическою. Мы имѣемъ на это право, потому что, какъ мы это увидимъ ниже, психическіе и физическіе процессы, не вліяя другъ на друга, протекаютъ параллельно. Переходя съ точки зрѣнія психологической на физіологическую и обратно, мы можемъ говорить о взаимодѣйствіи души и тѣла. Разсматривая съ такой точки зрѣнія біологическую эволюцію, мы находимъ, что воля является однимъ изъ основныхъ факторовъ ея. На основаніи изученія реакціи простѣйшихъ организмовъ, мы должны допустить, что уже они обладаютъ стремленіями, хотя и неосознанными. Управляемыя постоянными стремленіями обычныя реакціи организма обусловливаютъ измѣненія въ анатомической структурѣ,

благодаря которымъ обычныя реакціи осуществляются все легче и легче и изъ волевыхъ переходятъ въ автоматическія. Всякое упражненіе состоитъ въ механизаціи функцій, которыя первоначально являлись волевыми актами. Механизмы, выработанные въ теченіе индивидуальной жизни организмовъ, передаются по наслѣдству. Нашъ организмъ представляетъ изъ себя, такъ сказать, кристаллизованныя системы реакцій нашихъ предковъ. Мы располагаемъ готовыми механизмами для самыхъ сложныхъ автоматическихъ реакцій, и благодаря этому воля освобождается для высшихъ жизненныхъ функцій. Такимъ образомъ нѣтъ основанія объяснять эволюцію случайными анатомическими измѣненіями и естественнымъ отборомъ, способствующимъ переживанію тѣхъ особей, которыя обладаютъ случайными измѣненіями, наиболѣе благопріятными для сохраненія жизни. Эволюція опредѣляется внутренними причинами, стремленіями организмовъ и тѣми измѣненіями, которыя вызываются осуществленіемъ стремленій, въ анатомическомъ строеніи. Къ этому, однако, необходимо добавить, что субъективное представленіе цѣли и объективно достигнутая цѣль другъ друга не покрываютъ. Вообще объективно полученный результатъ превосходитъ субъективныя побужденія, руководившія дѣйствіями организма. Возникаютъ эффекты побочные и послѣдующіе. Благодаря имъ, происходитъ дальнѣйшее развитіе и усложненіе первоначальныхъ цѣлей. Достигнутыя цѣли порождаютъ новыя. Въ развитіи организмовъ осуществляется такъ называемый принципъ гетерогоніи цѣлей. Какъ мы увидимъ ниже, этотъ же принципъ присущъ духовному развитію вообще.

О біологической эволюціи, какъ о развитіи, о прогрессѣ мы можемъ говорить лишь съ точки зрѣнія психологической. Съ естественно-научной

точки зрѣнія нельзя говорить ни о какомъ развитіи въ подлинномъ смыслѣ этого слова. Явленія природы подчинены законамъ механики. Слѣдовательно, дѣйствіе никогда не можетъ превосходить причины, оно должно быть равно ей.

Внутренній опытъ противополагается внѣшнему не какъ область особыхъ явленій, а какъ особая точка зрѣнія. Въ то время какъ естествознаніе съ помощью понятій конструируетъ міръ внѣшнихъ объектовъ, психологія изслѣдуетъ всю совокупность непосредственнаго опыта въ цѣломъ. Естествознаніе въ своихъ изслѣдованіяхъ отвлекается отъ всѣхъ субъективныхъ элементовъ, къ каковымъ относитъ все качественное содержаніе опыта, и изслѣдуетъ только тѣ свойства, которыми опредѣляются внѣшніе объекты. Задача его сводится, въ концѣ-концовъ, къ опредѣленію пространственно-временныхъ отношеній между матеріальными элементами. Всѣ отброшенные естествознаніемъ субъективные элементы входятъ въ область психологіи. Психологія изучаетъ всѣ содержанія опыта, непосредственно данныя субъекту, какъ въ отдѣльности, такъ и въ ихъ взаимной связи.

Содержаніе индивидуальнаго сознанія разлагается на процессы представленія, чувства и воли. Эти содержанія обособляются другъ отъ друга только путемъ абстракціи. Въ дѣйствительности психическіе процессы состоятъ изъ сочетанія этихъ трехъ различныхъ сторонъ душевной дѣятельности. Въ организаціи индивидуальнаго сознанія имъ принадлежитъ различное значеніе Представленіямъ свойствененъ характеръ объективности. Поэтому представленія нужно разсматривать не какъ независимую, а какъ вызванную объектомъ дѣятельность субъекта. Чувства представляются субъективною реакціею на содержаніе представленій конечную причину этой реакціи слѣдуетъ

искать въ волевой способности субъекта, въ возбужденіи или подавленіи его самодѣятельности. Независимый, первичный характеръ не можетъ быть поэтому приписанъ ни представленіямъ, ни чувствамъ. Имъ можетъ обладать только воля. Такой взглядъ на волю вполнѣ соотвѣтствуетъ непосредственному переживанію. Воля переживается какъ самоопредѣленіе субъекта. Воля является организующимъ, объединяющимъ началомъ индивидуальнаго сознанія, она обусловливаетъ его единство. Единство это не создано мышленіемъ, а дано непосредственно. Оно есть сознаніе внутренней активности и не нуждается для своего объясненія въ допущеніи неизмѣннаго субстрата. Оно есть внутренняя связь цѣлестремительной дѣятельности индивидуума. Душу слѣдуетъ понимать не какъ скрытую субстанцію, а какъ дѣйствующее, актуальное начало. Ни одного психическаго процесса нельзя субстанціализировать. Представленія и чувства суть не какіе-нибудь объекты, а акты представливанія, чувствованія. Всѣ психическіе процессы мы должны разсматривать какъ текучую дѣятельность. Активностью субъекта опредѣляется связь ихъ.

