ФИЛОСОФСКІЕ ЭТЮДЫ.

А. А. КОЗЛОВА.

№ 184.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
ТИПОГРАФІЯ ТОВАРИЩЕСТВА «ОБЩЕСТВЕННАЯ ПОЛЬЗА»,
БОЛЬШАЯ ПОДЪЯЧЕСКАЯ, СОБСТВЕН. ДОМЪ № 39.
1876.

[illegible]

La grande crise politique et morale des societés actuelles tient, en dernière analyse, à l'anarchie intellectuelle. Notre mal le plus grave consiste, en effet, dans cette profonde divergence qui existe maintenant entre tous les esprits relativement à toutes les maximes fondamentales dont la fixité est la premiére condition d'un veritable ordre social. Tant que les intelligences individuelles n'auront pas adhéré par un assentiment unanime à un certain nombre d'idées générales capables de former une doctrine sociale commune, on ne peut se dissimuler que l'état des nations restera, de toute nécéssité, essentiellement révolutionnaire, malgré tous les palliatifs politiques qui pourront être adoptés, et ne comportera réellement que des institutions provisoires. Il est également certain que, si cette réunion des esprits dans une même communion de principes peut une fois être obtenue, les institutions convenables en découleront nécéssairement, sans donner lieu à aucune secousse grave, le plus grand désordre étant déjà dissipé par ce seul fait. C'est donc là que doit se porter principalement l'attention de tous ceux qui sentent l'importance d'un état de choses vraiment normal.

(Auguste Comte. Cours de philosophie positive I, 41).

«Политическій и нравственный кризисъ, въ которомъ находятся современныя общества, зависитъ, въ концѣ концевъ, отъ умственной анархіи. И въ самомъ дѣлѣ, наибольшее наше зло состоитъ въ глубокомъ разногласіи, которое царствуетъ въ умахъ человѣческихъ относительно всѣхъ основныхъ истинъ, которыхъ непоколебимость есть первое условіе дѣйствительнаго общественнаго порядка. Пока отдѣльныя лица въ единодушномъ согласіи не примкнутъ къ нѣсколькимъ основнымъ положеніямъ, на которыхъ могла бы основаться общая соціальная теорія, до-тѣхъ-поръ, какіе бы ни пробовались политическіе палліативы, народы неизбѣжно останутся въ революціонномъ состояніи, которое допускаетъ только временныя учрежденія. Точно также вѣрно и то, что изъ общепризнанныхъ однихъ и тѣхъ же началъ необходимо вытекли бы прочныя учрежденія, если бы это единеніе умовъ и признаніе состоялось, и вытекли бы безъ всякаго тяжелаго потрясенія, ибо важнѣйшій безпорядокъ будетъ уничтоженъ однимъ этимъ фактомъ единенія. Въ эту то сторону и должно быть обращено вниманіе всѣхъ тѣхъ, которые чувствуютъ важность дѣйствительно нормальнаго порядка вещей».

Ог. Контъ.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Мысль, высказанная въ словахъ Конта, выражаетъ исходную точку предпринятаго мною труда. Внѣ всякихъ сомнѣній то, что философская система, предложенная Контомъ, далеко не стала пунктомъ объединяющимъ умы, хотя при концѣ своей жизни онъ уже мечталъ присутствовать на зарѣ этого объединенія. Точно также едва ли можно сомнѣваться въ томъ, чтобы эта система сдѣлалась такою объединяющею силою и въ будущемъ, хотя объ этомъ еще мечтаютъ нѣкоторые приверженцы положительной философіи. Но не подлежитъ сомнѣнію то, что для прочной постановки и нормальнаго развитія общественной жизни главнѣйшимъ, если не единственнымъ, средствомъ нужно признать то, на которое указано Контомъ въ вышеприведенной цитатѣ. Есть возможность выработать такое міросозерцаніе, къ знамени котораго могли бы примкнуть лучшія интеллектуальныя и нравственныя силы общества, то есть и надежда постановить разумную преграду атомистическимъ тенденціямъ мнѣній и интересовъ; если же мы отказываемся отъ этой возможности, то одно только лицемѣріе или близорукость станетъ оспаривать всю силу положеній Гоббса: homo homini lupus, bellum omnium contra omnes. Противодѣйствовать

же реальной силѣ вещей, выражаемой этими положеніями, можно только тѣмъ путемъ, который логически выведенъ въ построенной этимъ философомъ теоріи общества, т. е., путемъ желѣзной, но грубой силы.

Фактъ умственной и нравственной анархіи, въ которой находится западно-европейское общество, вѣрно отмѣченный Контомъ въ его сочиненіяхъ, не могъ подлежать спору въ періодѣ его дѣятельности, именно во 2-й четверти нашего столѣтія; но и послѣ того протекшая третья четверть его способствуетъ только большему подтвержденію этого факта. Едва ли кто попытается доказывать, что намъ русскимъ до этого факта нѣтъ дѣла и тѣмъ самымъ отрицать солидарность нашей общественной жизни съ Европою. Съ каждымъ годомъ все глубже и безповоротнѣе втягиваемся мы въ водоворотъ европейской жизни, и всѣ явленія ея въ большей или меньшей степени отражаются и въ нашей. На сколько европейская рознь мнѣній и интересовъ отражается въ нашей жизни, это, конечно, должно составить задачу спеціальныхъ изслѣдованій, которымъ здѣсь не мѣсто. Но во всякомъ случаѣ уже одна возможность этой розни должна заставить обратить вниманіе на ту область, изъ которой только и можно ожидать прочной помощи отъ этого зла. По моему эта область представляется тѣми силами духа человѣческаго, которыя имѣютъ цѣлью объединить безконечное разнообразіе познаній въ единую систему и въ результатѣ своей дѣятельности даютъ науку, называемую философіею. Единство въ міросозерцаніи лучшихъ интеллектуально и нравственно членовъ какого бы ни было общества есть conditio sine qua non борьбы съ атомистическою рознью мнѣній и интересовъ.

На мнѣ лежитъ обязанность доказать это положеніе; и эту обязанность я надѣюсь выполнить въ теченіи этого труда, а пока оно остается только личнымъ предположеніемъ, имѣющимъ важное субъективное значеніе въ качествѣ мотива, по-

буждающаго къ настоящему труду. Тотъ кто съ этимъ положеніемъ несогласенъ, не можетъ однако ограничиться только однимъ опроверженіемъ его; онъ долженъ указать на что либо другое, что по его мнѣнію, должно служить противодѣйствіемъ умственной и нравственной анархіи. Въ противномъ случаѣ, онъ долженъ или отрицать самый фактъ анархіи, или не считать его зловреднымъ. Но какъ бы то ни было, я исхожу какъ отъ признанія факта, такъ и отъ убѣжденія, что только въ философіи можно и должно искать прочнаго ему противодѣйствія.

Но если фактъ розни въ западной Европѣ, можетъ быть. очевиднѣе, чѣмъ у насъ, то какъ бы въ замѣнъ того и философія воздѣлывается тамъ въ несравненно болѣе широкихъ размѣрахъ, чѣмъ у насъ. Правда, и въ Европѣ философія еще не совсѣмъ пережила кризисъ, грозившій ея существованію. Этотъ кризисъ въ передовыхъ обществахъ Европы начался не въ одно время. Во Франціи значеніе этой науки упало, начиная съ самаго конца прошлаго вѣка; и почти до послѣдняго времени она находилась, по крайней мѣрѣ, въ состояніи застоя, если не регресса. Въ Англіи же еще раньше того, философія потеряла самостоятельное значеніе и затрогивается преимущественно въ приложеніи къ теологіи, морали и пр.; кромѣ того предметъ ея тамъ до того смѣшали съ предметами естественныхъ наукъ, что тамъ всякій замѣчательный физикъ, химикъ или зоологъ есть eo ipso и философъ. Но особенно важенъ былъ переломъ въ общественномъ довѣріи къ философіи въ Германіи, странѣ, преимущественно державшей свѣточь этой науки въ первой и отчасти второй четверти нынѣшняго столѣтія. И здѣсь сильно пошатнулся кредитъ философіи, какъ науки, послѣ паденія системы Гегеля, разбитой прежде всего разногласіемъ и спорами, возникшими въ средѣ ея собственныхъ послѣдователей. Въ 4-мъ и 5-мъ десятилѣтіи нашего вѣка и въ Германіи сперт-

ва учеными спеціалистами, а потомъ и вообще образованными людьми стало высказываться мнѣніе, что философія съиграла свою роль и сдана въ архивъ.

Но не смотря на то, западно-европейская философія и въ это неблагопріятное для нея время на переставала обнаруживать признаки прогрессивной жизни. Въ 6-мъ десятилѣтіи въ Германіи образуется цѣлая школа въ направленіи Гербарта, философскія сочиненія котораго появились еще въ 1-й и во 2-й четверти нынѣшняго столѣтія, но еще большее значеніе получаютъ философскія системы Шопенгауера въ Германіи и Конта во Франціи. Оба эти мыслителя, представляющіе сходство какъ по нѣкоторымъ основнымъ чертамъ ихъ направленій такъ и по внѣшней судьбѣ ихъ философской дѣятельности, стали обращать на себя вниманіе образованнаго міра только въ половинѣ 6-го десятилѣтія, весьма не задолго до ихъ смерти, *) между тѣмъ какъ начали они свою дѣятельность очень рано, а именно Шопенгауеръ во 2-мъ десятилѣтіи, Контъ въ 3-мъ. Въ 60-хъ годахъ и тотъ и другой пользуются уже довольно обширною извѣстностью даже въ кругу просто образованной публики. Въ томъ же 6-мъ десятилѣтіи начинаютъ обращать на себя вниманіе философскіе труды англичанина Герберта Спенсера, а во второй половинѣ 7 десятилѣтія получаетъ блестящій успѣхъ философская система Гартмана.

Но этого мало: съ 60 годовъ и по сіе время энергія философскаго мышленія все развивается и въ ширину, и въ глубину. Не только съ каждымъ годомъ увеличивается, особенно въ Германіи, число людей спеціально разработывающихъ философскіе вопросы, но даже талантливѣйшіе представители спеціальныхъ наукъ, астрономіи, химіи, физіологіи, біологіи и пр. начинаютъ философствовать. Можно насчитать много именъ спеціальныхъ

*) Контъ умеръ въ 1857 году. Шопенгауеръ въ 1860.

ученыхъ, выходящихъ изъ своей спеціальной области въ область философіи: но ограничимся указаніемъ напр. на Молешотта, Дюбуа-Ремона, Гельмгольца, Геккеля, Цельнера, Виргофа. Что касается до главнаго русла, въ которомъ течетъ современное философское движеніе, то можно смѣло сказать, что это русло есть то самое, которое было впервые пробито Кантомъ. Въ сферѣ притяженія этого громаднаго свѣтила, давно оставившаго нашъ философскій горизонтъ, преимущественно вращаются и крупныя и второстепенныя современныя свѣтила. Канта оспариваютъ, Канта защищаютъ, къ Канту, какъ бывало къ Аристотелю, пишутся комментаріи въ видѣ цѣлыхъ томовъ и пишутся людьми знающими и талантливыми. *) Какъ на знаменіе времени можно указать также на вышедшую недавно и на русскомъ языкѣ (1 томъ) книгу Льюиса: «Вопросы о жизни и духѣ». Этотъ многосторонне-развитый и талантливый писатель, какъ извѣстно, давно занимался философіей, но строго стоялъ на позитивизмѣ и рѣшительно отрицалъ право на постановку такъ называемыхъ метафизическихъ вопросовъ о сущности вещей, первой причинѣ, духѣ и пр. Въ названной же книгѣ онъ признаетъ законность этихъ вопросовъ и считаетъ до извѣстной степени возможнымъ отвѣчать на нихъ. При этомъ значительную часть своей книги онъ посвящаетъ критикѣ Канта, а именно оспариваетъ его ученіе о пространствѣ, времени, категоріяхъ, синтетическихъ и аналитическихъ сужденіяхъ и пр. Но современное философское движеніе далеко не ограничивается разработкою спеціальныхъ философскихъ вопросовъ: появляются и новыя законченныя философскія системы. Послѣ Гартмановой мы имѣемъ вполнѣ законченную систему Дюрин-

*) Такъ, напр., пользующееся извѣстностью въ Германіи сочиненіе Германа Когена: «Kant's Theorie der Erfahrung» есть собственно комментарій къ сочиненіямъ Канта.

га, предложенную въ 1875 году въ особомъ сочиненіи *). Вѣроятно не долго заставитъ себя ждать система Льюиса, а также Ланге. Послѣдній, какъ можно заключать изъ его замѣчательной монографіи, «Исторія матеріализма» **) имѣетъ самостоятельныя воззрѣнія на всю область философскаго познанія.

Но не смотря на все это движеніе право философіи на существованіе все еще составляетъ вопросъ, который ставится со стороны 3-хъ областей знанія. На первомъ мѣстѣ стоятъ притязанія естествовѣдѣнія, которое утверждаетъ, что нѣкоторые вопросы, которыми занималась философія, по неразрѣшимости ихъ, суть вопросы праздные, а другіе, которыми можно заниматься, принадлежатъ къ его области. Такимъ образомъ естествовѣдѣніе вырываетъ у философіи ту часть ея, которая извѣстна подъ именемъ философіи природы (натуръ-философіи).

Другія притязанія, съ которыми философія должна бороться, идутъ со стороны весьма близко стоящихъ къ ней наукъ, напр., психологіи и даже логики. Это враждебное философіи направленіе представляется главнымъ образомъ англійской эмпирической психологической школой и вырываетъ изъ области философіи одну изъ важнѣйшихъ ея частей, извѣстную подъ разными именами: онтологіи, метафизики, теоріи познанія и пр.

Съ отголосками этой школы мы встрѣчаемся и въ русской литературѣ. Какъ на образчикъ притязаній психологіи на предметъ философіи мы укажемъ на недавно появившееся сочиненіе (1872 г.), принадлежащее одному изъ извѣстныхъ въ русской литературѣ писателей, Г. Кавелину. Въ своихъ «Задачахъ психологіи» онъ высказалъ мнѣніе, что философія сво-

*) Cursus der Philosophie von Dr. E. Duhring, Leipzig 1875.

**) Geschichte des Materialismus von Fridrich Albert Lange 2-te Auflage Leipzig и Iserlohn 1873.

дится на психологію. Не останавливаясь на многочисленныхъ мѣстахъ этого сочиненія, гдѣ мимоходомъ проводится мысль, что изслѣдованія философіи, по мимо сознанія самихъ философовъ, относились въ сущности къ психологіи, я укажу на то, гдѣ она высказана совершенно ясно. Такъ (Вѣстникъ Европы 1872 года Февраль стр. 556—557) Г. Кавелинъ говоритъ, что для него «германскія философскія системы, какъ системы міра суть не болѣе, какъ запоздалые отпрыски схоластики. Нѣмецкій идеализмъ имѣлъ дѣло исключительно съ однимъ только психологическимъ матеріаломъ, съ фактами, явленіями и законами психической жизни; законы, выдаваемые имъ за міровые, суть въ дѣйствительности законы души и ея отправленій.... Сведите міровыя системы Фихте, Шеллинга и Гегеля къ размѣрамъ ученій о психической жизни, отнесите ихъ изслѣдованія не къ «всемірному духу» и законамъ вселенной, а къ человѣческой душѣ и ея законамъ, и безсмысленное въ этихъ системахъ окажется исполненнымъ смысла, кажущійся бредъ превратится въ замѣчательное открытіе, въ тонкія, глубокія, и превосходныя психологическія изслѣдованія, которыя и теперь сохраняютъ безотносительную цѣну и важность въ наукѣ».

Со временемъ, когда рѣчь пойдетъ объ отношеніи философіи къ другимъ наукамъ, а также и къ психологіи, я обращусь особо къ сочиненію Г. Кавелина; теперь же я долженъ упомянуть еще объ одномъ притязаніи, если не на все содержаніе философіи, то, по крайней мѣрѣ, на цѣлую ея область со стороны новой науки, соціологіи, а также и другихъ наукъ общественныхъ, напр., исторіи и т. п. Эти посягаютъ въ свою очередь на ученіе объ этикѣ, которая всегда составляла часть философіи. Съ этикой отхватывается вмѣстѣ и эстетика.