Дѣятельность, направленная непосредственно на теченіе психическихъ процессовъ, называется у Вундта апперцепціею. Благодаря апперцепціи извѣстныя содержанія сознанія получаютъ особую отчетливость и ясность. Область сознанія во всякій данный моментъ можно сравнить съ полемъ зрѣнія. Огромная масса содержаній, лежащихъ на периферіи сознанія, воспринимается лишь смутно, лишь перципируется. Только немногія содержанія, которыя лежатъ въ фиксаціонной точкѣ сознанія, воспринимаются въ полной ясности и отчетливости, апперципируются. Апперцепція состоитъ, однако, не только въ выборѣ между содержаніями, перципируемыми въ данный моментъ. Благодаря дѣя-

тельности апперцепціи мы можемъ по произволу, т.-е. соотвѣтственно переживаемымъ нами въ данный моментъ стремленіямъ, фиксировать въ центрѣ поля сознанія тѣ или иныя содержанія не только настоящаго, но и прошлаго опыта. Но и этой функціей дѣятельность апперцепціи не ограничивается. Всякій внѣшній волевой актъ, всякій поступокъ можетъ быть разсматриваемъ, какъ апперцептивный актъ. Именно, если разсматривать поступокъ съ точки зрѣнія психологической, какъ явленіе сознанія, то внѣшній волевой актъ состоитъ въ апперцепціи двигательнаго представленія. Внѣшній поступокъ есть актъ апперцепціи, связанный съ реализаціей импульса къ движенію. Такимъ образомъ понятіе апперцепціи совпадаетъ съ понятіемъ волевой дѣятельности. Въ душевной жизни, однако, мы не встрѣчаемъ совершенно свободной и независимой дѣятельности апперцепціи. Дѣятельность ея находится въ связи съ различными физіологическими моментами.

Такъ какъ психическіе процессы представляются всегда связанными съ извѣстными физическими условіями, то чистая психическая причинность отдѣлима отъ физической только въ абстракціи. Поскольку мы разсматриваемъ ее независимо отъ причинной связи между вещами, она означаетъ обусловленность психическихъ процессовъ волевой дѣятельностью. Законы духовной дѣятельности имѣютъ по существу иной характеръ, чѣмъ законы, управляющіе физическими процессами [1]). Въ области физическихъ явленій все измѣненіе касается только внѣшнихъ отношеній элементовъ субстанцій, которая сама остается неизмѣнной. Измѣненія эти подчинены законамъ механики. Причина и дѣйствіе связываются знакомъ ра-

[1]) Philosophische studien, т. X.

венства. Въ совершенно иномъ положеніи находится объектъ психологіи, или вообще наукъ о духѣ. Если психическая причинность означаетъ обусловленность волевою дѣятельностью, то теченіе душевной жизни, поскольку проявляется въ ней самобытная причинность, представляетъ изъ себя внутренне объединенный цѣлестремительный процессъ. Поэтому можно говорить объ осуществленіи цѣлей въ психической жизни, о развитіи, о прогрессѣ, о духовномъ ростѣ.

Обобщая явленія въ области духовнаго развитія, мы можемъ установить для него слѣдующіе три принципа: творческаго синтеза, соотносящаго анализа и усиленія противоположностей. Они осуществляются на всѣхъ ступеняхъ психическаго развитія.

Принципъ творческаго синтеза состоитъ въ томъ, что продуктъ сочетанія элементовъ содержитъ въ себѣ нѣчто большее, чѣмъ простую сумму ихъ. Моментъ сочетанія обусловливаетъ возникновеніе такихъ свойствъ, которыхъ въ элементахъ не содержалось. Такъ, музыкальное произведеніе не есть простая сумма входящихъ въ него тоновъ. Въ немъ, какъ въ цѣломъ, содержится нѣчто новое, болѣе важное, значительное и цѣнное, чѣмъ въ составляющихъ его элементахъ. Въ тѣсной связи съ этимъ принципомъ находится принципъ гетерогоніи цѣлей—достигнутая цѣль таитъ въ себѣ новые волевые мотивы, выявляетъ новыя цѣли, изъ нея вырастающія, такъ что вся совокупность объединенныхъ цѣлей по объему и значенію превосходитъ первоначальную цѣль. Благодаря принципу творческаго синтеза и гетерогоніи цѣлей осуществляется ростъ духовныхъ цѣнностей.

И принципъ соотносящаго анализа проявляется на всемъ протяженіи психическаго развитія. Продуктъ синтеза разлагается не просто на соста-

вляющіе его элементы, но элементы эти становятся другъ къ другу въ то или иное соотношеніе. Особенно ясно осуществляется этотъ принципъ при различныхъ интеллектуальныхъ операціяхъ. Наиболѣе полное выраженіе получаетъ онъ въ актахъ соотносящаго логическаго мышленія. Но проявляется этотъ принципъ и въ другихъ психическихъ функціяхъ, въ теченіи ощущеній, воспріятій, представленій, а также процессовъ чувства и воли. Только благодаря этому принципу осуществляется непрерывность процессовъ сознанія. Мы обыкновенно сознаемъ не дѣятельность установки отношеній, а лишь результатъ ея. Логическіе акты сравненія, различенія, установки зависимости въ недифференцированномъ, неопознанномъ видѣ имѣются во всѣхъ нашихъ переживаніяхъ. Въ этомъ смыслѣ справедливо, что вся душевная жизнь насквозь проникнута имманентной логикой.

Наконецъ, принципъ усиленія противоположностей проявляется, главнымъ образомъ, въ области чувствъ и въ меньшей степени въ области представленій и волевыхъ процессовъ. Переходъ отъ одного содержанія къ противоположному вызываетъ усиленную воспріимчивость къ послѣднему. Развитіе никогда не совершается исключительно въ одномъ направленіи, въ немъ всегда происходитъ колебаніе между противоположными мотивами. Благодаря такимъ колебаніямъ жизнедѣятельность повышается.

Законы эти справедливы и для индивидуальной и для общественной жизни [1]). Между этими двумя областями существуетъ вообще тѣсная связь. Психологія лежитъ въ основѣ исторіи и соціологіи. Мы вносимъ въ эти науки принципъ субъективнаго воспріятія; собственныя переживанія становятся масштабомъ для

[1]) System des Philosophie, стр. 611.