Хотя я нисколько не оправдываю этихъ указанныхъ сейчасъ притязаній, но не могу отрицать того, что они до нѣкото-

рой степени имѣютъ основаніе. Извѣстно, что нѣкогда всѣ науки, въ силу крайней ограниченности научныхъ знаній въ прежнее время, сливались съ философіей, и выдѣленіе ихъ происходило постепенно по мѣрѣ болѣе яснаго сознанія о различіи предметовъ наукъ и по мѣрѣ увеличенія числа особыхъ дѣятелей, имѣвшихъ возможность взять на себя разработку выдѣлявшихся отраслей. Этотъ процессъ выдѣленія продолжается даже и до нашего времени, такъ что послѣдними науками, отдѣлившимися отъ философіи, были психологія и соціологія. Поэтому уже въ нашемъ столѣтіи дѣйствительно въ области философіи встрѣчались многіе отдѣлы, которые съ удобствомъ и справедливостью могли быть выдѣлены въ другія науки. И пока эти науки заявляли свое неотъемлемое право оспаривать ихъ притязанія было несправедливо: но эти требованія, какъ это бываетъ зачастую, зашли въ своихъ размѣрахъ слишкомъ далеко. Этимъ преувеличеннымъ требованіямъ соотвѣтствовали со стороны самихъ представителей философіи или просто отсутствіе противодѣйствія или такое противодѣйствіе, которое только ее компрометировало. Послѣднее исходило преимущественно со стороны нѣкоторыхъ корифеевъ германской философіи, которые, вмѣсто того, чтобы, какъ то прилично людямъ сильнымъ своимъ правомъ, серьезно и добросовѣстно разверстаться съ представителями другихъ наукъ, гордо отвергали всякія законныя требованія и разыгрывали роль оракуловъ, вдохновенныхъ свыше Но параллельно съ этимъ высокомѣріемъ шло и отсутствіе должнаго отпора притязаніямъ естествовѣдѣнія. Дѣло въ томъ, что главныя нападки на философію шли отъ тѣхъ естествовѣдовъ, которые въ сущности сами были не прочь пофилософствовать, а между тѣмъ прикрывались щитомъ положительной науки. Поэтому всего цѣлесообразнѣе было бы въ борьбѣ съ ними указать на это невольное признаніе съ ихъ стороны нужды въ философіи, значитъ,

нужно было стать на почву этихъ противниковъ и разграничить то, что принадлежало къ сферѣ частной науки отъ того, что, такъ сказать, контрабандно впадало въ философію. Но для такого разграниченія философы должны были имѣть знакомство съ сущностью задачъ и содержанія частныхъ наукъ, а этого то знакомства, къ сожалѣнію, часто и недоставало. Какъ скоро въ послѣднее время лучшіе представители философіи убѣдились, что нельзя держать высоко знамя своей науки, игнорируя содержаніе частныхъ наукъ, и какъ скоро они стали на уровень широкаго энциклопедическаго знанія, такъ тотчасъ же многосторонне развитыми дѣятелями философіи положенъ былъ должный предѣлъ высокомѣрнымъ притязаніямъ представителей частныхъ наукъ. Теперь стало достаточно яснымъ, что само естествовѣдѣніе необходимо имѣетъ своимъ предположеніемъ философію. Этотъ весьма важный моментъ въ перипетіяхъ этой науки составляетъ центръ тяжести современной стадіи его развитія; и въ свое время мы разсмотримъ его обстоятельно.

Все сказанное до сихъ поръ о кризисѣ, переживаемомъ философіею, имѣетъ въ виду, главнымъ образомъ Западную Европу. Что касается до насъ, то едва ли нужно доказывать читателю, что эта наука находится у насъ не только въ застоѣ, но даже хуже того, просто въ загонѣ. Кому не встрѣчались, по видимому, имѣющіе нѣкоторую степень образованія подростки, которые считаютъ своею священною обязанностію оскалить зубы и даже заржать при одномъ только произнесеніи слова: философія? Кто не знаетъ того, что огромное большинство людей, хорошо знакомыхъ съ какой-либо спеціальной наукой, особенно изъ естественныхъ, только презрительно пожимаютъ плечами, когда въ ихъ присутствіи бываетъ упомянуто имя какого либо дѣятеля по философіи. Не тайна также и то, что много людей имѣющихъ, по своему положенію, вѣсъ въ

общественной жизни по старой памяти продолжаютъ относиться подозрительно къ философіи, ставя ее на одну доску съ разными зловредными *измами*. А между тѣмъ основное убѣжденіе всякаго вѣрнаго приверженца этой науки заключается въ томъ, что культура философіи въ обществѣ есть самая важная опора противъ всяческихъ *измовъ*, которые, какъ односторонности, должны быть непремѣнно упразднены философскимъ синтезомъ и должны утонуть въ *единомъ міросозерцаніи*. Единство же міросозерцанія имѣетъ своимъ практическимъ послѣдствіемъ и своею идеальною послѣднею цѣлью *объединеніе индивидуальныхъ влеченій* и дѣятельностей въ одну общую волю и гармоническую дѣятельность цѣлаго общества, человѣчества и черезъ него, смѣю сказать, цѣлаго міра. Но, чтобы философія прошла всѣ процессы своего развитія и роста и чтобы достигла этой послѣдней плодоносной стадіи, для нея необходимы условія, состоящія не столько въ положительномъ уходѣ за нею, сколько въ отрицательномъ устраненіи отъ нея всѣхъ препятствій къ естественному росту. Не столько нужны, напр., спеціальные садовники для культуры этого чуднаго растенія, сколько доступъ свѣта и воздуха. Всякія попытки подрѣзать древо философіи по какому либо шаблону, образовать извѣстной формы крону, направлять его стволъ и вѣтви въ какомъ либо условномъ направленіи могутъ дать только одинъ тотъ результатъ, что растеніе зачахнетъ на первыхъ шагахъ. Но если обезпечены одни только естественныя условія для его развитія, то оно быстро заглушитъ всякую сорную траву (измы), само собою выработаетъ такое чудно—художественное расположеніе вѣтвей, крону и пр., какихъ никогда не дадутъ патентованные садовники, и въ концѣ концовъ отъ своего цвѣта будетъ отдѣлять цѣлебные ароматы въ окружности радіуса, теряющагося въ неизмѣримой дали пространства и времени!

Теперь слѣдуетъ сказать о томъ, чѣмъ именно я имѣю въ виду послужить, по мѣрѣ силъ, философіи и какимъ образомъ предполагаю выполнить эту службу.

На первый разъ я ставлю себѣ задачею возразить на тѣ упреки, которые обыкновенно дѣлаются философіи и которые, по моему, можно свести къ слѣдующему.

Говорятъ, что философія неимѣетъ опредѣленнаго предмета, строго отграниченнаго отъ предметовъ другихъ наукъ, что ея метафизика есть не болѣе, какъ мнимое познаніе, не имѣющее никакихъ твердыхъ основаній, и что если отобрать ея захваты, которые она дѣлаетъ изъ области естествовѣдѣнія, психологіи и другихъ наукъ, то у ней рѣшительно ничего не останется, кромѣ стараго хлама, накопившагося въ теченіи вѣковъ. Въ связи съ отсутствіемъ предмета, по мнѣнію ея противниковъ, стоитъ, конечно, и отсутствіе строго выработаннаго метода, а потому философы строили свое познаніе произвольно такъ, что каждый начиналъ науку почти за ново, ибо предшественники, по отсутствію метода непоставили ничего такого, что было бы прочно и не зыблемо, подобно тому, какъ это бываетъ въ другихъ наукахъ. Отсюда уже сама собою слѣдуетъ не только полная практическая безполезность философіи, но даже вредъ, который можетъ произойти для всякой науки, которая позволитъ себѣ войти съ нею въ соприкосновеніе. Исторія философіи, заключаютъ противники, есть не болѣе, какъ исторія человѣческихъ заблужденій.

Не соглашаясь съ этими возраженіями я попытаюсь въ этомъ трудѣ выяснить слѣдующія положенія.

1) Философія со времени своего возникновенія имѣла *свой предметъ*, который можетъ и долженъ быть не смѣшиваемъ съ предметомъ другихъ наукъ. Если предметъ этотъ былъ иногда философами не ясно сознаваемъ и смѣшиваемъ съ другими, то это было случайною ошибкою, которая исправлялась дру-

гими; да притомъ и тѣ мыслители, которые впадали въ смѣшеніе, все таки имѣли въ виду и свой предметъ, а потому въ ученіи ихъ всегда можно выдѣлить части, которыя касались настоящаго предмета философіи. Чѣмъ ближе мы подходимъ къ нашему времени, тѣмъ яснѣе становится сознаніе философовъ о предметѣ своей науки; и въ будущемъ едвали возможны будутъ какія либо въ этомъ отношеніи колебанія.

2) Если черезъ всю исторію философія имѣла одинъ предметъ, то само собою разумѣется, у ней долженъ быть и *методъ*, сообразный съ этимъ предметомъ. И дѣйствительно черезъ эту исторію, не смотря на всѣ случайныя и временныя уклоненія, мы всегда найдемъ нѣкоторые однообразные пріемы въ достиженіи философскаго познанія. Что, несмотря на это однообразіе, въ философіи также, какъ и въ другихъ наукахъ, возможны были заблужденія — это главнѣйшимъ образомъ зависѣло отъ трудности предмета, а вовсе не отъ отсутствія особаго метода. Разумѣется, методъ этотъ, по сущности предмета, во многихъ чертахъ отличается отъ метода другихъ наукъ, но не такъ отличается, чтобы не имѣть съ этимъ послѣднимъ ничего общаго; напротивъ сходство постоянно есть и значительное. Далѣе мы укажемъ, что различіе въ содержаніи философскихъ системъ и даже иногда ихъ противоположность зависѣли главнымъ образомъ не отъ произвола въ прилагаемомъ къ философскому познанію методѣ, но отъ возможности различія направленій по различію точекъ зрѣнія, съ которыхъ можно смотрѣть на предметъ этого познанія.

3) Я нахожу, что философія имѣла и будетъ имѣть *высокое практическое значеніе* и удовлетворяетъ такой потребности человѣка, какой ни какая другая наука удовлетворить не можетъ.

4) Философія есть *наука*, потому что имѣетъ характеристическіе признаки науки вообще. Она есть, по предмету своему,

наука труднѣйшая и вмѣстѣ съ тѣмъ и высшая; она всегда шла объ руку съ другими науками, зависѣла отъ ихъ успѣховъ и страдала отъ ихъ несовершенства. Связь ея съ науками необходима и плодотворна какъ для нея, такъ и для другихъ наукъ.

И такъ трудъ свой я предполагаю раздѣлить на 4 изслѣдованія: 1) о предметѣ философіи, 2) о методѣ построенія этой науки и различныхъ ея направленіяхъ въ историческомъ развитіи этого построенія, 3) о значеніи ея въ жизни человѣческой и 4) о связи и сходствѣ ея съ другими науками и о существенномъ отъ нихъ отличіи.

Для всѣхъ этихъ изслѣдованій я главнѣйшимъ руководителемъ возьму исторію, но все таки трудъ мой ни въ какомъ случаѣ не долженъ быть разсматриваемъ какъ исторія философіи, хотя во всѣхъ четырехъ изслѣдованіяхъ въ него войдетъ значительная часть ея содержанія, конечно не въ томъ систематическомъ порядкѣ, который требуется задачею этой науки, а въ томъ, который требуется вышепоставленными темами. Точно также было бы важнымъ недоразумѣніемъ со стороны читателя, если бы онъ ожидалъ отъ этого труда всесторонняго критическаго разсмотрѣнія всѣхъ вопросовъ, входящихъ въ философію и всѣхъ воззрѣній, высказанныхъ различными мыслителями по поводу этихъ вопросовъ: это выходило бы изъ области задачъ поставленныхъ мною выше. Но все таки, при разрѣшеніи этихъ задачъ, мнѣ необходимо придется входить въ критическое отношеніе къ воззрѣніямъ многихъ мыслителей по поводу того или другаго вопроса, значитъ, критика составитъ не малую долю содержанія этихъ этюдовъ.

Въ этихъ изслѣдованіяхъ я, по мѣрѣ силъ, буду опираться или на подлинныя сочиненія самихъ философовъ или же на изложеніе и оцѣнку ихъ замѣчательнѣйшими, по моему мнѣнію, представителями науки въ иностранной литературѣ. Гдѣ только будетъ это возможно, я всегда буду стараться вмѣсто

собственныхъ измышленій приводить цитаты и взгляды этихъ представителей, разумѣется, если эти взгляды не противорѣчатъ моимъ собственнымъ. Читатель несомнѣнно останется отъ этого въ выигрышѣ, ибо, хотя въ отрывкахъ, познакомится съ именами и воззрѣніями современныхъ писателей по философіи, изъ которыхъ многіе совершенно неизвѣстны въ нашей литературѣ даже по именамъ.

Для тѣхъ читателей, которые могутъ скандализироваться моимъ не скрываемымъ уваженіемъ къ авторитету, я считаю не безполезнымъ сказать нѣсколько словъ въ объясненіе. По моему крайнему убѣжденію, уваженіе къ авторитету людей, долго и честно работавшихъ въ какомъ либо направленіи (будь то практическая, научная или нравственная дѣятельность), есть первое условіе для прочнаго органическаго развитія общественной жизни. Отъ общества, гдѣ всякій считаетъ себя въ принципѣ первою и послѣднею инстанціею для рѣшенія всяческаго вопроса, нельзя ждать чего либо серьезнаго. Конечно, не легко найти признаки, по которымъ неопытному можно было бы отличить *истинный авторитетъ* отъ *подложнаго:* но не смотря на то, все таки надобно *честно и неуклонно искать* опоры въ истинномъ авторитетѣ, а не махнуть рукой на всѣ. Лучше не разъ ошибиться, принявъ подъ вліяніемъ авторитета заблужденіе за истину, чѣмъ съ разу успокоиться, принявъ за окончательную истину собственныя не зрѣлыя соображенія. *Истина*, какъ и всякое благо, нигдѣ не лежитъ *готовою:* она вырабатывается путемъ борьбы и страданій. *Ошибка* и есть тотъ *видъ страданій*, который переносится нами, когда мы добиваемся *блага*, называемаго *истиною*. Въ особенности же намъ и особенно въ философіи слѣдуетъ внимательно присматриваться къ дѣятельности нашихъ старшихъ братьевъ на пути цивилизаціи. Философія есть послѣдній и высшій результатъ общественной жизни, органически связанный не съ

однѣми науками, но со всѣми формами культурной жизни, которая, конечно, въ Европѣ на высшей стадіи развитія, чѣмъ у насъ. И такъ, не время еще намъ оригинальничать и измышлять восточныя міросозерцанія, а нужно неослабно учиться и учиться; дай Богъ только овладѣть на столько основательно трудами западныхъ мыслителей, чтобы умѣть отличить зрѣлые и настоящіе плоды ихъ умственной дѣятельности отъ гнилыхъ и мнимыхъ.

Впрочемъ, если позволитъ время и силы, я вовсе не думаю ограничить содержаніе предложенныхъ этюдовъ только вышеуказанными темами; въ число ихъ можетъ войти критическое изложеніе какого либо частнаго философскаго вопроса въ его современномъ состояніи, а также и очерки цѣлыхъ философскихъ системъ, неизвѣстныхъ въ русской литературѣ (такъ, напр., давно у меня лежитъ на душѣ желаніе сдѣлать очеркъ дѣятельности почти совершенно неизвѣстнаго у насъ Шопенгауера). Въ этомъ случаѣ я позволю себѣ и не держаться какой либо опредѣленной формы; изложеніе частныхъ вопросовъ можетъ появиться въ видѣ напр., критической статьи по поводу какой либо книги и т. п. Точно также въ случаѣ надобности я позволю себѣ отступать и отъ вышеизложеннаго порядка основныхъ темъ, конечно всегда указавъ на мотивы такого отступленія.

Что касается до слабыхъ сторонъ и недостатковъ этихъ этюдовъ, то, зная ихъ во всей полнотѣ, я заранѣе прошу у читателя благосклоннаго снисхожденія. Выдавать свою работу за что либо окончательное и полное мнѣ и въ голову не входитъ;—она представляетъ дѣйствительно *этюды* въ точномъ смыслѣ этого слова. Этюды эти имѣютъ въ виду не ученыхъ и знатоковъ дѣла, а просто вообще образованныхъ людей; и если мнѣ удастся у иного изъ моихъ читателей разсѣять предубѣжденія противъ философіи, а иного побудить къ самостоя-

тельному ея изученію, то я сочту себя достаточно вознагражденнымъ нравственно за свою посильную работу. Далѣе я отклоняю отъ себя всякія притязанія на ученость; eo ipso не могутъ уже имѣть мѣста притязанія на оригинальность, ибо еслибъ и пришлось сказать что либо, по видимому, оригинальное, то самому остается неизвѣстнымъ, не сказано ли это оригинальное кѣмъ либо другимъ.

Но изъ отсутствія этихъ притязаній вовсе не слѣдуетъ, чтобы я отказывался отъ собственныхъ убѣжденій, по отношенію къ существеннымъ вопросамъ философіи; безъ нихъ этотъ трудъ былъ бы невозможенъ. Для внимательнаго читателя эти убѣжденія пройдутъ красною нитью, связывающею всѣ большія и меньшія части цѣлаго труда. Кромѣ притязанія на самостоятельныя убѣжденія, я позволю себѣ еще другое на искреннее, по мѣрѣ субъективной и объективной возможности, выраженіе ихъ. Въ силу этого притязанія я съ благодарностію встрѣтилъ бы серьезныя возраженія и поправки со стороны критики, разумѣется, такой, которая имѣла бы въ виду взаимное разъясненіе истины въ философскихъ вопросахъ. На такую критику сочту обязанностью дать всевозможныя объясненія.

Что касается до внѣшней формы, то, на сколько хватитъ моего умѣнья, постараюсь говорить общепонятнымъ языкомъ. Впрочемъ, говорить о философскихъ предметахъ такимъ языкомъ, который могъ бы быть доступенъ, напр., людямъ, читающимъ только одни романы или газеты, считаю дѣломъ невозможнымъ, да и попытки къ тому считаю дѣломъ недостойнымъ науки. Отъ читателя сочиненія по философіи непремѣнно требуется нѣкоторая степень образованія и способность къ умственному напряженію.

Въ предлагаемую теперь первую часть этюдовъ войдетъ изслѣдованіе о предметѣ философіи и начало изслѣдованія о ея

методѣ и различныхъ направленіяхъ. Первое изслѣдованіе представляетъ особое цѣлое, во второмъ закончено обозрѣніе перваго періода греческой философіи до софистовъ включительно. Въ слѣдующихъ частяхъ будетъ продолженіе этюда о методѣ, а также и этюды о другихъ темахъ, сообразно вышеизложенному плану. Вторую часть надѣюсь приготовить къ печати въ концѣ текущаго года.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

стран.

Предисловіе. V

ЭТЮДЪ ПЕРВЫЙ.

Предметъ философіи 1

ГЛАВА I. Предметъ философіи въ древней греціи 3

(Слово: философія. Міръ, какъ предметъ философіи у древнихъ грековъ. Понятія: міра, природы, вселенной. Раціональный деизмъ).