оцѣнки изучаемыхъ явленій. При изученіи явленій общественной жизни мы всегда переносимъ наше *я* на мѣсто какъ историческихъ личностей, такъ и различныхъ общественныхъ группъ. При этомъ мы должны, конечно, умѣть отвлечься отъ своихъ индивидуальныхъ чертъ и условій развитія, мы должны перенестись цѣликомъ въ ту духовную атмосферу, въ предѣлахъ которой происходитъ изучаемый нами историческій процессъ. При изученіи общественныхъ явленій нельзя становиться на индивидуалистическую точку зрѣнія въ томъ смыслѣ, чтобы разсматривать общественные организмы, какъ простыя совокупности индивидуальныхъ единицъ. И здѣсь цѣлое бо́льше, чѣмъ сумма составляющихъ его частей. И здѣсь моментъ синтеза даетъ нѣчто новое, въ элементы не входившее. Индивидуумъ, какъ самосознательная духовная личность не существуетъ до общества,—онъ возможенъ только внутри общества. Весь процессъ духовнаго творчества, на которомъ основанъ ростъ культуры, требуетъ, правда, индивидуальной дѣятельности, но не въ меньшей степени и соборнаго духа. Послѣдній столь же реаленъ, какъ и индивидуумъ. Какъ члены оаъединенныхъ общественныхъ организацій, индивидуумы являются участниками и носителями реальной соборной воли. Соборное развитіе сознается, какъ реальность, ouладающая большей цѣнностью, чѣмъ отдѣльныя индивидуальныя жизни, въ силу болѣе широкаго и длительнаго характера своего. Непосредственное нравственное чувство всегда признавало это, ибо обязанности передъ обществомъ всегда ставило выше, чѣмъ обязанности передъ отдѣльными индивидуумами.

Изъ только - что изложеннаго видно, что связь между явленіями духовной жизни обладаетъ совершенно инымъ характеромъ, чѣмъ связь между явле-

ніями физическими. Между тѣмъ, уже изъ повседневнаго опыта мы убѣждаемся, что тѣ и другія явленія находятся между собою въ тѣсномъ соотношеніи, опредѣленные физическіе процессы связаны съ опредѣленными психическими и обратно. Какъ мы уже сказали, точка зрѣнія, признающая взаимодѣйствіе между физическими и психическими явленіями, должна считаться условною и предварительною. Она объясняется недостаточностью нашего знанія того и другого ряда явленій. Современное естествознаніе построено на принципѣ механической связи между физическими явленіями и на принципѣ сохраненія энергіи. Если бы оно допустило вмѣшательство какого бы то ни было психическаго фактора въ ходъ физическихъ процессовъ то оба эти принципа оказались бы нарушенными. Поэтому всякое физическое явленіе должно находить полное и исчерпывающее объясненіе въ другихъ предшествующихъ физическихъ же явленіяхъ. Допущенію какихъ бы то ни было психическихъ звеньевъ въ общей причинной связи физическихъ процессовъ противорѣчитъ также и полная разнородность и полная несравнимость другъ съ другомъ физической и психической причинности. Первая построяется съ помощью понятій и имѣетъ характеръ механической связи между явленіями, вторая переживается нами непосредственно и имѣетъ характеръ волевой обусловленности. Психо-физическій параллелизмъ устанавливаетъ независимость другъ отъ друга рядовъ физическихъ и психическихъ процессовъ. Они протекаютъ параллельно, но не находятся другъ съ другомъ въ причинной связи. Какъ не можемъ мы выводить физическаго изъ психическаго, такъ, обратно не можемъ въ цѣпь психической причинности вводить какія бы то ни было матеріальныя звенья. Мы должны считать, что всякое психическое

явленіе обусловлено другимъ, непремѣнно психическимъ же. Всякое воздѣйствующее на душевную жизнь матеріальное явленіе должно обладать еще внутренними, психическими свойствами. Психо-физическій параллелизмъ требуетъ, чтобы вообще всякому матеріальному процессу была приписана еще другая, психическая сторона. Всей матеріи присуще психическое бытіе. Какъ вся совокупность ея, такъ и послѣдній элементъ ея одушевлены.

Психологическій анализъ позволяетъ намъ разложить всѣ психическіе процессы на входящія въ ихъ составъ элементарныя ощущенія, чувства и стремленія. Наука должна стремиться для каждаго изъ этихъ элементовъ найти соотвѣтствующіе физіологическіе корреляты. Но связь психологическихъ элементовъ другъ съ другомъ имѣетъ совершенно иной характеръ, чѣмъ механическая связь соотвѣтствующихъ физіологическихъ коррелатовъ. Теченіе психическихъ процессовъ только въ томъ случаѣ могло бы опредѣляться законами физической причинности, если бы въ душевной жизни не содержалось ничего, кромѣ простой суммы и смѣны обладающихъ физіологическими коррелатами ощущеній, чувствъ и волевыхъ процессовъ. Такого, именно, атомистическаго взгляда на душевную жизнь, придерживается психофизическій матеріализмъ. Онъ игнорируетъ принципы сочетанія психическихъ элементовъ въ единое цѣлое [1]). Между тѣмъ, только благодаря внутренней организаціи душевной жизни, каждый изъ элементовъ получаетъ свое мѣсто и значеніе. Мы не въ состояніи представить себѣ тѣлесныхъ процессовъ, которые соотвѣтствовали бы самодовлѣющей внутренней закономѣр-

[1]) Essays. Gehirn und Seele u. Philosophische Studien, т. 6 и 10. Естествознаніе и психологія (вып. 1. Основы физіологической психологіи, стр. 115).

ности духовной жизни. Явленія своеобразнаго психическаго синтеза соотношенія и оцѣнки не сводимы къ механически обусловленнымъ физіологическимъ процессамъ. Мы не въ состояніи указать физіологическихъ коррелатовъ для самочинной и творческой организующей работы сознанія.

5. Разумное познаніе.

Разсудочное познаніе соединяетъ данныя опыта, руководствуясь принципомъ основанія. Установкою соотношеній между одними только данными опыта познавательная дѣятельность удовлетвориться не можетъ. Опытъ всегда остается ограниченнымъ. Но мы можемъ распространить принципъ основанія за предѣлы данныхъ опыта и образовать систему возможныхъ понятій. Если такая система и не можетъ считаться завершающею дѣйствительный опытъ, то она, по крайней мѣрѣ, указываетъ, въ какомъ направленіи дѣйствительный опытъ можно мыслить завершеннымъ. Такимъ образомъ, дѣятельность разсудка переходитъ въ дѣятельность разума. Разумъ даетъ идеальное восполненіе опыта. Въ то время, какъ разсудокъ стремится охватить міръ съ помощью понятій, разумъ стремится постигнуть его основаніе. Побуждаемый потребностью въ полномъ и окончательномъ объединеніи всего опыта, дѣйствительнаго и возможнаго, разумъ создаетъ метафизику или ученіе о послѣднихъ, лежащихъ за предѣлами опыта, основаніяхъ.

Метафизика ищетъ послѣднее основаніе внѣшняго и внутренняго опыта и, наконецъ, послѣднее основаніе того и другого вмѣстѣ. Переходя за границы опыта, она создаетъ трансцендентныя понятія или идеи. Идеи подчиняютъ себѣ весь опытъ, но сами остаются за его предѣлами. Опыту внѣшнему,

внутреннему и, наконецъ, тому и другому вмѣстѣ соотвѣтствуютъ идеи космологическая, психологическая и онтологическая.

Въ каждой изъ этихъ областей возможенъ двоякаго рода путь отъ данныхъ опыта къ лежащимъ за его предѣлами началамъ. Одинъ путь ведетъ къ идеѣ абсолютной цѣлости, другой—къ идеѣ абсолютно недѣлимой единичности.

Отдѣльныя идеи отличаются, затѣмъ, другъ отъ друга тѣмъ, что космологическая идея дѣлится на формальную и матеріальную составныя части—мы можемъ разсматривать, съ одной стороны, вопросъ о безконечномъ протяженіи и безконечной дѣлимости формъ пространства и времени, съ другой—вопросъ о тѣхъ же свойствахъ матеріи и силы (матеріальной причинности), данныхъ въ этихъ формахъ. Въ психологической же, а также и въ связанной съ нею онтологической идеѣ мы никогда не можемъ отвлечься отъ содержанія. Психологическій опытъ совершенно утратилъ бы присущій ему характеръ, если бы мы имѣли въ виду только входящую въ него форму времени и совершенно отвлеклись отъ всего содержанія.

Что касается формальной стороны физической вселенной, то ей, съ одной стороны, должно быть приписано свойство безконечности незавершимой, съ другой—безконечности завершенной, или безконечной цѣлости: свойство незавершимой безконечности—поскольку указывается, что количественный синтезъ всѣхъ единичныхъ элементовъ пространства и времени является незавершимою задачею; свойства безконечной цѣлости—поскольку въ послѣдней усматривается основаніе незавершимой безконечности. Аналогичное же отношеніе существуетъ между понятіемъ безконечной дѣлимости пространства и времени и понятіемъ послѣднихъ, абсолютно недѣлимыхъ элементовъ

ихъ. Такіе элементы являются предѣломъ, лежащимъ въ основаніи безконечной дѣлимости. Вопросы объ абсолютной цѣлости и объ абсолютно недѣлимой единичности матеріи и силы рѣшаются подобнымъ же образомъ, какъ и вопросы о тѣхъ же свойствахъ пространства и времени. Разница между космологическими идеями о формальныхъ и о матеріальныхъ сторонахъ физической дѣйствительности та, что безконечное нарощеніе и уменьшеніе формъ пространства и времени мыслятся непрерывными, гипотезы же о всей совокупности и о послѣднихъ элементахъ матеріи и силы постоянно останавливаются на извѣстныхъ пограничныхъ понятіяхъ, чтобы, разрушивъ ихъ, идти дальше Въ первомъ случаѣ получаетъ перевѣсъ идея безконечнаго движенія за всякіе предѣлы, во второмъ—идея завершенной безконечности. Такъ какъ познаніе матеріальной стороны физической дѣйствительности всегда болѣе удовлетворяло цѣлямъ естествознанія, то понятіе вселенной получало у естествоиспытателей большею частью смыслъ безконечности, заключающій недѣлимые элементы, завершенной, но не имѣющей опредѣлимыхъ границъ.

Психологическая идея[1]) отвѣчаетъ на вопросъ о послѣдней основѣ духовной жизни и о предѣлахъ духовнаго міра. Переживанія и представленій и чувствъ всегда связаны съ волевыми процессами. При всякой дѣятельности представливанія мы чувствуемъ себя и активными и пассивными въ то же самое время: активными — поскольку мы направляемъ наше вниманіе на тѣ или иныя представленія, — пассивными—поскольку въ наше сознаніе входитъ данность представленія. Воля и зависитъ отъ представле-

[1]) System der Philosophie, стр. 359.

ній и управляетъ ими. Чувства тоже связаны съ сознаніемъ дѣятельности и страдаельности. Къ числу дѣятельныхъ чувствъ относятся удовольствіе, возбужденіе, напряженіе. Къ числу страдательныхъ—неудовольствіе, угнетеніе и разрѣшеніе. Такимъ образомъ всѣ вообще переживанія связаны съ сознаніемъ активности или пассивности. Всѣ переживанія характеризуются различными состояніями волевой дѣятельности. Воля образуетъ непрерывную, всегда самое съ собою тожественную часть нашихъ переживаній. Она одна можетъ поэтому лежать въ основѣ единства сознанія. Чрезъ всю жизнь сознанія проходитъ синтезъ дѣятельности и страдательности. Источникъ собственной дѣятельности мы называемъ *я*. Поскольку это *я* мыслится независимымъ отъ объектовъ, оно есть чистая воля или чистая апперцепція. Чистая апперцепція нигдѣ въ дѣйствительности не встрѣчается. Она не дана въ опытѣ, а есть только идея разума. Наша индивидуальная воля не есть послѣдній волевой элементъ—она связана съ физіологическими процессами въ нашемъ тѣлѣ, а послѣднее состоитъ изъ безконечнаго количества матеріальныхъ элементовъ, сочетанныхъ въ различныя группы или органы. Стоя на точкѣ зрѣнія психофизическаго параллелизма, мы должны допустить, что наша индивидуальная воля есть синтезъ безчисленныхъ волъ, соотвѣтствующихъ безчисленнымъ матеріальнымъ элементамъ нашего тѣла. Понятіе послѣдней волевой единицы является трансцендентною, не могущей реализоваться въ опытѣ идеею.