ГЛАВА II. Предметъ философіи въ новѣйшее время, начиная съ Канта 17

(Различіе въ опредѣленіяхъ философіи у новѣйшихъ философовъ. Анализъ понятія бытія. Понятіе бытія и міра. Анализъ понятія: наукословіе. Философскій теизмъ. Философія, какъ «переработка» понятій. Характеристика позитивизма Конта. Міръ предметъ философіи).

ГЛАВА III. Нѣкоторыя замѣчанія о предметѣ философіи 70

(Философія въ миѳической формѣ. Объясненіе по поводу возможныхъ недоразумѣній).

ЭТЮДЪ ВТОРОЙ.

Методъ философіи и различныя ея направленія . 75

ГЛАВА I. Методъ философіи у древнихъ въ первомъ періодѣ до софистовъ 79

(Понятія: методъ, теорія философскаго познанія, критерій истины. Методъ Іонійцевъ-физіологовъ, Гераклита, Пиѳагора, Элеатской школы, Эмпедокла, Анаксагора, Демокрита. Индукція, аналогія, гипотеза, дедукція, критика понятій, какъ пріемы въ постройкѣ философскаго познанія. Примиреніе системъ, эклектизмъ).

ГЛАВА II. Направленіе философіи въ первомъ періодѣ до софистовъ 111

(Различіе направленій философіи вообще. Характеристика направленій греческой философіи въ первомъ періодѣ. Наивный реализмъ, какъ общая черта его).

ГЛАВА III. Софисты, какъ переходная ступень отъ перваго періода греческой философіи къ дальнѣйшему ея развитію 121

(Исходныя точки софистики. Кратилъ, Протагоръ и Горгій. Значеніе софистики. Нравственное чувство и область воли, какъ главные исходные пункты для борьбы съ софистикой).

ЭТЮДЪ ПЕРВЫЙ

ПРЕДМЕТЪ ФИЛОСОФІИ.

Die Philosophie zielt auf die Hervorbringung des höchsten und edelsten Bewusstseins von Leben und Welt. Dies ist zugleich ihr ursprünglichster und ihr letzter Zweck. Nur hiedurch erhebt sie den Menschen auf die ihm erreichbare Höhe des Geistes und nur hierdurch arbeitet sie daran, die Würde des menschlichen Daseins zu steigern.

(Dühring. Critische Geschichte der Philosophie, Seite 1).

Философія стремится создать высшее и благороднѣйшее сознаніе о мірѣ и жизни. Въ этомъ заключается ея основная дѣятельность и вмѣстѣ съ тѣмъ ея конечная цѣль. Только выполненіемъ этой задачи поднимаетъ она духъ человѣческій на доступную для него высоту; только этимъ повышаетъ она смыслъ и значеніе человѣческаго существованія.

Дюрингъ.

ГЛАВА I.

Предметъ философіи въ древней Греціи.

Для опредѣленія предмета философіи прежде всего обратимся къ исторіи. Посмотримъ, какого рода познанія отличали тѣхъ людей, которые и сами себя называли философами и называемы были такъ отъ своихъ современниковъ и потомства. Обращаясь къ исторіи, мы, конечно, не можемъ ожидать, чтобы всѣ представители философіи ясно сознавали и высказывали, что они считаютъ отличительнымъ признакомъ своихъ познаній, слѣдовательно, мы не всегда встрѣтимъ у философа опредѣленіе его науки. Въ такомъ случаѣ мы будемъ имѣть въ виду самое ученіе того лица, которое общимъ сознаніемъ потомства признано за философа. Это по преимуществу относится къ философамъ древнимъ, хотя, какъ мы увидимъ, сознаніе о предметѣ философіи довольно шатко даже и у новѣйшихъ мыслителей.

Но сначала посмотримъ, не даетъ ли намъ понятія о предметѣ философіи самое ея имя? Почти всѣ имена существующихъ теперь наукъ греческія, потому что большая часть изъ нихъ, хотя и не получили начала въ древней Греціи, но до насъ дошли въ греческой обработкѣ. Потомъ по весьма похвальному, какъ мнѣ кажется, обычаю, и тѣмъ наукамъ, которыя возникли въ новыя времена, ученые дали также имена греческія. Философія также полу-

чила свое имя въ Греціи. По буквальному переводу оно значитъ *любомудріе* т. е., любовь къ мудрости. Ясно, что имя философіи нисколько не опредѣляетъ предмета этой науки, подобно тому какъ уже однимъ именемъ опредѣляется предметъ другихъ наукъ, напр. зоологіи, антропологіи и т. п. Названіе философіи намекаетъ намъ только на субъективное условіе для философа, именно *любовь къ изслѣдованію, познанію*, и потомъ указываетъ на познаніе вообще. Но кромѣ того, въ названіи философіи, если взять въ разсчетъ точное значеніе слова: σοφία — мудрость, есть примѣсь практическаго элемента. Въ древней Греціи 7-го и 6-го столѣтія и даже позже мудрецами назывались люди, не только отличавшіеся какимъ либо исключительнымъ (философскимъ) родомъ познанія, но и вообще люди просвѣщенные, возвышавшіеся и умомъ, и познаніями надъ народными массами. Это были преимущественно люди, выходившіе изъ богатой аристократіи греческихъ республикъ, которые, то ради торговыхъ и политическихъ цѣлей, то просто изъ любознательности путешествовали въ культурныя страны тогдашняго историческаго міра. Запасшись повсюду разнообразными знаніями и житейскою опытностью, они возвращались въ отечество, гдѣ нерѣдко занимали высокое положеніе въ государствѣ: ибо тогда народъ еще не чуждался ихъ, не смотря на то, что и по воззрѣніямъ, и по образу жизни, болѣе осмысленному и изящному, они отличались отъ толпы. Нѣкоторые изъ этихъ людей до позднѣйшаго времени извѣстны были въ народномъ преданіи подъ именемъ *мудрецовъ*; отъ нихъ исторія сохранила поговорки или гномы, заключавшіе общія истины практической житейской мудрости. Послѣ мы увидимъ, что и до сихъ поръ въ идеалѣ философіи лежитъ не одна только теоретическая истина, но и практическая. Изъ этихъ-то опытныхъ, многосторонне образованныхъ по тогдашнему времени людей вышли и тѣ греческіе мудрецы, которымъ уже спеціально было приписано имя философовъ. Извѣстно, что, напр., Ѳалесъ, Анаксимандръ, Гераклитъ, Эмпедоклъ,

Пиѳагоръ, пользовались всеобщимъ уваженіемъ между своими согражданами.

Впрочемъ, изъ того, что въ Греціи прежде всего появилось названіе философа и философіи, нисколько не слѣдуетъ, чтобы философствовать начали только Эллины. По самой сущности этой науки, какъ мы увидимъ въ теченіи этихъ этюдовъ, простѣйшія формы философскаго познанія (въ болѣе или менѣе миѳической обработкѣ) идутъ въ глубокую древность и вообще появились съ первыми зачатками *человѣческаго* познанія вообще. Мы начинаемъ слѣдить за предметомъ философіи съ Грековъ, потому что, по общему обычаю, обыкновенно съ нихъ начинаютъ исторію этой науки. Обычай же этотъ, по моему, имѣетъ свое основаніе только въ томъ обстоятельствѣ, что философія Востока весьма тѣсно переплетена съ религіозными его системами; а выдѣлить ее изъ нихъ чрезвычайно трудно, тѣмъ болѣе, что знаніе самыхъ этихъ системъ доступно только немногимъ спеціалистамъ, да и то не вполнѣ *). Отъ первыхъ греческихъ философовъ дошло до насъ чрезвычайно мало свѣдѣній. Собственныхъ сочиненій не дошло ни отъ кого, хотя нѣкоторые, по преданію, и оставили ихъ. Краткія указанія и отрывки изъ ихъ ученія, сохраненныя позднѣйшими греческими писателями (Платономъ, Аристотелемъ и другими), большею частію заключаются только въ нѣсколькихъ краткихъ основныхъ положеніяхъ или *философемахъ*, выражающихъ сущность цѣлаго ученія. Но, несмотря на то, для нашей цѣли весьма важно выяснить предметъ философіи именно изъ этихъ краткихъ

*) Кромѣ греческихъ преданій о томъ, что греческіе мудрецы и философы черпали свою мудрость на Востокѣ (отъ жрецовъ и пр.) есть новѣйшіе ученые (напр. A. Gladisch), которые приводятъ въ тѣсную связь древнюю греческую философію съ религіозными ученіями различныхъ восточныхъ культурныхъ народовъ. Въ новѣйшее время замѣчательный во многихъ отношеніяхъ историкъ всеобщей культуры, Гельвальдъ энергически проводитъ то мнѣніе, что Эллины переносили съ Востока не только философію, но и всѣ другія формы культурной жизни.

положеній, ибо только во имя этихъ положеній общее сознаніе потомства впервые признало этихъ мудрецовъ за философовъ и такимъ образомъ отличило ихъ отъ другихъ современниковъ, изъ которыхъ многіе, конечно, не были лишены ни умственныхъ дарованій, ни познаній вообще. Другой поводъ остановиться на этихъ философемахъ древнѣйшихъ мыслителей заключается въ томъ, что, въ силу преемства и преданія, позднѣйшіе философы примыкали къ этимъ древнимъ, слѣдовательно, имѣли въ виду, хотя бы и безъ вполнѣ яснаго сознанія, именно тотъ особый родъ познанія, который, въ качествѣ философскаго, установленъ ихъ древнѣйшими предшественниками. Наконецъ третій поводъ заключается въ томъ, что, по признанію новѣйшихъ философовъ и историковъ философіи, въ философемахъ древнихъ греческихъ мыслителей были заложены зародыши, изъ которыхъ развились различныя міросозерцанія и направленія позднѣйшей и даже новой философіи. Изъ этого уже a priori можно заключить, что, какъ бы ни была велика разница между этими первыми и позднѣйшими греческими, а потомъ и европейскими философами относительно объема, содержанія философскаго познанія и метода его пріобрѣтенія и пр., всетаки предметъ этого познанія остался одинъ и тотъ же и до сихъ поръ.

Исторія философіи *) обыкновенно открывается тремя Іонійцами изъ Милета: Ѳалесомъ, Анаксимандромъ и Анаксименомъ, которые наполняютъ время отъ половины 7-го до начала 5-го вѣка до Р. Х. Древніе писатели говорятъ, что это были люди для своего времени образованные, напр., Ѳалесъ занимался астрономіей и математикой, Анаксимандру приписывается соста-

*) Основныя положенія греческихъ философовъ извлечены мною отчасти изъ сочиненій Ибервега: Grundriss der Geschichte der Philosophie; Kuhn'a: Memorial und Repetitorium zur Geschichte der Philosophie; отчасти изъ сочиненія Duhring'a — Critische Geschichte der Philosophie 2 Auflage; а также изъ вышеупомянутаго сочиненія Ланге.

вленіе ландкарты. Исторія философіи говоритъ намъ, что Ѳалесъ считалъ началомъ вещей «воду», Анаксимандръ «безграничное», т. е. какое то неопредѣленное первоначальное вещество, Анаксименъ «воздухъ», изъ котораго вещи произошли путемъ «сгущенія и расширенія». Изъ этихъ данныхъ мы можемъ заключить, что тѣ греческіе мудрецы, которые потомствомъ были причислены къ философамъ, искали познанія о *началѣ всѣхъ вещей*. Очевидно, что здѣсь понятіе *всѣхъ вещей вмѣстѣ* противопоставляется понятію тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ вещей. Но если мы спросимъ себя—какое понятіе соотвѣтствуетъ представленію всѣхъ вещей, взятыхъ въ цѣломъ, то, я полагаю, не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что это понятіе выражается словомъ міръ. И такъ, *міръ* составлялъ *предметъ философіи* на зарѣ этой науки.

Теперь обратимся къ другимъ греческимъ философамъ до Сократа. Іонійцы еще и не назывались философами; есть преданіе, что только съ Пиѳагора имя философа замѣняетъ имя мудреца вообще. Пиѳагоръ дорійскаго происхожденія, жилъ въ 6 вѣкѣ и былъ основателемъ какъ философской школы, такъ и обширной религіозно-политической секты въ Южной Италіи. Онъ училъ, что «сущность» всѣхъ вещей есть «гармонія чисель». Ею связаны два элемента во всѣхъ вещахъ: «безграничное» и «ограничивающее». *Все* (сущее) есть *гармоническое цѣлое*, проистекающее изъ взаимодѣйствія «безформеннаго» и «формы». Въ южной же Италіи процвѣтала школа Элеатовъ въ 6-мъ и 5-мъ столѣтіяхъ (Ксенофанъ, Парменидъ, Зенонъ). Они учили, что только неподвижное, сплошное, неизмѣнное, само въ себѣ замкнутое *бытіе есть* (познается); *не бытія же нѣтъ* (оно немыслимо). Такова основная философема Парменида, за которымъ преданіе утвердило эпитетъ «великаго». Съ точки зрѣнія этого основнаго воззрѣнія Элеаты считали призракомъ множественность вещей, отрицали реальность движенія, пространства и чувственнаго воспріятія (Зенонъ). Одновременно съ младшими Элеатами философствовалъ Іоніецъ Гера-

клитъ (изъ Ефеса). Онъ училъ, что процессъ непрестанной перемѣны (*«все течетъ»*) есть вѣчный порядокъ вещей. Къ пятому же вѣку относится, извѣстный по своимъ связямъ съ Перикломъ и отчасти ради этой пріязни, отчасти ради философскихъ убѣжденій потерпѣвшій гоненія отъ Аѳинянъ, другой Іоніецъ, Анаксагоръ, учившій, что міръ изъ *первоначальнаго состоянія хаоса*, въ которомъ были смѣшаны безчисленные первоэлементы вещей, перешелъ въ состояніе гармоническаго порядка посредствомъ толчка, даннаго образующимъ *умомъ* (чистымъ, тончайшимъ духомъ) и находится подъ его управленіемъ. Къ тому же вѣку относится доріецъ Эмпедоклъ, извѣстный современникамъ въ качествѣ врача, магика, оратора. Онъ ввелъ ученіе о «первоначальныхъ *четырехъ корняхъ* (элементахъ) *всѣхъ вещей* (стихіяхъ): огнѣ, воздухѣ, водѣ и землѣ». Изъ нихъ дѣйствіемъ двухъ началъ природы: *любви* (смѣшенія) и *ненависти* (раздѣленія) произошли всѣ «единичныя существа». Послѣднимъ важнѣйшимъ философомъ до Сократа былъ ученикъ малоизвѣстнаго Левкиппа, Демокритъ (во 2-й половинѣ 5-го и 1-й половинѣ 4-го столѣтія) основатель матеріалистической философіи, которая съ различными видоизмѣненіями продолжается и до нашего времени. Главныя положенія его философіи заключаются въ слѣдующемъ: *«изъ ничего ничего не происходитъ;* ничто существующее не можетъ быть уничтожено, всякая перемѣна есть только соединеніе и раздѣленіе частей, существуютъ только атомы и пустое пространство; *атомы* безчисленны и безконечно разнообразны по формѣ. При *вѣчномъ паденіи* въ безконечномъ пространствѣ большіе, падающіе быстрѣе, толкаютъ меньшіе; происходящее отъ того боковое движеніе и вращеніе атомовъ даетъ начало мірообразованію; *безчисленные міры* образуются и исчезаютъ одинъ подлѣ другого и послѣ другого».

Всѣ эти ученія, разнящіяся по своему содержанію, сводятся къ одному и тому же предмету, познаніе котораго составляло и задачу философовъ Іонійской школы, т. е. къ понятію о мірѣ. Чтобы уяснить

это, я считаю нужнымъ сказать нѣсколько словъ о различіи понятія *міра* и близкихъ къ нему понятіяхъ *природы, вселенной и бытія или сущаго.* Мы почти безразлично употребляемъ и смѣшиваемъ эти понятія не только въ обыкновенномъ разговорѣ, но даже и въ языкѣ научномъ; между тѣмъ какъ въ этихъ понятіяхъ есть существенное различіе. Это различіе становится яснымъ изъ тѣхъ немногихъ случаевъ, гдѣ мы, хотя бы и безсознательно, затрудняемся употребить одинъ терминъ вмѣсто другаго. Напр., мы говоримъ «безконечный міръ», но «безконечная природа» сказать уже неловко. Далѣе мы, напр., употребляемъ, хотя бы и фигурально, выраженія «мудрая природа», «мать природа» но уже рѣшительно не обмолвимся выраженіями «мудрый міръ» или «мать вселенная». Понятіе міра, по моему, шире обоихъ другихъ и обнимаетъ ихъ. Вселенная есть міръ, разсматриваемый съ его пространственной стороны; въ понятіи вселенной мы мыслимъ только сумму, аггрегатъ всѣхъ вещей, составляющихъ міръ и наполняющихъ пространство, отвлекаясь отъ движенія, процессовъ, вообще перемѣнъ происходящихъ въ мірѣ; иначе говоря, понятіе вселенной имѣетъ въ виду міръ со стороны *статики*, т. е. вещи или явленія въ отвлеченіи отъ времени, такъ сказать, окаменѣлыя, неподвижныя. Въ понятіи же природы мы мыслимъ *динамическую* сторону міра, мыслимъ его процессуальность, движеніе, однимъ словомъ, міръ въ данномъ времени. Въ понятіи природы оставляются въ сторонѣ пространственно-временныя границы міра, а мыслится преимущественно единство существующихъ явленій или вещей въ какомъ либо данномъ времени. При этомъ само собою разумѣется, что понятіе природы должно быть взято въ широкомъ и истинномъ его смыслѣ, т. е. такъ, что природою обнимается вся полнота явленій въ процессѣ, не исключая, напр., и явленій духовной, общественной и т. д. жизни. Въ этомъ смыслѣ природа есть не только носитель дѣйствительныхъ явленій, но и основа возможныхъ. Поэтому и неловко сказать «безконечная природа», ибо въ природѣ мыслится

именно связь и единство вещей во всякое данное время, безъ отношенія къ возможному безпредѣльному протяженію ихъ въ пространствѣ и времени. Иное дѣло относительно безконечности міра; она непремѣнно мыслима, ибо и при мысли о прекращеніи міроваго процесса, т. е. когда собственно мыслится прекращеніе природы, міръ все таки можетъ быть мыслимъ какъ безразличная, но неуничтожимая субстанція, напр., какъ косная матерія. Понятіе міра, значитъ, совмѣщаетъ въ себѣ понятія вселенной и природы, въ которыхъ порознь мыслится статическая и динамическая стороны міра. Разумѣется, въ повседневномъ употребленіи языка можно подъискать примѣры, которые, повидимому, уничтожаютъ это различіе понятій; но смѣшеніе понятій въ употребленіи языка есть для людей дѣло самое обычное и нисколько не опровергаетъ ихъ основнаго различія. Что касается до понятія *сущаго*, то это понятіе отличается отъ понятія міра, по моему, главнымъ образомъ тѣмъ, что въ понятіи сущаго нѣтъ ударенія на объективность, данность вещей и предметовъ, а въ понятіи міра заключается это удареніе. Впрочемъ, далѣе намъ придется остановиться болѣе на понятіи *бытія* или *сущаго*.

Послѣ этихъ замѣчаній станетъ яснѣе, что предметомъ философіи у древнихъ грековъ до Сократа былъ міръ, хотя въ разныхъ школахъ выступаютъ на первый планъ различныя стороны понятія о мірѣ. Понятіе мѣры, порядка въ мірѣ и, такъ сказать, приложеніе къ нему математическихъ отношеній является на первомъ планѣ у Пиѳагорейцевъ. Субстанціальность міра, немыслимость уничтоженія его субстрата составляетъ главный мотивъ философіи Элеатовъ. На первый планъ въ ней выступаетъ познаніе о томъ, что общая основа вещей есть единая, вѣчная и неизмѣнная, а потому та сторона міра, которая исчерпывается природою считается этою философіею не истиннымъ, призрачнымъ бытіемъ. У Гераклита, напротивъ, имѣется въ виду главнымъ образомъ природа, т. е. міровой процессъ Анаксагоръ вноситъ въ мірообъ-

ясненіе субъективно-человѣческое начало, *разумъ;* впрочемъ, это начало является у него еще въ видѣ deus ex machina безъ какой либо попытки указать родъ и способъ воздѣйствія разума на хаотически смѣшанные первоначальные элементы вещей. Разумъ Анаксагора есть только механическая причина движенія, но не цѣлеположная дѣятельность позднѣйшихъ философовъ, въ чемъ упрекали его позднѣе какъ Платонъ, такъ и Аристотель. Эмпедоклъ и Демокритъ въ своихъ ученіяхъ пытаются удовлетворить и статическому, и динамическому элементу понятія о мірѣ. У Демокрита на первый планъ преимущественно выходитъ понятіе о мірѣ въ смыслѣ вселенной.

Въ вышеприведенныхъ воззрѣніяхъ Демокрита, мы встрѣчаемся съ выраженіемъ: безчисленные міры образуются и исчезаютъ одинъ подлѣ другого и послѣ другого. Это выраженіе можетъ вести къ вопросу: «*одинъ ли міръ или ихъ много*», и далѣе къ другому: «слѣдуетъ ли видѣть задачу философіи въ познаніи *всѣхъ міровъ*, если ихъ много?» На оба эти вопроса я обстоятельнѣе буду отвѣчать послѣ; теперь же достаточно сказать, что самъ Демокритъ не развилъ своего ученія о многихъ мірахъ. Но по ученію Лукреція, послѣдователя Эпикура, который, по мнѣнію Ланге, заимствовалъ свою философію у Демокрита, во всѣ стороны за предѣлами нашего видимаго міра, безконечное пространство наполнено атомами, которые могутъ продолжать свое вѣчное паденіе въ пространствѣ и времени, не сталкиваясь и не соединяясь въ тѣла, а могутъ также и соединяться въ тѣла и образовать міры. Конечно, эти міры не могутъ по существу не походить на нашъ, ибо условія образованія ихъ одни и тѣ же. Значитъ, эти міры Демокрита нужно представлять себѣ такими же, какъ и нашъ, доступный наблюденію и познанію міръ, только они отдѣлены отъ послѣдняго абсолютно пустыми промежутками пространства; отсюда мы можемъ сдѣлать дальнѣйшее заключеніе, что, въ смыслѣ ученія Демокрита, познакомившись съ однимъ міромъ, мы мо-

жемъ знать сущность и другихъ. Это заключеніе подкрѣпляется еще тѣмъ соображеніемъ, что Демокритъ не считалъ существеннымъ въ познаніи то, что дается разнообразіемъ чувственнаго воспріятія, ибо это послѣднее существуетъ только для насъ. Значитъ, въ концѣ концовъ, предметомъ философіи, съ точки зрѣнія древняго атомизма, долженъ быть все таки одинъ міръ, именно тотъ, который строится философскимъ мышленіемъ, поднимающимся отъ являющихся въ чувственномъ воспріятіи вещей къ дѣйствительно существующимъ вещамъ, т. е. *атомамъ*.

Въ этихъ древнихъ міросозерцаніяхъ достаточно выясняется предметъ философіи. Вся дальнѣйшая исторія представляетъ намъ, какъ вокругъ основнаго понятія міръ—группировались другія, стоящія съ нимъ въ тѣсной связи, а потому постепенно входившія въ область философскаго изслѣдованія. Краткія предложенія о мірѣ, о сущности всѣхъ вещей, положенныя въ основу философской науки геніальными Эллинами, вызвали продолжающуюся и до сихъ поръ многовѣковую работу выдающихся изъ общаго уровня умовъ надъ постепеннымъ возведеніемъ величественнаго зданія. Мало по малу вслѣдствіе логической необходимости выступили на первый планъ для изслѣдованія другія философскія понятія, напр., истины, причины, цѣли, реальности, пространства, времени, движенія, субъекта, объекта и т. д., ибо ихъ нельзя было обойти при разрѣшеніи вопросовъ о мірѣ. Иногда въ изслѣдованіяхъ философовъ эти понятія, по видимому, какъ бы заслоняли собою главный предметъ, но, на самомъ дѣлѣ, во всѣхъ перипетіяхъ философской мысли понятіе о мірѣ служило маякомъ, къ которому она двигалась. Впослѣдствіи мы увидимъ, что эти понятія могли выступить только при попыткахъ построенія понятія о мірѣ, что при изслѣдованіи предметовъ другихъ наукъ почти не можетъ быть повода много заниматься ими. По этому-то эти понятія всегда были и будутъ исключительно достояніемъ философіи.

Мы не остановимся на софистахъ, потому что, подвергая сом-

нѣнію достовѣрность знанія вообще и философскаго въ частности, они, конечно, не указывали на какой либо особый предметъ философіи. Ими собственно былъ поднятъ важный вопросъ о *критеріѣ истины*, вопросъ, который рано или поздно долженъ былъ быть поднятъ въ сферѣ преимущественно философскаго познанія.

Относительно Сократа мы замѣтимъ, что его философская дѣятельность распадается на два теченія. Въ одномъ, онъ, путемъ борьбы съ софистами, разработывалъ вопросъ о критеріѣ истины, въ другомъ, думая, что нравственное совершенство, составлявшее, по его мнѣнію, высшее благо, можетъ быть пріобрѣтаемо путемъ истиннаго, философскаго познанія, онъ главнымъ образомъ ввелъ вопросъ о благѣ и нравственности въ область философіи. Такъ какъ понятія блага и нравственнаго совершенства истекаютъ изъ особаго отдѣла явленій міра, то, конечно, они имѣютъ полное право на вниманіе философіи вообще, а въ частности, понятіе о нравственности имѣетъ еще особую связь съ философіею, связь, о которой будетъ сказано при разсмотрѣніи составныхъ частей философіи, а также при разрѣшеніи вопроса о практическомъ значеніи этой науки. Съ теоретической стороны Сократъ принадлежитъ къ тому направленію философіи, которое вноситъ въ міръ цѣлесообразно дѣйствующій разумъ.

Теперь перейдемъ къ Платону и Аристотелю, вліяніе которыхъ на философское мышленіе прошло черезъ всю позднѣйшую исторію и живо еще и до сихъ поръ.

Сущность философіи Платона состоитъ, какъ извѣстно, въ ученіи объ *идеяхъ*. Еще и до сихъ поръ ученые не пришли къ соглашенію относительно значенія этого понятія у Платона: разумѣлъ ли онъ подъ ними то, что мы разумѣемъ подъ родовыми понятіями, или же совершеннѣйшіе типы, идеальные первообразы, которыхъ копіи суть вещи; — это еще вопросъ подлежащій спору. Но какъ бы то ни было, Платонъ допускалъ особое существованіе

этого міра идей, внѣ и помимо міра чувственно познаваемыхъ вещей.

Отыскивая въ мірѣ вещей вѣчный, неподлежащій возникновенію и уничтоженію элементъ, Платонъ считалъ задачею философскаго познанія именно познаніе этого міра вѣчныхъ идей. Философія Платона, принимающая особые міры: идей и вещей, опять даетъ намъ поводъ къ вопросу о двухъ или нѣсколькихъ мірахъ. Но и въ этомъ случаѣ, два міра Платона для познанія равняются одному: ибо вещи, по его ученію, все-таки имѣютъ нѣчто общее съ идеями, или иначе, идеи *соприсущны* вещамъ. Философскій методъ познанія, названный Платономъ *діалектикою*, даетъ возможность подняться отъ низшаго, призрачнаго міра вещей, къ высшему, истинно и вѣчно сущему міру идей, изъ которыхъ высшая есть идея блага (она же и *деміургъ*). Хотя познаніе идей и особенно высшей мірозиждительной и не можетъ быть адекватно, но все-таки къ нему ведетъ только одинъ путь — познаніе чувственныхъ вещей по діалектическому методу. Ниже мы еще воротимся къ вопросу о двухъ мірахъ.

У древнихъ до сихъ поръ поименованныхъ нами философовъ не было яснаго сознанія о признакахъ, отличающихъ философію отъ другихъ познаній: даже Платонъ смѣшиваетъ философію съ другими науками. Аристотель первый сдѣлалъ попытку выдѣлить ее отъ другихъ наукъ. Въ предложенномъ имъ кругѣ наукъ онъ выдѣлилъ предметъ философіи подъ именемъ philosophia prima; эта часть называется въ его сочиненіяхъ также метафизикой. Philosophia prima, по Аристотелю, не касается какой либо отдѣльной области предметовъ, а изслѣдуетъ первыя основанія или *начала всего существующаго*. По ученію Аристотеля, вѣчная матерія, основа міра, вслѣдствіе движенія принимаетъ цѣлесообразныя формы. Міръ вещей и есть эта матерія, неразлучимо сопряженная съ формою, или воплощенная въ форму. Вершина всего есть

Богъ: онъ источникъ движенія и цѣли, осуществляемой формами.

Аристотель есть основатель и до сихъ поръ широко распространеннаго философскаго направленія, извѣстнаго подъ именемъ *раціональнаго деизма.* Съ точки зрѣнія этого направленія можетъ быть сдѣлано возраженіе, что предметъ философіи есть не только міръ, но и *Богъ.* На это можно было бы отвѣтить простымъ указаніемъ на существованіе науки, называемой Богословіемъ или теологіей: Она есть наука о Богѣ собственно, на сколько Богъ есть *на самомъ дѣлѣ toto genere* отдѣльное отъ міра и сущее о себѣ Существо; въ раціональномъ же деизмѣ Богъ мыслится вовсе не такъ, какъ учитъ христіанское богословіе. Конечно, система раціональнаго деизма имѣетъ право вносить въ философію свое понятіе о богѣ для цѣли мірообъясненія: но надобно только оберегаться отождествлять бога философскаго раціональнаго деизма съ Богомъ богословія, которое основано на Откровеніи. Понятіе бога въ раціональномъ деизмѣ стоитъ на второмъ планѣ, а главнымъ является все-таки понятіе міра. Извѣстное выраженіе Вольтера («si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer») есть не просто bon mot, а имѣетъ болѣе серьозное значеніе. Для раціональнаго деиста, каковымъ былъ и Вольтеръ, представляющаго себѣ міръ въ видѣ готовой, хитро-скомпанованной машины, богъ неизбѣжно постулируется ради логической необходимости назвать какой либо умъ, изобрѣвшій машину и указать на внѣшнюю силу, приведшую ее когда либо въ движеніе. Съ этой точки зрѣнія, подлежащей на ряду съ другими общей отвѣтственности передъ логикой и опытомъ, богъ раціональнаго деизма входитъ въ разрядъ гипотетическихъ существъ въ родѣ эфира и т. п., которые, конечно, суть продукты человѣческаго мышленія и не имѣютъ ничего общаго съ *Богомъ, который есть* независимо отъ человѣческой потребности въ научныхъ или философскихъ гипотезахъ. Однимъ словомъ, живой Богъ христіанскаго богословія и гипотетическая мысль о

богѣ раціональнаго деизма представляютъ такую громадную разницу, что знающему Бога изъ богословія христіанину одинаково чужды какъ раціональные деисты въ родѣ Вольтера, такъ и полные атеисты въ родѣ Бюхнера. Что же касается до философскаго направленія, называемаго *пантеизмомъ*, то совершенно справедливо замѣчаетъ Шопенгауеръ (Parerga II. 106), «что пантеизмъ, называя міръ богомъ, только обогащаетъ языкъ новымъ синонимомъ слова: міръ».

Было бы безполезно останавливаться далѣе на каждомъ философѣ, или на каждой школѣ въ историческомъ движеніи философіи. Послѣ Аристотеля всѣ философскія школы древняго міра (стоики, эпикурейцы, неопиѳагорейцы, неоплатоники и др.) представляютъ очень мало самостоятельнаго, а примыкаютъ съ разными видоизмѣненіями (и даже съ прибавленіемъ элементовъ изъ восточныхъ религій) къ указаннымъ нами мыслителямъ. Средневѣковая философія или схоластика стояла на неполномъ Аристотелѣ и отчасти на отголоскахъ александрійскаго эклектизма (Филонъ) неопиѳагореизма и неоплатонизма, по скольку эти отголоски сохранились въ твореніяхъ отцовъ церкви. Что касается до знаменитаго средневѣковаго спора реализма съ номинализмомъ, то содержаніе этого спора ничего не измѣняетъ въ вопросѣ о предметѣ философіи и относится болѣе къ философской теоріи познанія. Поэтому я считаю удобнымъ перейти теперь прямо къ опредѣленіямъ, даннымъ философіи замѣчательнѣйшими новѣйшими мыслителями, начиная съ Канта. На нихъ мы провѣримъ свои выводы изъ обозрѣнія древней философіи, и если окажется, что и новая философія въ сущности считаетъ своимъ предметомъ понятіе міра, то намъ останется только устранить нѣкоторыя недоразумѣнія, которыя могутъ возникнуть по поводу этого понятія.

ГЛАВА II.

Предметъ философіи въ новѣйшее время, начиная съ Канта.

Здѣсь, въ новой философіи, мы встрѣчаемъ у мыслителей потребность въ болѣе ясномъ сознаніи о предметѣ философіи, а потому въ большинствѣ случаевъ находимъ прямое опредѣленіе этой науки. Но, не смотря на то, найденный нами до сихъ поръ предметъ ея, т. е. міръ, обозначается прямо далеко не у всѣхъ, а потому для уясненія дѣла нужно имѣть въ виду и самыя системы нѣкоторыхъ мыслителей.

Кантъ, котораго дѣятельность имѣетъ главное значеніе въ вопросѣ о методѣ и теоріи философскаго познанія, опредѣленіе философіи высказалъ въ концѣ «Критики чистаго разума», а именно въ ученіи о методѣ (перев. Владиславлева стр. 534 и слѣд.). Оно формулируется такъ: «философія есть познаніе разума на основаніи понятій». Эта весьма темная формула развивается Кантомъ въ слѣдующее положеніе: «философская система соединяетъ въ себѣ философію природы и философію нравовъ. Первая касается всего того, *что существуетъ*, вторая того, *что должно быть*» (стр. 537 и 612).

Изъ слѣдующихъ за Кантомъ философовъ Фихте, Шеллингъ и Гегель составляютъ на трехъ ступеняхъ логическое развитіе соб-

ственно одной философской системы, которой окончательное выраженіе мы видимъ у Гегеля, а потому въ этомъ отношеніи опредѣленіе философіи, данное Гегелемъ, можно бы считать опредѣленіемъ, подходящимъ и къ философіи его двухъ предшественниковъ, но мы все-таки считаемъ нужнымъ указать на задачу философіи по Фихте и Шеллингу.

Фихте далъ опредѣленіе философіи въ сочиненіи, которое составляло какъ бы преддверіе къ его системѣ: «Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie». (Werke, T. I). Философія, по мнѣнію Фихте, есть наукословіе, или «наука о наукѣ (познаніи) вообще» (Werke I, 45). Задача этой науки заключается въ отвѣтѣ на вопросъ: «каковы содержаніе и форма науки вообще, или, иначе, какъ возможна наука вообще» (Werke I, 43).