Съ другой стороны, мы являемся членами коллективныхъ духовныхъ организацій, и потому наша индивидуальная воля является элементомъ соборной воли. Послѣдняя обладаетъ не меньшею реальностью, чѣмъ индивидуальная. Реаль-

ность индивидуальной воли состоитъ въ томъ, что она вызываетъ постоянно тѣ или иные волевые акты. Въ томъ же состоитъ и реальность соборной воли. То обстоятельство, что соборная воля можетъ состоять только въ совпаденіи направленія единичныхъ воль, нисколько не лишаетъ ее реальности, подобно тому, какъ и зданіе не лишается реальности на томъ основаніи, что разрушится, если разобрать камни, изъ которыхъ оно построено. Соборная воля не является силою, передъ которою исчезаетъ всякая индивидуальная воля, она есть болѣе широкое единство, охватывающее индивидуальныя воли. Полное совпаденіе всѣхъ индивидуальныхъ воль, полное сліяніе ихъ въ соборную, полное ихъ единство есть не исходная точка, а идеалъ духовнаго развитія. Изъ данныхъ исторіи можно видѣть, что, въ общемъ, несмотря на отдѣльныя отклоненія, въ такомъ именно направленіи шло до сихъ поръ развитіе человѣчества, и въ такомъ же направленіи, можно надѣяться, пойдетъ оно и въ будущемъ. Пусть идеалъ этотъ никогда не будетъ вполнѣ реализованъ, приближеніе къ нему должно быть высшимъ критеріемъ и высшимъ мотивомъ нашихъ поступковъ.

Разбирая отношеніе между физическими и психическими процессами, мы указали на невозможность допущенія причинной связи между ними. Вмѣстѣ съ тѣмъ, мы должны были признать параллелизмъ ихъ теченія. Для объясненія этого параллелизма мы можемъ только допустить, что въ основаніи физическихъ и психическихъ процессовъ лежитъ какое-то единство. Его можно было бы считать совершенно трансцендентнымъ, не имѣющимъ никакой аналогіи ни въ физическомъ, ни въ психическомъ рядѣ явленій. Но такая идея выражала бы только постулатъ признанія какой-то связи между обоими рядами и была-бы совершенно неопредѣ-

ленною и по формѣ и по содержанію. Для того, чтобы выразить это единство въ понятіяхъ, необходимо мыслить его подобнымъ или физическому или психическому бытію. Выше мы видѣли, что подлинною реальностью субъекта можетъ считаться только его воля. Объектъ конструируется нашею мыслью, какъ нѣчто, дѣйствующее на *я*. Поскольку онъ дѣйствуетъ, онъ долженъ содержать въ себѣ дѣятельное начало. Но изъ нашего опыта мы не знаемъ другого дѣятельнаго начала, кромѣ воли. Поэтому и внѣшнему объекту мы вынуждены приписать нѣчто, по крайней мѣрѣ, подобное волѣ. Представленія вызываются дѣйствіемъ какой-то другой воли на мою. Взаимоотношеніе между дѣятельностью и страдательностью, характерное для всякой дѣятельности представливанія, можетъ быть объяснено какъ взаимодѣйствіе различныхъ воль. Воля, взятая какъ таковая, есть чистая воля, подвергающаяся же дѣйствію другихъ—эмпирическая или представляющая воля. Представленія являются тою средою, чрезъ посредство которой происходитъ взаимодѣйствіе различныхъ воль. Такимъ образомъ подлинную реальность нужно разсматривать какъ безконечную совокупность волевыхъ единицъ-вступающихъ во взаимодѣйствіе, благодаря которому всякая единичная воля становится представляющей. Общностью представленій создается общность волевыхъ дѣятельностей, такимъ образомъ воздикаютъ болѣе широкія волевыя единицы. Взаимодѣйствіе волевыхъ единицъ является принципомъ развитія воли вообще. Такъ какъ всякій реальный волевой процесъ требуетъ извѣстнаго представляемаго содержанія, т.-е. взаимодѣйствія съ чужой волей, то всякое волевое единство имѣетъ опредѣленное качество, отличное отъ другихъ содержаніе—не само по

себѣ, а только въ силу отношенія къ другимъ волевымъ единствамъ, отношенія, отливающагося въ форму представленій [1]).

При свѣтѣ идей разума міръ въ послѣдней основѣ своей не покоящееся бытіе, а становленіе, стремленіе, дѣятельность. Идея безконечности физической вселенной заставляетъ насъ предполагать, что и соотвѣтствующая ей духовная жизнь должна считаться такою-же безконечною, а потому наша духовная жизнь составляетъ лишь безконечно-малую часть общаго духовнаго развитія. И мы можемъ вѣрить въ то, что развитіе идетъ ко все большему сліянію всѣхъ единичныхъ воль, къ претворенію ихъ въ единую міровую волю, подобно тому, какъ наши индивидуальныя воли сливаются въ растущія соборныя воли.

На вопросъ, что является послѣднимъ основаніемъ идеальнаго мірового единства всѣхъ стремленій, единства, намѣчающагося въ исторіи развитія, мы не можемъ дать строго научнаго отвѣта, мы можемъ только указать послѣднія гипотезы, къ которымъ приходитъ наше мышленіе, если оно, слѣдуя принципу основанія, выходитъ въ поискахъ основанія далеко за предѣлы опыта. Какъ послѣднее основаніе того нравственнаго идеала, осуществленіе котораго является конечною цѣлью всего развитія, разуму представляется идея Бога, идея вѣчнаго нравственнаго начала. Разумъ выставляетъ бытіе такого начала только гипотетически, убѣжденіе въ бытіи его коренится въ нравственномъ сознаніи. Не знаніе, а вѣра, вѣра въ нравственный идеалъ и въ безусловное основаніе этого идеала открываетъ намъ послѣдній источникъ бытія. Изъ глубины нравственной вѣры выростаетъ убѣжденіе, что

---

[1]) System der Philosophie, стр. 399.