Шеллингъ въ своей жизни былъ представителемъ двухъ философскихъ системъ: одной, служившей развитіемъ философіи Фихте и предшествовавшей Гегелю, другой, созданной Шеллингомъ подъ старость, когда уже Гегель сошелъ со сцены. Первую называлъ онъ *системою трансцендентальнаго идеализма*, вторую называлъ *положительной философіею*, относительно которой философское движеніе, выраженное Кантомъ, Фихте, имъ самимъ и отчасти Гегелемъ называемо было имъ *отрицательною философіею*. Съ точки зрѣнія «трансцендентальнаго идеализма» Шеллингъ опредѣляетъ философію, какъ «науку всяческаго знанія, какъ тотъ абсолютный во всѣхъ отношеніяхъ родъ познанія, которое имѣетъ своимъ основаніемъ и предметомъ первознаніе (Urwissen) непосредственно и въ немъ самомъ». (Vorlesungen uber die Methode des akademischen Studiums. Werke T. V, отд. 1 стр. 214 и слѣд. 254). Ниже мы объяснимъ это темное опредѣленіе, а пока предложимъ другое, нѣсколько пояснѣе, взятое изъ другого сочиненія Шеллинга: «Философія есть познаніе вещей, *какъ онѣ есть въ себѣ*, т. е. какъ онѣ есть въ абсолютномъ разумѣ, иначе, философія видитъ въ нихъ только то, чѣмъ онѣ выражаютъ этотъ абсолютный

разумъ.» (Darstellung meines Systems. Werke, T. IV, отд. I стр. 115.)

Въ послѣдней системѣ, которую Шеллингъ называетъ *положительной философіею* (вѣрнѣе бы ее назвать теософіею), онъ видитъ задачу философіи въ познаніи бытія, какъ *«какъ оно есть во всей его чистотѣ и полнотѣ»* (Philosophie der Offenbarung. Werke T. III, 1-го отд. стр. 79). Въ другомъ мѣстѣ онъ выражается такъ: «Положительная философія выступаетъ прямо съ такимъ рѣшеніемъ: я хочу того, что стоитъ надъ бытіемъ, что есть не только сущее, но болѣе чѣмъ сущее, что есть *господинъ* бытія. Такова философія воли, которая полагаетъ свой предметъ вольнымъ, ни на чемъ не основаннымъ хотѣніемъ» (стр. 93). Положительная философія не ограничивается только тою задачею, которую выполняла отрицательная (т. е. Канто-Фихте-Шеллинго-Гегелевская) именно логическимъ изслѣдованіемъ сущности вещей (т. е. опредѣленіемъ каковы должны быть вещи логически, если онѣ вообще должны быть), но имѣть въ виду «дать объясненіе дѣйствительнаго бытія природы и міра» (95). Эта положительная философія въ приложеніи своемъ къ религіозному сознанію притязаетъ не только на объясненіе теогоническаго процесса въ сознаніи людей, но даже на объясненіе самаго существа Бога, напр., тайны Св. Троицы и другихъ догматовъ Откровенія, а потому она называется философіею миѳологіи и Откровенія.

Гегель въ «Энциклопедіи» опредѣляетъ философію какъ *«познаніе абсолютнаго* въ формѣ діалектическаго развитія, или науку о самомъ себя постигающемъ разумѣ». Въ началѣ введенія къ Логикѣ (Логика пер. Чижова § 1) Гегель говоритъ, «что философія имѣетъ тѣ же предметы, что и религія. Обѣ имѣютъ предметомъ истину, въ высшемъ значеніи слова,—въ томъ, что *Богъ есть истина и единственная истина.»* Въ концѣ этого введенія при раздѣленіи философіи онъ говоритъ подробнѣе (§ 18), что «философія, какъ спекулятивная наука объ идеѣ, распадается на *логику*,

науку объ идеѣ въ себѣ и для себя, *философію природы*, науку объ идеѣ въ ея внѣшнемъ существованіи и *философію духа*, науку объ идеѣ, возвращающейся изъ внѣшняго бытія въ среду самой себя». Такъ какъ, по Гегелю, идея и абсолютное суть синонимы Бога, то первое опредѣленіе совпадаетъ со вторымъ.

«Философія, говоритъ *Фейербахъ* (Werke, II, стр. 254), есть познаніе о томъ, *что есть*. Мыслить и познавать вещи такъ, *какъ онѣ суть*, составляетъ высшій законъ, высшую задачу философіи».

Гербартъ видитъ задачу философіи «въ *переработкѣ понятій*», которыя даются частными науками (Lehrbuch zur Enleitung in die Philosophie. Werke, I, стр. 47). Эта переработка, по его мнѣнію, необходима для того, чтобы удалить изъ научной *системы вещей* противорѣчія.

Шопенгауеръ думаетъ, что задача истинной философіи состоитъ въ томъ, «чтобы дать познаніе *о существѣ міра* какъ въ его цѣломъ, такъ и въ частяхъ, выразить въ немногихъ отвлеченныхъ понятіяхъ, *что такое міръ во всемъ его разнообразіи*,» или, какъ онъ еще выражается образно, «философія должна въ отвлеченныхъ понятіяхъ представить полное повтореніе, такъ сказать, отраженіе міра» (Welt als Wille und Vorstellung, I, 98 и слѣд).

Тренделенбургъ въ «Логическихъ изслѣдованіяхъ» (I, стр. 6. Переводъ Корша) опредѣляетъ «философію, какъ *науку идеи*, если принять идею именно за опредѣляющую мысль цѣлаго въ его частяхъ и общаго въ любомъ единичномъ».

Гартманъ положилъ въ основаніе своей системы основныя начала послѣдней системы Шеллинга (ученіе о бытіи вообще и его потенціяхъ, однимъ словомъ, онтологію), но развилъ ихъ самостоятельнымъ методомъ, при чемъ вся теософія Шеллинга осталась въ сторонѣ. Прямого опредѣленія предмета философіи какъ въ «Философіи Безсознательнаго», такъ и въ другихъ мнѣ извѣстныхъ сочиненіяхъ Гартмана я не встрѣтилъ, но если взять въ

разсчетъ его систему, то окажется, что предметъ философіи заключается въ изслѣдованіи *сущности міра и его процесса.*

Въ послѣднее время съ особою философскою системою въ Германіи выступилъ *Дюрингъ*, берлинскій профессоръ философіи и вмѣстѣ политической энономіи. Въ одномъ изъ прежнихъ его сочиненій по философіи (Natürliche Dialektik стр. 7 и 12) онъ говоритъ, что «философія должна дать возможность мыслить *систему вещей безъ противорѣчія*, или, иначе, философія должна дать *надлежащую форму понятію міра.*» Въ послѣднемъ главномъ его сочиненіи онъ видитъ задачу философіи «*въ развитіи высшей формы сознанія о мірѣ и жизни*». (Cursus der Philosophie von Dr. E. Dühring. Leipzig. 1875 стр. 2).

Теперь перейдемъ къ двумъ замѣчательнымъ представителямъ философіи въ послѣднее время во Франціи и Англіи, именно къ О. Конту и Г. Спенсеру.

Контъ въ предисловіи къ 1-му Тому «Положительной философіи» (стр. 5) сожалѣетъ, что, за неимѣніемъ другого слова, онъ долженъ обратиться для обозначенія своей системы къ названію философіи, сожалѣетъ, потому что этимъ словомъ очень злоупотребляли, придавая ему различныя значенія. Что касается до него, то онъ употребляетъ слово философія въ смыслѣ древнихъ, особенно же Аристотеля: въ этомъ смыслѣ «*философія означаетъ общую систему познаній человѣческихъ*». Прибавка же къ философіи прилагательнаго — положительная, означаетъ у него то, что положительная философія должна представить «общую систему познаній человѣческихъ на основаніи координаціи фактовъ опыта и наблюденія».

Наконецъ, приведемъ взглядъ на задачу философіи Спенсера. Въ своихъ «Основныхъ Началахъ», въ главѣ. «опредѣленіе философіи», онъ, послѣ краткаго обзора значенія этого слова въ исторіи и послѣ сопоставленія предмета философіи съ предметомъ наукъ вообще, заключаетъ такъ: «знаніе низшаго рода (т. е. не

научное) есть знаніе необъединенное, наука есть знаніе объединенное отчасти; *философія есть знаніе вполнѣ объединенное*» (стр. 144 русскаго перевода).

Я считаю совершенно достаточнымъ остановиться на разсмотрѣніи этихъ мыслителей, какъ потому, что они предсгавляютъ собою всѣ различныя направленія философіи, такъ и потому, что прочіе болѣе или менѣе извѣстные новѣйшіе мыслители примыкаютъ въ своихъ воззрѣніяхъ къ кому либо изъ упомянутыхъ; такъ напр. Фризъ къ Канту, Лотце до извѣстной степени къ Гербарту; Милль, Льюисъ, Литтре къ Конту и т. д.

Если мы сравнимъ эти опредѣленія философіи, данныя первостепенными дѣятелями въ ея области съ опредѣленіями другихъ наукъ, хотя бы эти послѣднія предлагаемы были дюжинными ихъ представителями, то насъ съ перваго взгляда поразитъ большая разница. Возьмите нѣсколько самыхъ обыкновенныхъ учебниковъ, не говорю уже геометріи или астрономіи, но геологіи или физіологіи, и вы увидите, что опредѣленія этихъ наукъ отличаются такою точностью и однообразіемъ, что какъ будто составители этихъ учебниковъ списывали опредѣленіе науки одинъ у другого. Предметы естественныхъ наукъ, особенно въ новѣйшее время, обозначаются точно, ясно, однообразно, не подавая повода къ недоразумѣніямъ; между тѣмъ какъ изъ вышеизложеннаго очевидно, что ученые философы разногласятъ въ обозначеніи предмета своей науки. По крайней мѣрѣ, это разногласіе выражается въ самыхъ терминахъ, которыми обозначается предметъ науки, такъ что требуется особый анализъ этихъ терминовъ для приведенія однихъ изъ нихъ къ другимъ, если вообще это приведеніе возможно. Мало того, что мы встрѣчаемъ разногласіе, но изъ приведенныхъ опредѣленій нѣкоторыя страдаютъ значительною темнотою (напр. Гегеля, Шеллинга, Тренделенбурга), такъ что эти опредѣленія станутъ ясны только тогда, когда возьмемъ въ соображеніе самую систему.

Теперь обратимся къ анализу вышеприведенныхъ опредѣленій. Кантъ и другіе философы (напр. Фейербахъ), обозначая предметъ философіи неопредѣленнымъ выраженіемъ: «все существующее, бытіе», даютъ намъ поводъ къ вопросу, все ли существующее составляетъ міръ, иначе покрывается ли понятіемъ міра понятіе бытія?

Понятіе бытія, по своей крайней общности, не указываетъ ни на какое опредѣленное содержаніе; въ немъ еще слиты *возможность съ дѣйствительностью*: поэтому оно есть только *необходимый элементъ* всякаго мышленія и *формальное условіе* единства познанія. Въ понятіи бытія мыслится неподлежащій опредѣленію субстратъ всѣческихъ опредѣленій, или, иначе, оно есть выраженіе того узла, гдѣ завязывается какое бы то ни было опредѣленіе и познаніе, или, какъ говоритъ Шопенгауеръ, выраженіе «того пункта, гдѣ субъектъ соприкасается съ объектомъ». Въ понятіи бытія мыслится только *всеобщая основа* и извѣстнаго и неизвѣстнаго; и познаваемаемаго и непознаваемаго; и того, что дѣйствительно входитъ въ сознаніе, и того, что остается по ту сторону его и представляетъ одну чистую возможность. Обозначая одно неопредѣленное нѣчто, понятіе бытія есть форма, въ которую можетъ войти и дѣйствительно входитъ дѣйствительность. Но понятіе міра уже предполагаетъ вещи, дѣйствительность, не вообще нѣчто, а нѣчто, ставшее объектомъ. Міръ можетъ быть мыслимъ изчезнувшимъ, а бытіе при этомъ мыслится остающимся, хотя бытіе, въ отвлеченіи отъ міра, есть *для насъ ничто*, конечно, относительное, ибо *чистое ничто немыслимо вовсе* и есть фальшивое овеществленіе относительнаго понятія: *не*, или категоріи отрицанія. Поэтому только та философія можетъ отождествлять міръ и бытіе, для которой все существующее eo ipso наполняетъ или можетъ наполнить сферу познанія, которая не признаетъ ничего непознаваемаго, ничего стоящаго внѣ міра объектовъ познанія. Въ этомъ отношеніи, замѣтимъ мимоходомъ, сходится, напр.,

крайній матеріализмъ и гегельянство. Но, какъ скоро философія, признаетъ нѣчто вообще сущее (называя его безусловнымъ, идеею, вещью въ себѣ и пр.), какъ непознаваемую возможность, то, конечно, для нея бытіе распадается на дѣйствительное или познаваемое и трансцендентное или непознаваемое. Первое покрывается понятіемъ міра, второе нѣтъ. Правда, философы не всегда бываютъ послѣдовательны въ этомъ отношеніи и, признавъ непознаваемое, трансцендентное бытіе, все-таки утверждаютъ о немъ нѣчто положительное, руководствуясь обыкновенно не научно-философскими мотивами и источниками, и при этомъ называютъ трансцендентное бытіе трансцендентнымъ міромъ: но въ такомъ случаѣ они сами подрываютъ свое понятіе трансцендентнаго бытія и оно тотчасъ же сливается съ бытіемъ даннымъ, входящимъ въ понятіе міра. Важныя недоразумѣнія возбуждаетъ въ этомъ отношеніи и Кантъ; такъ что, по высокому значенію этого великаго мыслителя въ философіи, въ наше время появляются сочиненія, спеціально занимающіяся, такъ сказать, экзегезою, истолкованіемъ Канта. Поводъ къ этимъ недоразумѣніямъ онъ даетъ отчасти не вездѣ яснымъ и точнымъ языкомъ, отчасти сохранившемся на немъ вліяніемъ школьнаго догматизма и наконецъ своимъ субъективнымъ настроеніемъ, которое невидимо входитъ въ его изслѣдованія, какъ элементъ, возмущающій логическую ихъ строгость. Этотъ элементъ, по выраженію Дюринга, есть «нравственный мистицизмъ», корни котораго глубоко залегли въ душѣ Канта какъ въ силу наслѣдственной организаціи, такъ и въ силу вліянія семьи, особенно матери, ревностной піэтистки. Признавъ міръ опыта или опытныя представленія единственнымъ источникомъ познанія признавъ вещь саму въ себѣ за чистый х, за абсолютно непознаваемое, онъ въ ней ищетъ источниковъ и причинъ для нѣкоторыхъ явленій опыта, напр., явленій нравственной жизни. Эти явленія представляютъ для него какъ бы мостикъ отъ бытія феноменальнаго къ бытію трансцендентному, къ вещамъ самимъ въ

себѣ *). Слѣдовавшіе за Кантомъ философы, начиная съ Фихте, пользуясь этими недоразумѣніями, такъ расширили узенькую дорожку Канта, что высказывали притязаніе знать трансцендентное бытіе какъ—sit venia verbo—свои собственные карманы.

Но если истолковать шаткость въ этомъ отношеніи ученія Канта его субъективною цѣлью: «ограничивъ знаніе, дать мѣсто вѣрѣ» (Кр. чист. раз. XXV) и если выдѣлить этотъ вносящій недоразумѣніе элементъ изъ строго теоретической его системы, то у него бытіе распадается на двое: бытіе трансцендентное, абсолютно непознаваемое и міръ вещей, являющихся или возможныхъ въ опытѣ. Значитъ, по Канту, не все сущее въ точномъ смыслѣ составляетъ предметъ философіи, а только міръ явленій, вещей. Что касается до того, что, по опредѣленію Канта, предметъ философіи составляетъ еще долженствующее быть, то и здѣсь у него проходитъ тоже недоразумѣніе. Вообще подъ ученіемъ о *долженствующемъ быть* разумѣется, тѣсно примыкающее къ философіи, ученіе объ основаніяхъ этики, или практическая философія, которая имѣетъ своей исходною точкою реальные психическіе факты, т. е. влеченія и представленія, составляющія цѣль, къ которой направлены дѣйствія существъ, способныхъ къ постановкѣ цѣлей. У Канта же его такъ называемый «категорическій императивъ», или абсолютное, хотя и не наполненное никакимъ опредѣленнымъ

*) Если мнѣ придется довести свои этюды до вопросовъ, спеціально относящихся къ теоріи познанія Канта, то тамъ будетъ мѣсто для подробнаго разсмотрѣнія этого недоразумѣнія въ его ученіи. Между прочимъ я могу указать читателю на трехъ мыслителей, которые сколько я знаю, въ критикѣ философіи Канта съ разныхъ точекъ зрѣнія проливаютъ полный свѣтъ на его ученіе вообще и на это недоразумѣніе въ частности, а именно на Шопенгауера, у котораго критика Канта находится въ концѣ перваго тома Welt als Wille и пр. въ первомъ томѣ Parerga и пр. и въ Beiden Grundprobleme der Ethik; на Дюринга въ его Naturliche Dialektik мѣстами и въ его kritische Geschichte der Philosophie, глава о Кантѣ, и наконецъ Ланге въ его Geschichte des Materialismus—первый отдѣлъ 2-го тома.

содержаніемъ долженствованіе, приводится въ причинную связь не съ реальными явленіями и дѣяніями людей, а съ той же трансцендентной сферой вещи въ себѣ. Въ эту же сферу помѣщена у Канта и свобода, которую онъ съ явнымъ противорѣчіемъ самому себѣ совмѣщаетъ съ полною причинностью дѣяній человѣческихъ. Подробнѣе объ этомъ будетъ мною сказано при вопросѣ о составныхъ частяхъ философіи.

Теперь я считаю нужнымъ очистить еще одно недоразумѣніе, могущее возникнуть по поводу философіи Канта.

Если, какъ то слѣдуетъ изъ основныхъ воззрѣній этого мыслителя, предметомъ философскаго познанія могутъ быть только вещи, данныя въ опытѣ, т. е. міръ, какъ состоящее изъ нихъ единое цѣлое, то спрашивается, какъ согласить съ этимъ ученіе объ «идеяхъ», составляющее содержаніе одного изъ отдѣловъ «Критики чистаго разума», именно, трансцендентальной діалектики? По этому ученію, «міръ» вмѣстѣ съ другими идеями не можетъ быть предметомъ познанія, такъ что всякая попытка построить понятіе міра разрѣшается въ «*антиноміи*», т. е. прямо — противоположныя положенія, которыя можно съ одинаковою основательностью утверждать о немъ.

Это недоразумѣніе, по моему, устраняется слѣдующими соображеніями.

Во первыхъ, все ученіе Канта объ «трансцендентальныхъ идеяхъ» не только не выдерживаетъ критики вообще, но и впадаетъ въ противорѣчіе само съ собою. На этомъ ученіи всего больше лежитъ вліяніе прежней школьной метафизики; изъ нея Кантъ взялъ ученіе о разумѣ, какъ особой способности познанія о сверхчувственныхъ предметахъ путемъ умозаключеній; изъ нея же взялъ онъ и количество этихъ предметовъ, каждый изъ которыхъ составлялъ предметъ особой раціональной науки (психологіи, космологіи, теологіи). Что разумъ необходимо приходитъ къ тремъ идеямъ, ни болѣе, ни менѣе, и что именно къ такимъ, а не дру-

гимъ идеямъ («понятіямъ разума») — это Кантъ взялъ просто изъ традиціи школы и не далъ никакого на то основанія. «Чтобы обосновать это ученіе, замѣчаетъ весьма справедливо Шопенгауеръ, онъ долженъ бы былъ прибѣгнуть къ исторіи и изслѣдовать, приходили ли дѣйствительно къ этимъ самымъ идеямъ всѣ древніе и не европейскіе народы, а также древнѣйшіе греческіе философы», а этого изслѣдованія Кантъ не дѣлалъ (Welt als Wille и пр. I, 577). Что касается *необходимости* идей, говоритъ другой современный мыслитель, Ланге, то въ томъ объемѣ, въ какомъ утверждаетъ ее Кантъ, она рѣшительно подлежитъ спору. Съ вѣроятностью эта необходимость можетъ быть утверждаема только относительно идеи *души*, какъ единаго субъекта для множества ощущеній» (Geschichte des Materialismus, II, 56). Еще рѣшительнѣе отвергаетъ ученіе Канта объ идеяхъ Дюрингъ (Natürliche Dialektik, 121 и мѣстами), находя въ ихъ содержаніи скрытое противорѣчіе *сосчитаннаго безконечнаго числа*, «которое есть сама гипостазированная невозможность». Далѣе Кантъ въ своемъ ученіи объ идеяхъ впадаетъ въ явное противорѣчіе трехъ *безусловныхъ*, изъ которыхъ *два* обусловлены *третьимъ*. Наконецъ, что касается спеціально идеи міра и «антиномій», въ которыя «необходимо относительно ея впадаетъ разумъ», то, съ одной стороны, антиноміи Канта не разъ подвергались критикѣ многими мыслителями и съ разныхъ точекъ зрѣнія, съ другой антиноміи находимы были во множествѣ по отношенію къ другимъ понятіямъ кромѣ міра; такъ, напр., В. Гамильтонъ, одинъ изъ новѣйшихъ англійскихъ философовъ, представилъ списокъ въ нѣсколько десятковъ различныхъ антиномій. Но, не вдаваясь теперь въ критику самаго понятія антиноміи, я относительно космологическихъ антиномій Канта позволю себѣ сослаться на обстоятельную критику ихъ у Шопенгауера (Welt als Wille и пр. I, 583 — 602): изъ этой критики видно, что эти противоборствующія антиноміи разъигрываютъ только мнимую борьбу, что аргументація Канта

натянута и представляетъ въ *тезисахъ* софизмы, стоящіе въ явномъ противорѣчіи со всей теоріей познанія Канта, и что, въ концѣ концовъ, его собственное разрѣшеніе антиномій есть въ сущности ничто иное, какъ утвержденіе *антитезъ*.

Во вторыхъ, міръ, конечно, не можетъ быть предметомъ философіи и познанія, если мыслить его въ смыслѣ схоластической метафизики и въ смыслѣ трансцендентальныхъ идей Канта, т. е. какъ *готовое цѣлое въ себѣ* (an sich), какъ гдѣ-то и какъ-то *законченный синтезъ* безконечнаго ряда міровыхъ состояній, однимъ словомъ, какъ абсолютно-замкнутое существо. Не это фантастическое представленіе составляло и можетъ составлять предметъ философіи: оно только, въ силу разныхъ историческихъ обстоятельствъ, было подставлено подъ истинное понятіе міра, какъ *цѣлаго* состоящаго изъ *вещей, явленій, событій*, не синтетизированныхъ гдѣ-то, помимо нашего сознанія, но ждущихъ своего синтеза въ немъ, т. е. въ той же области, гдѣ эти вещи, явленія, событія *суть* какъ такія и гдѣ въ понятіи бытія готова *всеобъемлющая форма*, могущая вмѣстить ихъ въ какомъ бы то ни было *дѣйствительно данномъ* количествѣ. Но эта форма, стоящая на той же основѣ, на которой стоятъ и вещи, явленія, а потому только и могущая вмѣстить ихъ, вовсе не гарантируетъ намъ *дѣйствительнаго синтеза* вещей, а указываетъ только на *возможность* его. *Понятіе бытія* и его основныя схемы, какъ продуктъ объединяющей функціи познавательной дѣятельности, есть только *conditio sine qua non* возможнаго единства и связи вещей (ибо иначе было бы не одно мышленіе, а разныя, ничего общаго между собой не имѣющія, т. е. каждое sui generis)*): дѣйствительное же единство и связь ихъ должны быть констатированы дѣйствитель-

*) Иначе говоря, было бы въ мышленіи два понятія *бытія*, мыслимыя различно, слѣдовательно, одно изъ нихъ было бы *бытіе*, а другое уже *не бытіе*, т. е. тождества не было бы, а противорѣчіе.

нымъ и истиннымъ актомъ мышленія, при соблюденіи основныхъ нормативныхъ законовъ мышленія, соблюденіи, которое и есть единственное ручательство за самую дѣйствительность и истинность совершенія этого акта и за благонадежность его результатовъ. Законы мышленія (преимущественно въ формѣ положенія о противорѣчіи) и суть та вѣчно зіяющая пропасть, которая грозитъ поглотить философа, имѣющаго подъ вліяніемъ естественныхъ влеченій достаточно смѣлости, чтобы приблизиться къ самому краю пропасти, но не имѣющаго достаточно самообладанія, чтобы удержаться на этомъ краю и не ухнуть въ бездну *фантастики*, или же *безмыслія* (Gedankennichts, какъ говорятъ нѣмцы). А между тѣмъ, послѣдній моментъ для того акта мышленія, посредствомъ котораго можетъ быть добыта связь и единство вещей, т. е. истинное понятіе міра, только и можетъ быть совершенъ на краю этой пропасти. Поэтому-то и недостаточно только доброй воли и *общечеловѣческихъ функцій познанія*, чтобы быть философомъ: нуженъ талантъ, геній, чтобы въ единомъ актѣ мышленія обнять все разнообразіе конкретнаго бытія, нужна мощь твердой воли, чтобы, оставивши безопасную почву конкретныхъ представленій, стать твердою ногою на краю пропасти и, не увлекаясь субъективнымъ миражемъ, рисующемъ въ ея глубинѣ роскошныя мѣста отдохновенія, окончить, такъ сказать, на этомъ выступѣ скалы многотрудный актъ мышленія — всѣхъ вещей за едино....

Но, да извинитъ мнѣ читатель это краткое отступленіе въ область образнаго изложенія: я снова обращаюсь къ трезвости абстрактной мысли, въ анализѣ понятій: міра и его единства. Конечно, внѣ всякато сомнѣнія стоитъ то, что, какъ и учитъ Кантъ, міръ не есть объектъ возможнаго опыта, т. е. не можетъ быть данъ въ конкретномъ созерцаніи *), подобноединичнымъ вещамъ,

*) Разъ и навсегда объясняюсь относительно слова: созерцаніе. Я разумѣю подъ нимъ то, что нѣмцы разумѣютъ подъ словомъ: Anschauung. Это слово переводятъ еще у насъ словами: *воззрѣніе*, а также *наглядное*

а потому надо вполнѣ отказаться отъ фантастическаго поползновенія созерцать его въ синтетическомъ единствѣ, подобномъ тому, какое помимо нашей сознательной воли и усилій даетъ намъ одна и таже въ насъ и въ вещахъ сама природа въ конкретномъ созерцаніи вещей, явленій. Впослѣдствіи намъ придется изслѣдовать подробно, откуда и какъ въ исторіи философіи явилась неразрѣшимая и притомъ мнимая задача познать міръ, какъ заготовь-законченное цѣлое, а теперь скажемъ, что подлинною задачею философіи всегда было и будетъ построить понятіе міра изъ данныхъ матеріаловъ, т. е. объективныхъ явленій, вещей, при помощи тоже данныхъ субъективныхъ формъ. Поэтому, въ сущности, философы всегда исходили изъ этихъ данныхъ, какъ бы они насъ не увѣряли въ противномъ, иначе говоря, исходили всегда отъ эмпирическаго содержанія сознанія, пытаясь связать это содержаніе единствомъ по сущности, единствомъ по происхожденію и т. п.

Но, можетъ быть, кто либо спроситъ, гдѣ же ручательство въ томъ, что связь и единство явленій выполнимы въ мысли, что логическая постройка понятія: міръ, возможна, если это зависитъ отъ эмпирическихъ данныхъ, которыя могутъ и не поддаваться никакому объединенію, да и при томъ никогда не могутъ быть вполнѣ исчерпаны?

Болѣе обстоятельный отвѣтъ на этотъ вопросъ долженъ найти свое мѣсто, когда мы займемся изслѣдованіемъ о методѣ филосо-

---

представленіе (послѣднее предложилъ г. Владиславлевъ въ переводѣ «Критики чистаго разума.») Воззрѣніе не годится по разности смысла этого слова, *наглядное представленіе* гораздо лучше и точнѣе, но оно все таки страдаетъ: 1) искусственностью состава, 2) нѣкоторою односторонностью, которая дается ему понятіемъ *наглядности* (страдаетъ, пожалуй, этимъ и созерцаніе, но меньше, именно, на столько, на сколько и нѣмецкое Anschauung) и 3) невозможностью употреблять его въ словосложеніи, тогда какъ *созерцаніе* для того удобно (напр., богосозерцаніе, міросозерцаніе).

фіи и связи ея съ другими науками. Здѣсь же прежде всего можно указать на фактъ существованія философіи въ различныхъ системахъ. Кто не удовлетворяется ни одной изъ нихъ, тотъ, предполагая, что онъ не удовлетворяется основательно, долженъ или создать свою, или доказать вообще невозможность удовлетворительной системы, а слѣдовательно и философіи. Но едва ли это возможно à priori, по крайней мѣрѣ, никто еще этого не доказалъ.

Въ сущности, кто отрицаетъ возможность построенія понятія міра, тотъ не только отвергаетъ возможность философіи и вмѣстѣ съ тѣмъ отказывается отъ реальнаго единства познанія, но даже отказывается отъ удовлетворенія живой потребности имѣть прочныя основанія для нравственности, которыя, какъ мы увидимъ послѣ, могутъ опираться только на какое либо міросозерцаніе т. е. на то, что составляетъ содержаніе философіи.

Конечно, въ силу безграничной возможности явленій, логическое и научное построеніе понятія міра есть дѣло не легкое; и до сихъ поръ философы не могутъ сойтись на одномъ міросозерцаніи. Но, съ другой стороны, философскія системы вовсе не распадаются на многое множество несовмѣстимыхъ воззрѣній, а все-таки могутъ быть сведены къ очень немногимъ основнымъ различіямъ (по моему, только къ двумъ). Далѣе, вѣдь и представители другихъ наукъ не съ разу же пришли къ соглашенію, какъ относительно метода той или другой науки, такъ содержанія и предѣловъ ея предмета. Полнаго соглашенія еще и до сихъ поръ нѣтъ во многихъ наукахъ, хотя оно все болѣе и болѣе устанавливается. И такъ, однообразіе въ методѣ построенія понятія міра и однообразіе самаго міросозерцанія есть еще только pium desiderium: но все-таки скептицизму ни разу не удавалось вырвать изъ человѣческой души всѣхъ корней, къ которымъ прикрѣпляется надежда на это однообразіе. По крайней мѣрѣ, оплотомъ противъ крайняго скептицизма всегда будетъ формальная, объединяющая

функція мышленія, приводящая всякій элементъ сознанія къ одной, *общей основѣ, бытію вообще.*

Эта формальная возможность объединить всю природу, съ теченіемъ времени и поступательнымъ движеніемъ познанія, находитъ для себя все большее и большее подтвержденіе въ опытѣ въ самыхъ явленіяхъ и вещахъ природы, подтвержденіе, которое все болѣе и болѣе должно убѣждать насъ въ возможности философіи, или иначе въ возможности выработки понятія, которымъ бы дѣйствительно *охватывалось въ единство* все безграничное разнообразіе явленій и событій, подлежащихъ нашему познанію въ отдѣльности. Такъ, въ послѣднее время мы все болѣе и болѣе убѣждаемся какъ въ единствѣ происхожденія и сущности всѣхъ безъ исключенія явленій природы, такъ и въ законосообразной связи ихъ. Страшная пропасть между живымъ, такъ называемымъ разумнымъ міромъ и живымъ неразумнымъ, можно сказать, совсѣмъ наполнилась; на нашихъ глазахъ все болѣе и болѣе наполняется еще обширнѣйшая пропасть между міромъ живымъ и мертвымъ, и наконецъ мы видимъ въ современномъ движеніи философской мысли признаки сближенія между собою міровъ вещества и духа вообще до такой степени, что недалеко можетъ быть то время, когда мы сказаніе о нихъ порознь будемъ считать сказаніемъ объ одномъ и томъ же предметѣ, только на разныхъ языкахъ. Конечно, въ концѣ концовъ, выполненіе задачи философіи зависитъ все-таки отъ реальныхъ свойствъ самихъ вещей, данныхъ въ опытѣ, какъ внѣшнемъ, такъ и внутреннемъ. Что же касается до безграничной возможности появленія новыхъ и новыхъ явленій, то эта возможность не представляетъ ничего особенно страшнаго для философіи. Какія бы явленія не оказались данными нашего сознанія, они всегда могутъ войти въ рамку нашего міра и какую-либо связь съ другими, прежде бывшими элементами того же сознанія: ибо въ противномъ случаѣ эти новыя явленія для насъ вовсе бы и *не могли быть.* Только то не можетъ войти въ общую систему

вещей, въ понятіе міра, что не можетъ стать предметомъ мысли и представляетъ только одну пустую возможность, которая для нашего познанія все равно, что *ничто*.

Указавъ, что съ точки зрѣнія Кантовской философіи предметомъ ея должно быть не бытіе вообще, а опредѣленное въ опытѣ бытіе вещей и явленій, составляющихъ міръ, — что, впрочемъ, подтверждается и самымъ содержаніемъ системы Канта, развитой въ его сочиненіяхъ, за исключеніемъ вышеуказанныхъ недоразумѣній и противорѣчій, — мы кстати объяснимъ опредѣленіе философіи Фейербаха. Что у Фейербаха понятіе *бытія* совпадаетъ съ понятіемъ *міра* познаваемыхъ вещей въ этомъ не останется никакого сомнѣнія, если мы приведемъ нѣсколько цитатъ изъ той же статьи его сочиненій, изъ которой взято и вышеприведенное указаніе на задачу философіи. (Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie — Предварительные тезисы для реформы философіи).

«Метафизика или логика есть тогда только *реальная*, имманентная наука, когда она *не отдѣляется* отъ такъ называемаго *субъективнаго духа*. Метафизика есть *эзотерическая психологія*. Что за произволъ, что за насиліе разсматривать качество само по себѣ, ощущеніе само по себѣ и разбирать ихъ на двое, какъ предметъ особыхъ наукъ! Можетъ ли быть чѣмъ либо качество безъ ощущенія или ощущеніе безъ качества?... Начало философіи составляетъ не божество, не абсолютное, не бытіе, какъ *предикатъ* абсолютнаго или идеи: начало философіи есть конечное (въ смыслѣ реальнаго, вещи), опредѣленное, *дѣйствительное*. Безконечное не можетъ быть мыслимо *безъ* конечнаго. Можно ли мыслить качество безъ мысли объ *опредѣленномъ качествѣ*? Слѣдовательно, не неопредѣленное есть первое (prius), а опредѣленное, ибо *опредѣленное* качество есть ничто иное какъ *дѣйствительное* качество; качеству, какъ мысли, предшествуетъ качество, какъ дѣйствительность. *Субъективное* происхожденіе, *субъективный* ходъ философіи есть также и *объективное* происхожденіе и

ходъ ея. Прежде чѣмъ ты мыслишь о качествѣ, ты его *чувствуешь*. Мышленію предшествуетъ *страданіе*.... Бытіе, которымъ начинаетъ философія, не можетъ быть оторвано отъ сознанія, а сознаніе не можетъ быть оторвано отъ бытія. Какъ качество есть только реальность ощущенія и на оборотъ ощущеніе есть реальность качества: такъ точно и бытіе есть только реальность сознанія и на оборотъ сознаніе есть реальность бытія. Только сознаніе есть *дѣйствительное* бытіе, только сознаніе есть реальное единство духа и природы. *Пространство и время* суть формы существованія всякаго существа. Только существованіе въ пространствѣ и времени есть *существованіе*. Безвременное ощущеніе, безвременная воля, безвременная мысль, безвременное существо не суть сущности (sind Undinge). *Гдѣ нѣтъ границъ, времени, нужды, тамъ нѣтъ качества, энергіи, духа, огня, любви.* Только *страждущее отъ нужды* существо есть *необходимое* существо. Что свободно отъ потребностей, то не нуждается и въ существованіи. Только то должно быть, что можетъ *страдать*. Существо *безъ страданія* есть существо безъ сущности. Но существо безъ страданія есть ничто иное, какъ существо *безъ чувственности, безъ матеріи*». (Werke, II 248, 252, 253, 255, 256, 257).