„Въ одну любовь сліясь, мы цѣпи безконечной
Единое звено,
И выше восходить, въ сіянье правды вѣчной
Намъ врозь не суждено".

Мы—звенья безконечной цѣпи, и, какъ таковые, временны и преходящи. У насъ нѣтъ никакихъ основаній, ни интеллектуальныхъ, ни этическихъ, допускать индивидуальное безсмертіе. Вѣра въ него, по рѣшительному мнѣнію Вундта, обусловлена исключительно эгоистическими мотивами, стремленіемъ къ безграничному субъективному благополучію. Но жизнь наша есть восхожденіе къ Вѣчной Правдѣ. Міръ въ своемъ развитіи не чуждъ, не потустороненъ этой Правдѣ, этому сверхвременному нравственному началу. Міръ лежитъ въ Богѣ и долженъ выявить и осознать Его.

Въ слѣдствіи всегда заключено основаніе (хотя, можетъ-быть, и не цѣликомъ), и въ міровомъ развитіи слѣдуетъ видѣть дѣятельность Бога. Міровое развитіе есть развертываніе Божественной Воли. Но такъ какъ основаніе можетъ и не входить въ слѣдствіе полностью, то мы можемъ предполагать, что и міръ есть неполное обнаруженіе Бога, какъ сверхвременнаго и безконечнаго мірового основанія[1]). Такова отвлеченная идея Божества. Живая вѣра не довольствуется одною идеею, она воплощаетъ ее въ конкретные религіозные символы. Положительныя религіи слѣдуетъ разсматривать какъ превращеніе въ конкретныя представленія трансцендентныхъ идей разума. Между религіей и знаніемъ нѣтъ противорѣчія, они восполняютъ другъ друга. Между ними можетъ и должно установиться гармоническое отношеніе.

---

[1]) System der Philosophie, стр. 668.

6. Заключеніе.

Философская система Вундта не принадлежитъ къ числу такихъ, которыя находятъ себѣ послѣдователей яркимъ и художественнымъ выраженіемъ опредѣленнаго міро-и жизнепониманія. Въ ней нѣтъ чарующей силы философской интуиціи, стихійнаго, „изъ нутра“ идущаго философскаго творчества, она не выростаетъ изъ глубокихъ и мощныхъ эмоціональныхъ потребностей. Если она и говоритъ о запросахъ чувства, то отвѣтъ на нихъ звучитъ осторожно и получаетъ логическія подкрѣпленія. Вундтъ не принадлежитъ и къ тѣмъ философамъ, которые съ острымъ анализомъ, съ разсѣкающей критикой подходятъ къ различнымъ философскимъ системамъ и, показавъ шаткость ихъ построенія, очищаютъ путь для рѣзко очерченной системы взглядовъ. Вундтъ всегда принимаетъ во вниманіе самые различные взгляды, сопоставляетъ самыя различныя міросозерцанія, каждому отводитъ свое мѣсто, устанавливаетъ примиряющія точки зрѣнія, создаетъ обобщающіе синтезы. Мы не хотимъ этимъ сказать, чтобы философія Вундта носила эклектическій характеръ. Его сопоставленіе различныхъ точекъ зрѣнія обнаруживаетъ всегда оригинальную работу мысли и проводитъ къ внутренне объединенному міросозерцанію. Но его философія не выросла органически изъ одного корня, ея единство является результатомъ сопоставленія и синтеза.

Въ соотвѣтствіи съ этимъ, особенно изощреннымъ оказывается его взглядъ на сложныя цѣпи соотношеній и зависимостей. При обсужденіи философскихъ вопросовъ онъ часто становится на различныя точки зрѣнія. Вслѣдствіе этого его критики часто находятъ противорѣчія тамъ, гдѣ ихъ въ дѣйствительности нѣтъ. Такъ, реальность пространства признается

Вундтомъ съ точки зрѣнія научнаго, разсудочнаго познанія и отрицается съ точки зрѣнія познанія метафизическаго, разумнаго. Во обще противорѣчія у Вундта объясняются чаще всего разсмотрѣніемъ данной проблемы съ самыхъ различныхъ сторонъ. Во многихъ случаяхъ такому трактованію проблемъ способствовала удивительная разносторонность и основательность научнаго образованія Вундта.

Какъ мы уже говорили, Вундтъ справедливо отмѣчаетъ, что ходъ его умственнаго развитія отразился на его философской системѣ. Занятія естествознаніемъ сказались въ томъ, что онъ до послѣдней возможности не покидаетъ почвы объективныхъ фактовъ. Какъ отмѣчаютъ многіе изъ его учениковъ, именно эта тенденція является одною изъ наиболѣе характерныхъ чертъ его философской школы. Но, съ другой стороны, это же обстоятельство внесло и нѣкоторыя отрицательныя стороны въ его систему. Оно заставило его придать нѣкоторымъ естественнонаучнымъ положеніямъ чрезмѣрно широкое значеніе. Такъ, теорія психофизическаго параллелизма со всѣми логически вытекающими изъ нея необоснованными допущеніями и внутренними противорѣчіями есть результатъ нѣкоторой догматической скованности данными естествознанія.

Въ наибольшей степени, однако, отразились на философіи Вундта занятія психологіею. Вундтъ ясно показалъ неудовлетворительность философіи, основанной на данныхъ наукъ о внѣшней природѣ и выдвинулъ важность для философіи наукъ о духѣ, изъ которыхъ основною, по его мнѣнію, является психологія какъ индивидуальная, такъ и общественная. Вся метафизика Вундта построена на заимствованной изъ психологіи идеѣ дѣйственнаго соборнаго развитія. Взглядъ на психологію, какъ на основную

науку о духѣ, является у Вундта источникомъ психологизма въ теоріи познанія, логикѣ и этикѣ. Такъ, опредѣленіе мышленія, выясненіе его отношенія къ опыту, обоснованіе транссубъективности представленій имѣютъ у Вундта психологистическій характеръ. Точка зрѣнія значимости замѣнена описательно-генетическою.