Все сейчасъ цитированное выражаетъ у Фейербаха различіе, его воззрѣній на философію въ противуположность философіи Гегеля, которую Фейербахъ главнымъ образомъ имѣлъ въ виду въ той статьѣ, изъ которой взяты цитаты. Очевидно, что у Фейербаха понятіе бытія совпадаетъ съ понятіемъ міра, какъ суммы вещей и явленій, составляющихъ эмпирическое сознаніе.

Итакъ, понятіе бытія вообще не замѣняетъ собою понятія міра. Оба понятія совпадаютъ только у тѣхъ мыслителей, которые не дѣлятъ бытіе на трансцендентное и данное, на познаваемое и непознаваемое. Значитъ, философія не можетъ быть познаніемъ о бытіи, а только познаніемъ о мірѣ, ибо въ противномъ случаѣ она была бы познаніемъ о голыхъ возможностяхъ, число которыхъ безконеч-

но и которыя все-таки, всѣ вмѣстѣ и каждая порознь, представляютъ не болѣе, какъ *ничто* для познанія.

Опираясь на предъидущее, я считаю удобнымъ теперь заняться уже встрѣчавшимся намъ вопросомъ о двухъ и даже нѣсколькихъ мірахъ.

Предметомъ философскаго познанія всегда можетъ быть только одинъ міръ, сколько бы философы намъ не говорили о двухъ или болѣе мірахъ и какъ бы туманно они не выражались относительно принимаемыхъ ими трансцендентныхъ міровъ. Если въ понятіи міра мыслятся, какъ одно цѣлое, всѣ вещи или предметы, то, конечно *всѣ вещи извѣстныя или, по крайней мѣрѣ, познаваемыя* (т. е. дѣйствительныя или же возможныя въ силу предположенія, основаннаго на знаніи извѣстнаго). Совершенно неизвѣстные вещи или предметы и даже никѣмъ не подозрѣваемые не только не могутъ составлять предмета науки, познанія, но вообще о нихъ не можетъ быть и рѣчи; они ничто. Если философъ говоритъ, что есть два міра: одинъ, состоящій изъ вещей извѣстныхъ ему, другой—изъ неизвѣстныхъ, но *могущихъ быть извѣстными*, то все-таки онъ не имѣетъ еще никакого логическаго права выдѣлять эти послѣднія особою непроходимою пропастью отъ міра извѣстнаго, ибо, когда онѣ будутъ познаны, въ случаѣ доступности ихъ познанію, то онѣ должны войти въ общую сумму; и задачею философіи будетъ высказать надлежащія сужденія объ этихъ вновь познанныхъ вещахъ въ связи съ прежде познанными. Если же кто либо возразилъ бы на это, что вновь познанныя вещи не будутъ имѣть ничего общаго съ прежде познанными, а потому и не могутъ быть разсматриваемы какъ одно цѣлое, т. е. какъ міръ, съ этими послѣдними, то отвѣтъ на это возраженіе будетъ заключаться въ слѣдующемъ. Прежде всего непремѣнно общій признакъ у нихъ тотъ, что онѣ познаваемы человѣкомъ, или, иначе, что онѣ для него какъ нибудь опредѣленно *суть*, а что касается до связи ихъ съ прежде тоже какъ-либо сущими, то

найти эту связь и составляетъ задачу философіи, ибо, по самому понятію своему, она къ тому обязана. Она можетъ долго не успѣвать въ выполненіи этой задачи, но отказаться отъ нея не можетъ до тѣхъ поръ, пока не будетъ достовѣрно доказана *невозможность* единства и связи какихъ-либо познанныхъ вещей, чего, конечно, никогда и никто не можетъ доказать, по той простой причинѣ, что для этого доказательства необходимымъ условіемъ была бы *абсолютная* законченность человѣческихъ знаній. Иное дѣло, когда философъ, въ силу достаточныхъ основаній, предполагаетъ бытіе не вещей или предметовъ, а просто чего то, чему собственно нѣтъ имени (но что, впрочемъ, у философовъ носило разныя имена, въ сущности, или ничего не выражающія, или имѣющія отрицательный смыслъ), и когда далѣе онъ, опять-таки въ силу достаточныхъ основаній, объявляетъ это *что-то* безусловно непознаваемымъ: тогда опять-таки остается только *одинъ міръ*, міръ по сю сторону сознанія. Если же и говорятъ въ этомъ случаѣ *трансценденттный міръ*, то слово міръ употребляется не въ своемъ точномъ значеніи, а въ смыслѣ бытія (конечно, только возможнаго вообще и непмѣющаго рѣшительно никакихъ опредѣленій). Такъ, напр., міръ идей Платона вовсе не есть другой міръ, а одинъ и тотъ же съ міромъ чувственныхъ вещей, ибо Платонъ приводилъ въ связь идеи съ вещами, училъ познавать первыя черезъ послѣднія, объяснялъ однѣ другими. Что Платонъ приписывалъ однимъ высшее значеніе и высшую дѣйствительность, что однѣ онъ считалъ какъ бы тѣнями другихъ, то это нисколько не нарушаетъ понятія философіи, какъ мы его устанавливаемъ, хотя имѣетъ полную важность для критики платоновскаго міросозерцанія, которымъ заниматься намъ здѣсь не предстоитъ. Замѣчательно то, что мы уже въ одномъ употребленіи слова: міросозерцаніе безсознательно рѣшаемъ вопросъ объ единичности міра для познанія, согласно съ сейчасъ приведенными соображеніями; ибо мы безразлично говоримъ міросозерцаніе такого-то или та-

кого-то философа, не взирая на то, признаетъ ли онъ одинъ только міръ данный или кромѣ даннаго еще какой либо трансцендентный.

Здѣсь еще возможно одно возраженіе: какимъ образомъ я считаю возможнымъ утвержденіе со стороны философа, что есть что-то, а между тѣмъ оно непознаваемо? На это, по моему, данъ ясный отвѣтъ выше въ анализѣ понятія бытія.

Теперь обратимся къ опредѣленію, данному философіи Фихте. Это опредѣленіе представляетъ особый видъ въ пониманіи задачи этой науки, которое имѣетъ не мало представителей и помимо Фихте. Это пониманіе, въ послѣднее время сдѣлавшееся почти господствующимъ, имѣетъ въ виду не какой-либо особый отъ спеціальныхъ наукъ предметъ (напр. міръ) но самыя эти науки: съ этой точки зрѣнія философія есть *наукословіе* (Фихте), *наука наукъ*. Вотъ краткое изложеніе развитія этого понятія у Фихте. Наука, полагаетъ онъ, должна составлять такую систему положеній, чтобы всѣ они опирались на одно главное основное положеніе и въ немъ находили свою достовѣрность и значеніе. Если достовѣрно оно, то достовѣрны и всѣ остальныя на немъ основанныя: иначе наука не есть система, т. е. не есть наука. Но если, въ свою очередь, всѣ науки способны войти въ одну систему, иначе говоря, если человѣческое познаніе можетъ и должно быть системою, то основное положеніе каждой науки должно также опираться на одно основное положеніе, уже лежащее внѣ этой науки, по самой сущности дѣла. Это общее основное положеніе не зависитъ отъ содержанія частныхъ наукъ, а, напротивъ, даетъ имъ достовѣрность и значеніе, если само достовѣрно; и вообще между основными положеніями всѣхъ наукъ и этимъ центральнымъ основнымъ положеніемъ то же отношеніе, какое между основнымъ положеніемъ каждой науки и остальными, въ нее входящими. Найти это основное положеніе, этотъ общій центръ всѣхъ наукъ и составляетъ задачу той науки, которая называлась философіею и которую Фихте называлъ *наукословіемъ* (Wissen-

schaftslehre). Развивая далѣе это понятіе, онъ полагаетъ, что «философія или наукословіе должна обосновать возможность самихъ основоположеній (центральнаго и второстепенныхъ), должна показать какъ, при какихъ условіяхъ и въ какой степени что-либо можетъ быть достовѣрнымъ и вообще что значитъ достовѣрность, далѣе доказать не только свое основоположеніе, но и всѣхъ возможныхъ наукъ, которыя сами этого сдѣлать не могутъ» (Werke I, 47). Далѣе, такъ какъ всякое познаніе состоитъ изъ содержанія и формы, то, давая достовѣрныя основоположенія наукамъ и необходимую систематическую связь между основными и выводными положеніями, наукословіе «должно дать основаніе не только себѣ, но и всѣмъ возможнымъ остальнымъ наукамъ (54)» и т. д. и т. д. Излагать далѣе развитіе мысли Фихте не нужно для моей цѣли, а потому любопытный читатель можетъ самъ обратиться къ «наукословію» Фихте, которое, мимоходомъ замѣчу, представляетъ художественную ткань логическаго построенія мыслей и страдаетъ только, по моему, однимъ немаловажнымъ недостаткомъ, именно, несостоятельностью исходнаго пункта.

Представимъ для сравненія другой образчикъ *) развитія того же понятія: наукословіе или наука наукъ.

Напр., говорятъ такъ: «всѣ частныя науки, преслѣдуя возможно ясное и достовѣрное познаніе въ своей области и руководясь каждая особымъ *методомъ*, подчиняются въ концѣ концовъ однимъ общимъ *логическимъ нормативнымъ законамъ*, которые, спеціализируясь сообразно приложенію къ различнымъ предметамъ наукъ, даютъ въ результатѣ частную логику наукъ. Такъ какъ частныя науки не могутъ взять на себя изслѣдованіе этихъ об-

*) Образчикъ этотъ составленъ изъ подлинныхъ положеній нѣкоторыхъ современныхъ философовъ, имена и значеніе которыхъ нѣтъ надобности приводить здѣсь, главнымъ образомъ потому, что они не представляютъ авторитетовъ первой величины.

щихъ законовъ, то задача эга выпадаетъ на долю особой науки которая и есть *философія*. Далѣе, такъ какъ изслѣдователь въ частныхъ наукахъ долженъ получить объективный результатъ безъ всякой примѣси субъективнаго элемента, то, для достиженія этой цѣли, онъ долженъ руководиться *законами процесса познанія*, которые имѣютъ силу для всякаго дѣятеля въ наукѣ. Для познанія же этихъ законовъ потребно не только изученіе самого себя, но вообще человѣческаго процесса познанія, изученіе, въ основѣ котораго лежитъ психологія, антропологія и другія науки, и, слѣдовательно, находится внѣ области той или другой частной науки и составляетъ предметъ особой науки, именно философіи, которая даетъ *теорію познанія вообще*, или ученіе объ основныхъ условіяхъ познавательной дѣятельности».

Могутъ быть и есть другія формы развитія той же мысли, но намъ теперь достаточно и этого образчика.

Я не могу согласиться съ опредѣленіемъ задачи философіи по Фихте и по этому образчику и нахожу его (опредѣленіе) вѣрнымъ только въ одномъ отношеніи, слѣдовательно, узкимъ. Я думаю, что не въ выполненіи этой задачи настоящая, конечная цѣль философіи, но что она выполняетъ ее по дорогѣ и при томъ признаю, что только она одна можетъ выполнить ее во всей полнотѣ. Къ сожалѣнію, подробное и полное доказательство своего мнѣнія я долженъ отложить до изслѣдованія вопроса о методѣ философіи и отношенія ея къ частнымъ наукамъ. Здѣсь придется ограничиться краткимъ анализомъ понятія: *наукословіе*; этого анализа, надѣюсь, будетъ достаточно для уясненія дѣла.

Что касается до «наукословія» въ смыслѣ Фихте, то противъ него на первый разъ говоритъ уже самая чрезмѣрность притязанія дать à priori абсолютную философію, не только не нуждающуюся въ другихъ наукахъ, но даже обусловливающую самое ихъ существованіе. Кромѣ того, Фихтевское понятіе наукословія стоитъ въ противорѣчіи съ исторіею и опытомъ.

Прежде всего спрашивается, откуда взялъ Фихте, что въ понятіи научной системы непремѣнно долженъ лежать тотъ признакъ, что всѣ положенія той или другой науки должны почерпать свою достовѣрность въ *одномъ* положеніи и непремѣнно *выводиться* изъ него? Самымъ надежнымъ путемъ для образованія понятія научной системы, думается мнѣ, было бы сравненіе наукъ эмпирически существующихъ въ данное время, чего Фихте, сколько мнѣ извѣстно, не сдѣлалъ: да и при первой попыткѣ къ такому сравненію онъ увидалъ бы несостоятельность своего понятія системы. Исторически дѣло происходило такъ: Рейнгольдъ, одинъ изъ ближайшихъ послѣдователей Канта, находилъ, что въ Кантовской «Критикѣ чистаго разума» не достаетъ «фундамента», принципа, изъ котораго систематически могла бы быть выведена вся теорія познанія Канта; а потому эта теорія представлялась Рейнгольду разрозненною; и части ея, по Рейнгольду, стояли изолированно. Такимъ связующимъ фундаментомъ, по Рейнгольду, должно было быть какое либо *первое и единственное основное положеніе*, которое должно быть достовѣрно и очевидно само собою. Это положеніе («Satz des Bewusstsseins») съ надлежащимъ развитіемъ и выводомъ изъ него Кантовской теоріи познанія и было предложено Рейнгольдомъ въ системѣ, которую онъ считалъ какъ бы введеніемъ въ Канту *).

Когда система Рейнгольда была совершенно потрясена противниками изъ скептическаго лагеря, которые при этомъ подвергли критикѣ и ученіе самого Канта, то на защиту Канта выступилъ Фихте, отбросивъ при этомъ основное положеніе Рейнгольда какъ несостоятельное, но удержавъ самый принципъ, т. е. признавъ,

*) Satz des Bewusstsseins Рейнгольдъ формулируетъ такъ: «представленіе различается въ сознаніи отъ представляющаго и представляемаго и имѣетъ отношеніе къ обоимъ.» (см. Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, V, 66).

что система науки вообще и философіи въ частности должна заключаться въ цѣломъ, состоящемъ изъ вполнѣ достовѣрныхъ положеній, опирающихся на одно, абсолютно и à priori достовѣрное и т. д. Но и у самого Рейнгольда, также какъ у Фихте остается недоказаннымъ, а потому произвольнымъ исходнымъ пунктомъ то положеніе и что оно есть безусловно *первое*, ни на какомъ другомъ не основанное. Къ этому Фихте сдѣлалъ еще отъ себя произвольную прибавку, что такое положеніе не должно заключать въ себѣ ничего эмпирическаго, а быть à priori; отъ этого-то онъ и отвергнулъ положеніе Рейнгольда, источникъ котораго былъ въ эмпирическомъ фактѣ сознанія, хотя, конечно, въ эмпирическомъ сознаніи никогда нельзя встрѣтить «представленія вообще», какъ того хотѣлось Рейнгольду, а всегда то или другое частное представленіе. Всѣ доказательства, которыя приводитъ Рейнгольдъ и Фихте въ пользу своей теоріи представляютъ просто petitio principii, потому что въ основу ихъ положено произвольное понятіе научной системы. Всѣ они сводятся на то, что науки не можетъ быть, если она не система, а системою она можетъ быть только тогда, когда она составляетъ такое цѣлое, которое состоитъ изъ положеній, опирающихся на *одно* и т. д. Поэтому вся ткань весьма стройной, повидимому (особенно у Фихте), аргументаціи распадается при простомъ отрицаніи Фихтевскаго понятія системы. Научная система, можно сказать Фихте и Рейнгольду, вовсе не заключается въ томъ, чтобы всѣ положенія въ той или другой наукѣ получили свою достовѣрность отъ *одного*, чтобы они были изъ него *выведены*; чтобы они были *равнодостовѣрны* и пр. и пр. И дѣйствительно, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, при анализѣ понятія: наука, понятіе системы заключаетъ иные признаки. Но, помимо этихъ соображеній, историческій опытъ прямо противорѣчитъ теоріи Фихте. Съ точки зрѣнія этой теоріи выходитъ, что до Фихте, до предложеннаго имъ «наукословія» совсѣмъ не было не

только философіи, но даже и другихъ наукъ, а былъ только хаотическій аггрегатъ изолированныхъ свѣдѣній: ибо вѣдь только онъ, Фихте, нашелъ то абсолютное положеніе, изъ котораго выведены другія основныя положенія, т. е. далъ основаніе и философіи, и другимъ наукамъ. Что же тогда будетъ, напр., съ математикой, которую еще греки считали типомъ науки, а потому и назвали просто *наукою*. Ариѳметика или геометрія, напр., строятся несомнѣнно дедуктивнымъ путемъ, а все-таки всѣ положенія этихъ наукъ не основаны на одной, а на нѣсколькихъ аксіомахъ. Что же касается до наукъ эмпирическихъ, то, основываясь на частныхъ фактахъ, почерпающихъ свою достовѣрность изъ чувственнаго воспріятія, онѣ не иначе и могутъ состояться, какъ имѣя въ основѣ своей не одно, а множество отдѣльныхъ положеній, которыя могутъ обобщаться и обобщаются въ научномъ построеніи, но могутъ и не поддаться слишкомъ широкому обобщенію, а тѣмъ болѣе такому, чтобы заканчиваться однимъ положеніемъ. Такъ, напр., механика, заключающая въ себѣ ничтожное количество эмпирическихъ элементовъ сравнительно съ à priori'ными (математическими), опирается все-таки на нѣсколько основныхъ положеній (законовъ механики), изъ которыхъ выводятся всѣ дальнѣйшія ея положенія. Однимъ словомъ, только изслѣдованіе, которое основано на состояніи наукъ, данныхъ въ опытѣ, можетъ рѣшить вопросъ о томъ, какой видъ принимаетъ и можетъ принять научная система. Но какъ бы то ни было, не подлежитъ никакому сомнѣнію à priori и подтверждается исторіею то обстоятельство, что философія вовсе не есть *conditio sine qua non существованія* частныхъ наукъ. Не только существовать, но даже до извѣстной степени процвѣтать онѣ могли бы при отсутствіи философіи, конечно, только *до извѣстной степени*. Потребность человѣческаго духа въ философіи не есть производная изъ потребности въ наукахъ; а имѣетъ такое же самостоятельное основаніе въ общихъ влеченіяхъ человѣческой природы, какое въ нихъ имѣютъ и частныя науки. Разница только