Мы не имѣемъ возможности входить здѣсь въ критику философской системы Вундта. Отмѣтимъ только, что особенно для нея характернымъ является сознаніе неудовлетворительности позитивизма, отрицательное отношеніе къ матеріалистическимъ тенденціямъ въ общемъ міропониманіи и широкое использованіе въ философскихъ цѣляхъ данныхъ духовнаго развитія. Область культуры особенно близка ему. И его метафизика тѣснѣе всего связана съ проблемою творческаго роста культуры.

БИБЛІОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМІИ

Изд-ство „**ОБРАЗОВАНІЕ**“, С.-Петербургъ.

Новыя идеи въ философіи.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей **Н. О. Лосскаго и Э. Л. Радлова.**

Сборникъ № 1. Философія и ея проблемы.—А. Бергсонъ. Философская интуиція.—Э. Бутру. Объ отношеніи философіи къ наукѣ.—Г. Гомперцъ. Задачи ученія о міровоззрѣніи.—Э. Махъ. Философ. и естеств.-научное мышленіе.—В. Дильтей. Типы міровоззр. и обнаруженіе ихъ въ метафизич. системахъ. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 2. Борьба за физическое міровоззрѣніе.—А. Рей. Общій духъ современн. физики и цѣнность физич. науки.—Г. Мило. Раціональная наука.—Э. Махъ. Основныя идеи моей естеств.-научной теоріи познанія и отношеніе къ ней моихъ современниковъ.—М. Планкъ. Теорія физ. познанія Маха.—Г. Гельмъ. Границы прим. въ физикѣ мех. моделей.—П. Дюгемъ. Физика качества.—Къ литературѣ вопроса. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 3. Теорія познанія I.—Н. О. Лосскій. Имманентная философія В. Шуппе.—Д. В. Викторовъ. Психол. и философ. воззрѣнія Рихарда Авенаріуса.—Б. Яковенко. Теоретическая философія Э. Гуссерля. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 4. Что такое психологія?—В. Шуппе. Понятіе психологіи и ея границы.—К. Штумпфъ. Явленія и психическія функціи.—В. Джемсъ. Существуетъ ли сознаніе?—Т. Липпсъ. Пути психологіи. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 5. Теорія познанія II.—В. Е. Сеземанъ. Теоретическая философія Марбургской школы.—Э. Л. Радловъ. Мистицизмъ въ современной философіи.—Л. Нельсонъ. Невозможность теоріи познанія.—П. Наторпъ. Кантъ и Марбургская школа.—Р. Эйслеръ. Сознаніе и бытіе. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 6. Существуетъ ли внѣшній міръ?—М. Фришейзенъ-Кёлеръ. Ученіе о субъективности чувственныхъ качествъ и его противники.—І. Ремке. О достовѣрности внѣшняго міра для насъ.—В. Шуппе. Соллипсизмъ. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 7. Теорія познанія III.—Г. Риккертъ. Два пути теоріи познанія.—Т. Райновъ. Гносеологія Лотце.—С. Л. Франкъ. Прагматизмъ, какъ гносеологическое ученіе. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 8. Душа и тѣло.—Г. Риккертъ. Психофизическая причинность и психофизическій параллелизмъ.—Э. Бехеръ. Законъ сохраненія энергіи и допущеніе взаимодѣйствія между душой и тѣломъ.—К. Штумпфъ. Душа и тѣло.—Ж. Лёбъ. Значеніе тропизмовъ для психологіи. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 9. Методы психологіи I.—Э. Л. Радловъ. Самонаблюденіе въ психологіи.—Г. И. Челпановъ. Объ экспериментальномъ методѣ въ психологіи.—Г. П. Зеленый. Современная біологія и психологія.—А. Ѳ. Кони. Психологія и свидѣтельскія показанія.—Г. Геймансъ. Методы спеціальной психологіи. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 10. Методы психологіи II.—Ю. Филиппченко. Предметъ зоопсихологіи и ея методы.—С. Сухановъ. Патопсихологія.—Л. Оршанскій. Пути и методы дѣтской психологіи.—В. Вундтъ. Психологія въ борьбѣ за существованіе. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 11. Теорія познанія и точныя науки.—К. Лассвицъ. Современная энергетика и ея значеніе для теоріи познанія.—Г. Герцъ. Три картины міра.—Ф. Кунтце. Математика и точное изложеніе теоретико-познавательной проблемы. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 12. Къ исторіи теоріи познанія I.—Ф. Якоби. О трансцендентальномъ идеализмѣ.—І. Г. Фихте. Первое введеніе въ наукословіе.—Ф. Шеллингъ. Философскія письма о догматизмѣ и критицизмѣ.—І. Г. Фихте. Наукословіе въ его общихъ чертахъ.—Ф. Шеллингъ. Иммануилъ Кантъ. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 13. Современные метафизики I.—Н. Г. Дебольскій. Трансцендентальный реализмъ Гартмана.—И. И. Лапшинъ. Неокритицизмъ Шарля Ренувье.—А. Крогіусъ. Очеркъ философіи В. Вундта. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 14. Этика I.—Э. Целлёръ. Кантовскій принципъ морали и противоположность формальныхъ и матеріальныхъ принциповъ морали.—Б. Баухъ. Этика.—Зигвартъ. Основные вопросы этики. **Ц. 80 к.**

Изд-ство „**ОБРАЗОВАНІЕ**“, С.-Петербургъ.

Новыя идеи въ математикѣ.

Непеpіодическое изданіе, выходящее подъ ред. заслуженн. проф. **А. В. Васильева.**

Сборникъ № 1. Математика. Методъ, проблемы и значеніе ея.—В. Вундтъ. Общее ученіе о математич. методѣ.—Г. Грассманъ. Чистая математика и ученіе о протяженности. — Б. Рессель. Новѣйшія работы о началахъ математики.—А. Принсгеймъ. Цѣнность и мнимая нецѣнность математики. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 2. Пространство и время I. — В. Вундтъ. Пространство и время.—Э. Махъ. Время и пространство.—Л. Пуанкарэ. Пространство и время.—П. Ланжевэнъ. Эволюція пространства и времени.—Л. Гёффтеръ. О четырехмѣрномъ мірѣ. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 3. Пространство и время II.—А. Пуанкарэ. Почему пространство имѣетъ три измѣренія.—Ж. Гадамаръ. Анализъ положенія и его роль въ математикѣ.—К. Шварцшильдъ. О допустимой мѣрѣ кривизны пространства.—П. Гарцеръ. Звѣзды и пространство. — М. Фришейзенъ-Кёлеръ. Проблема времени. **Ц 80 к.**

Сборникъ № 4. Ученіе о числѣ. — В. Вундтъ. Числа и ихъ символы. — Ж. Таннри и Ж. Молькъ. Основные принципы ариѳметики. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 5. Принципъ относительности въ математикѣ.—Г. Минковскій. Пространство и время. — М. Лауэ. Принципъ относительности. — Э. Гёнтингтонъ. Новое приближеніе къ теоріи относительности.—Р. Кармикаэль. О теоріи относительности: анализъ ея постулатовъ.—Ф. Клейнъ. О геометрическихъ основаніяхъ лорентцовой группы. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 6. Теорія ассамблей I.—Г. Канторъ. Основы общаго ученія о многообразіяхъ.—Г. Канторъ. О различныхъ точкахъ зрѣнія на актуально-безконечное.—Г. Канторъ.—Ученіе о трансфинитномъ. **Ц. 80 к.**

Новыя идеи въ астрономіи.

Непеpіодическое изданіе, выходящее подъ редакціей проф. **А. А. Иванова.**

Сборникъ № 1. Космогоническія гипотезы I.—А. Пуанкарэ. Космогоническія гипотезы.—Сванте Арреніусъ. Происхожденіе міровъ.—Ш. Андрэ. Образованіе планетной системы.—Полковникъ дю-Лигондесъ. Космогоническія гипотезы и положеніе солнечной системы во вселенной. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 2. Земля. Ея внѣшняя форма и внутреннее строеніе. — А. А. Ивановъ. Внѣшняя форма и внутреннее строеніе земли по геодезическимъ и астрономическимъ наблюденіямъ.—П. Пюизе. Внутреннее строеніе земли по даннымъ астрономіи, физики и геологіи.—Ш. Лаллеманъ. Упругость земного шара въ связи съ приливами и отливами земной коры.— Ле-Пэжъ. Изученіе земли.— А. Лёвъ. Измѣненіе фигуры земли подъ дѣйствіемъ деформирующихъ силъ.—Э. Г. Г. Геодинамика и фигура земли.—**Ц. 80 к.**

Сборникъ № 3. Космогоническія гипотезы II.—Д. Дарвинъ. Теорія эволюціи солнечной системы.—Т. Си. Эволюція звѣзднаго неба. — Э. Бело. Современныя космогоническія идеи.—А. Пуанкарэ. Теорія сэра Нормана Локайера.—А. Пуанкарэ. Теорія А. Шустера. — А. Пуанкарэ. Образованіе спиральныхъ туманностей по Си.—Г. Рессель. О происхожденіи двойныхъ звѣздъ. **Ц. 80 к.**

Сборникъ № 4. Распредѣленіе звѣздъ въ пространствѣ и ихъ движеніе.—С. Оппенгеймъ. О распредѣленіи и движеніи неподвижныхъ звѣздъ въ пространствѣ.—П. Пюизе. Звѣздные потоки.—К. Шварцшильдъ. О системѣ неподвижныхъ звѣздъ.—М. Стробантъ. О движеніи нѣкоторыхъ звѣздъ въ пространствѣ.—Г. Макферсонъ. Звѣздные потоки и ихъ распредѣленія. — А. Эддингтонъ. Распредѣленіе звѣздъ и движенія ихъ.—Каптэйнъ. Новѣйшія изслѣдованія по вопросу о строеніи вселенной.—Ф. Дайсонъ. Систематическія движенія звѣздъ. **Ц. 80 к.**

Изданія М. И. СЕМЕНОВА.

А. Бергсонъ. Собраніе сочиненій.

Въ 5 томахъ.

Т. I. Творческая Эволюція. Ц. 2 р.
Т. II. Опытъ надъ непосредственными данными сознанія. Ц. 1 р. 50 к.
Т. III. Матерія и память. Ц. 1 р. 50 к.
Т. IV. Философскія статьи и рѣчи. Ц. 1. р. 50 к.
Т. V. Смѣхъ и др. сочиненія.

Отдѣльныя сочиненія:

Воспріятіе измѣнчивости. Ц. 50 к. Психофизіологическій паралогизмъ. Сновидѣніе. Ц. 50 к. Воспоминаніе настоящаго. Ц. 50 к. Интеллектуальное усиліе. Законъ причинности. Ц. 50 к. Смѣхъ 75 к.

А. Богдановъ. Философія живого опыта.

Популярные очерки. Спб. 1913 г.

Ц. 2 р.

Содержаніе. Введеніе: I. Что такое философія? Кому и зачѣмъ она нужна? II. Что было до философіи? III. Какъ философія, вмѣстѣ съ наукой, выдѣлилась изъ религіи? Глава I. Что такое матеріализмъ? Глава II. Матеріализмъ античнаго міра. Глава III. Матеріализмъ новаго времени. Глава IV. Эмпиріокритицизмъ. Глава V. Діалектическій матеріализмъ. Глава VI. Эмпиріомонизмъ. Заключеніе. Наука будущаго.

Изъ отзывовъ печати:

Новый трудъ А. Богданова представляетъ собой новую попытку изложить въ возможно популярной формѣ сущность пролетарской философіи...

(„Совр. Слово“).

А. Богдановъ. Всеобщая организаціонная наука.

Тектологія.

Ц. 2 р.

Густавъ Лебонъ. Эволюція матеріи.

Переводъ Б. Бычковскаго изд. 3-ье исправленное и дополненное.

Цѣна 2 руб.

Складъ при книгоиздательствѣ „ПРОМЕТЕЙ“, С.-Петербургъ, Поварской, № 10.