въ томъ, что по времени эта потребность и въ индивидуумахъ, и въ обществѣ ихъ, и, наконецъ, въ цѣлой породѣ, оказывается позже чѣмъ потребность въ частныхъ наукахъ. И дѣйствительно, нужно было, чтобы человѣческая порода уже перевалилась изъ зоологическаго состоянія *питек-антропа* (homo alalus по Геккелю), чтобы вышла изъ стаднаго состоянія современныхъ папуасовъ и бушменовъ, чтобы зажила культурными формами человѣческой въ тѣсномъ смыслѣ стадіи развитія, чтобы у ней были начатки частныхъ наукъ для того, чтобы на всей этой основѣ, рѣзче обособляющей человѣка отъ скота, появились неясные признаки потребности въ философіи, въ міросозерцаніи. Если вглядѣться поглубже въ эту временную послѣдовательность, то мы не можемъ не признать той истины, что на оборотъ частныя науки суть *conditio sine qua non* существованія философіи, хотя онѣ не суть причина ея (признать ихъ за причину значило бы впадать въ логическую ошибку: postr hoc, ergo, propterhoc; — причина, источникъ общій).... И такъ, исторія противъ Фихте; и для знакомаго съ построеніемъ его философіи должно быть вполнѣ яснымъ то, что хотя опредѣленіе философіи (въ статьѣ: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre и пр.) по времени и въ системѣ предшествуетъ самому содержанію и развитію ея (въ сочиненіяхъ: Grundlage der gesammten W. l. и пр. Grundriss и пр. и даже позднѣйшихъ сочиненіяхъ), но что въ дѣйствительности (въ реальномъ процессѣ умственнаго акта Фихте) дѣло было наоборотъ, т. е. что онъ сперва построилъ свое міросозерцаніе, а потомъ на основаніи его *построилъ* сообразное съ нимъ опредѣленіе науки. Это совершенно похоже на весьма обыкновенный фактъ, что писатель сперва напишетъ книгу, а потомъ подгонитъ къ ней предисловіе, а по времени и системѣ дѣло имѣетъ такой видъ, что будто предисловіе къ ней составлено раньше, чѣмъ книга. Этому нисколько не противорѣчитъ вышеуказанное историческое преемство, ибо для всѣхъ философовъ важнѣе было самое міросозерцаніе, а не

формальная его обработка. Конечно, если бы Фихте удалось дѣйствительно построить абсолютную философію, т. е. еслибъ онъ дѣйствительно изъ формулы логическаго закона тождества (я=я или я есмь) могъ вывести все разнообразіе опыта, то тогда и его опредѣленіе философіи получило бы безусловную силу; и мы имѣли бы абсолютную систему познанія, которая схематизировалась бы въ видѣ пирамиды, поставленной основаніемъ къверху. Но, какъ извѣстно исторически, Фихте не удалось сдѣлать этого вывода; да и самый выводъ-то былъ мнимый. Дѣло въ томъ, что всякая философія, притязающая строить міръ à priori (изъ чистаго ли *я* или изъ чистаго *бытія*) всегда тихомолкомъ черпала широкой рукой матеріалы для своего зданія изъ сферы якобы игнорируемаго опыта. Это же дѣлалъ и Фихте, да иначе и быть не могло ибо съ однимъ положеніемъ: «*я есмь я*» рѣшительно нельзя сдвинуться съ мѣста. Въ изслѣдованіи вопроса о методѣ философіи намъ придется говорить подробнѣе о видѣ философіи, претендующей на à priori'ность и указать на ея дѣйствительный ходъ. Обыкновенно какъ на типъ такой философіи указываютъ на философію Гегеля, но, по моему мнѣнію, Фихте можетъ служить, пожалуй, лучшимъ представителемъ ея, ибо онъ, какъ мнѣ кажется, выше Гегеля по своимъ духовнымъ силамъ и во всякомъ случаѣ оригинальнѣе и послѣдовательнѣе, разумѣется, въ первой стадіи его самостоятельнаго философствованія (іенскомъ періодѣ). Но какъ бы то ни было, въ результатѣ отъ анализа «фихтевскаго наукословія» остаются слѣдующія положенія: 1) философія есть наука, имѣющая своей цѣлью построить понятіе міра, привести къ какому либо единству и связать въ мысли вещи или реальное содержаніе міра: 2) Философія Фихте имѣла въ виду именно эту цѣль и пыталась связать вещи единствомъ происхожденія и единствомъ процесса ихъ развитія въ актѣ логической дѣятельности абсолютнаго субъекта; 3) философія вовсе не имѣетъ своею задачею сообщать до-

стовѣрность положеніямъ частныхъ наукъ и построить ихъ à priori.

Что касается до другого «образчика» развитія понятія философіи въ смыслѣ наукословія, развитія, которое мы привели выше, то, съ его точки зрѣнія, противники этой науки могутъ съ достаточною основательностью отвергать ее, и въ самомъ дѣлѣ дѣлаютъ это. Если задача философіи состоитъ въ томъ, чтобы дать въ руководство остальнымъ наукамъ «общіе нормативные законы логики и далѣе частную логику», то это дѣло можетъ на себя взять наука, извѣстная подъ именемъ *логики*, а потому, значитъ, дѣло сводится только къ имени, т. е. называть ли логику философіей, или оставить по старому логику логикой. При этомъ противники могутъ съ большимъ успѣхомъ указать на системы логики, обработанныя въ такомъ видѣ, какова, напр., логика Милля или Бена. Тамъ изложены не только общіе законы мысли, но и частные пріемы мышленія въ приложеніи къ различнымъ областямъ познанія. Далѣе противники философіи могутъ замѣтить, что не только логика необходима для другихъ наукъ, но не въ меньшей мѣрѣ и математика: ни одна наука не можетъ шагу ступить безъ большаго или меньшаго приложенія данныхъ математики. Такъ неужели тоже, въ силу этого, философія имѣетъ право включить въ свою область и математику? Однимъ словомъ, могутъ заключить противники философіи, науки останутся сами по себѣ, логика останется сама по себѣ, математика тоже, а философіи при этомъ остается роль пятаго колеса въ телѣгѣ. Если же законы логики и математики необходимо должны быть соблюдаемы дѣятелемъ каждой частной науки, то отсюда слѣдуетъ только то, что обѣ науки должны быть введены въ кругъ общаго образованія. Наконецъ, что касается до психологіи, то противники философіи и совсѣмъ могутъ отрицать надобность психологіи, антропологіи и пр. для успѣшной обработки матеріала частныхъ наукъ; и при этомъ справедливо могутъ сослаться на громадные успѣхи наукъ въ наше время, не смотря на то, что

психологія едва вышла изъ младенчества, а антропологія едва только народилась въ современномъ смыслѣ понятія о наукѣ. Познаніе «законовъ процесса познанія», конечно, нужное само по себѣ, а потому могущее составить содержаніе особой науки, не есть необходимость для разработки другихъ наукъ, ибо эти законы, какъ законы природы, вездѣ и всюду имѣютъ свою силу помимо нашего о нихъ знанія. Кромѣ того, предосторожности, какія долженъ принимать ученый отъ субъективныхъ вліяній въ изслѣдованіяхъ предмета той или другой частной науки, могутъ составить особую главу въ методологіи этой науки. Къ чему же тутъ философія? Такъ могутъ сказать противники не только философіи, но и противники самой психологіи, отрицающіе у ней возможность быть объективною наукою (напр., позитивистская школа). Конечно, имъ можно возразить, и съ успѣхомъ, но при одномъ только условіи: *поставивъ философію не въ видѣ «наукословія», т. е. науки наукъ* (въ смыслѣ Фихте или образчика), *а въ видѣ науки о мірѣ* (т. е. міросозерцанія). Далѣе, если бы представители разныхъ наукъ и признали необходимость психологіи, антропологіи и другихъ *логій*, то изъ этого слѣдовало бы только одно, что всѣ эти *науки* должны войти въ кругъ общаго образованія. Далѣе, такъ какъ внѣ всякаго сомнѣнія то, что нѣтъ ни одной науки, которая не имѣла бы хотя самой отдаленной связи съ другими науками и съ ихъ законами, то нельзя же отсюда сдѣлать такое заключеніе, что всѣ науки и законы, ими изслѣдуемые, необходимы для каждой. Но если мы поглубже вдумаемся въ эту связь наукъ, то для насъ станетъ ясно, что именно эта связь уже намекаетъ на возможность такого разсмотрѣнія предметовъ различныхъ наукъ, которое имѣетъ въ виду *только эту связь между предметами разныхъ наукъ*; а такое разсмотрѣніе и дастъ въ результатѣ философію. Но, какъ достовѣрно извѣстно изъ опыта, ученый спеціалистъ можетъ цѣлую свою жизнь изслѣдовать какую либо сферу предметовъ, нисколько не заботясь о связи ея со *всѣми*

существующими предметами, да иногда и не подозрѣвая даже этой связи.

Теперь я укажу на ту сторону дѣла, съ которой въ понятіи: «наукословіе» есть своя доля истины.

Я уже сказалъ, что философія, преслѣдуя свою собственную цѣль, выполняетъ и функцію наукословія, т. е. философія есть наука наукъ. Но значитъ ли это, что науки безъ нея не могутъ существовать и быть науками? Нисколько. Это значитъ только то что, если философія разъ появится на свѣтъ божій, то она становится на высшее мѣсто между науками и получаетъ регулятивное значеніе. Науки безъ философіи суть точки разбросанныя въ пространствѣ и не имѣющія общаго центра; а при ней эти изолированныя точки составляютъ фигуру, периферію круга; она становится ихъ центромъ, а потому и регуляторомъ. Фихте совершенно правъ, пока онъ говоритъ, что, если можетъ быть единство въ человѣческихъ познаніяхъ, то должна быть и философія; но онъ не правъ, думая, что нѣтъ наукъ безъ философіи, что философія даетъ достовѣрность другимъ наукамъ, что онѣ выводятся изъ нея и пр. и пр. Говоря образно, по Фихте, дѣло выходитъ такъ, что философія есть абсолютный центръ, изъ котораго можно описать какимъ-то абсолютно-необходимымъ радіусомъ какую-то необходимую (одну только) периферію наукъ. Но такъ какъ нѣтъ ничего просто необходимаго безъ отношенія къ чему-либо, то произволенъ центръ, произволенъ радіусъ, произвольна и периферія. Между тѣмъ въ исторіи дѣло совершенно наоборотъ: даны точки, требуется найти центръ и образовать изъ нихъ не одну, а нѣсколько концентрическихъ окружностей. Очевидно, что въ данномъ размѣщеніи точекъ, такъ сказать, въ ихъ природѣ лежитъ величина радіусовъ, которыми будутъ описаны окружности и тѣмъ самымъ найденъ будетъ общій центръ. Но разъ центръ найденъ или предполагается найденнымъ, тогда уже онъ становится условіемъ, опредѣляющимъ всѣ точки построенной фигуры. Конечно, такое отно-

шеніе философіи къ наукамъ, какъ центра къ периферическимъ точкамъ, существуетъ между самыми науками, а вовсе не между положеніями въ наукахъ: положенія, совершенно изолированныя, могутъ стоять твердо сами по себѣ; въ этомъ, между прочимъ, заключается трудность постройки философской системы. Далѣе, философія вовсе не занимается изслѣдованіемъ «общихъ законовъ логики» или «законовъ процесса познанія вообще»: эти изслѣдованія по праву составляютъ предметъ логики и психологіи, которыя могутъ быть разработываемы отдѣльно отъ нея, подобно математикѣ, тоже близко соприкасающейся съ философіею. Общіе законы логики, а также психологіи имѣютъ особое спеціальное приложеніе къ философіи, и въ этомъ спеціальномъ приложеніи образуютъ особый весьма важный отдѣлъ философіи, извѣстный подъ разными именами: онтологіи, діалектики, объективной логики, теоріи философскаго познанія. Но conditio sine qua non построенія философской теоріи познанія есть въ тоже время построеніе понятія міра, а потому, смотря по міросозерцанію, является та или другая теорія познанія, которыя могутъ даже стоять противуположно одна къ другой. Между тѣмъ, напр., общіе законы логики имѣютъ общую силу для всякаго рода познанія и для какого угодно міросозерцанія. Только съ точки зрѣнія философской теоріи познанія установляется всеобщій критерій истины, а потому постановка критерія истины для всего познанія въ его цѣломъ всегда была и будетъ удѣломъ философіи, между тѣмъ какъ для какой либо отдѣльной группы предметовъ познанія, кромѣ общаго мѣрила логическаго (напр., законъ противорѣчія), есть еще частный, именно обусловливаемый спеціальнымъ методомъ цѣлесообразнымъ для изслѣдованія предметовъ именно этой или другой науки (напр. частные пріемы разныхъ наукъ въ установкѣ и обработкѣ ихъ фактовъ). По этому философія является регулирующимъ началомъ въ наукахъ, какъ скоро идетъ рѣчь о связи между предметами нѣкоторыхъ или всѣхъ въ данное время существую-

щихъ наукъ: помимо вопроса объ этой связи каждая наука независима отъ философіи и находится только подъ контролемъ логики. Но такъ какъ вопросъ о связи предмета одной науки съ предметомъ другой есть дѣло вполнѣ естественное, то отсюда всегда естествененъ выходъ изъ каждой науки въ философію. Далѣе, философія является регулирующею наукою (т. е. наукословіемъ) въ слѣдующемъ отношеніи. Нѣтъ той науки, которая въ самомъ началѣ своемъ не принимала бы въ себя понятій, предполагающихся ясными и извѣстными (напр. матерія, пространство время, движеніе и пр.), а потому и не изслѣдуетъ ихъ. Какъ показываетъ опытъ, каждая наука можетъ существовать и дѣлать свое дѣло, оперируя надъ этой частной матеріей, этимъ частнымъ пространствомъ, этимъ родомъ движенія и не задаваясь вопросомъ, что они такое вообще. Но едва только объединяющая дѣятельность ума станетъ связывать содержаніе наукъ въ одно цѣлое, т. е. строить понятіе міра, то потребность дать отчетъ въ этихъ понятіяхъ становится неотразимою. Удовлетворяя такъ или иначе этой потребности, философія eo ipso неизбѣжно, по самой сущности дѣла, дополняетъ каждую науку, уясняя то, что въ каждой наукѣ стояло въ тѣни и что, между тѣмъ, было весьма важно не *для науки*, *какъ такой*, а для духа человѣческаго въ его цѣломъ, въ которомъ только и *есть* каждая наука, какъ часть. Здѣсь опять философія выступаетъ въ роли наукословія.

Но можетъ быть кто-либо скажетъ: если признано, что науки могутъ существовать независимо отъ философіи, то какая имъ надобность принимать въ руководство философію, становиться въ нѣсколько подчиненное положеніе къ ней и т. п.? Пусть де философы строятъ себѣ понятіе міра, если имъ это нравится, и пусть они разрѣшаютъ вопросы, до которыхъ ученому спеціалисту нѣтъ дѣла: науки отъ того не потерпятъ.

На такую рѣчь, которую нерѣдко приходится слышать и въ

печати, и внѣ печати, отвѣтъ до нѣкоторой степени данъ во всемъ предъидущемъ, а кромѣ того я прибавлю еще немногое.

Когда ученый не хочетъ знать философіи, то онъ забываетъ только о томъ, что онъ не только ученый, но и человѣкъ. Внѣ всякаго сомнѣнія, что частныя науки не съ неба упали, а возникли естественнымъ путемъ, въ силу неизбѣжныхъ потребностей человѣка въ познаніяхъ, и при томъ каждая наука соотвѣтствуетъ особой потребности, которая, въ свою очередь, имѣетъ свое основаніе въ общемъ корнѣ всѣхъ потребностей и т. д. Философія также вытекаетъ изъ этого общаго корня: и радъ бы, можетъ быть, былъ человѣкъ обойти эту неблагодарную, повидимому, работу строить понятіе о мірѣ, т. е. философствовать, да ничего не подѣлаетъ съ неизбѣжными влеченіями. Влеченіе же къ философіи есть позднѣйшее по времени и высшее по *моменту въ эволюціи человѣческой психической дѣятельности* и, какъ такое, неизбѣжно требуетъ, чтобы все предъидущее (частныя науки) стало только матеріаломъ, удобренною почвою для цвѣта духовной жизни, для философскаго міросозерцанія. Ученый спеціалистъ можетъ оставаться себѣ только ученымъ спеціалистомъ, но не иначе, какъ урѣзавши свою духовную природу; а разъ она на то не поддается, то въ немъ столкнутся спеціалистъ ученый и философъ. Какъ скоро это столкновеніе произошло, то въ душѣ неизбѣжно совершается такой фактъ: ученый, прежде гордый своей одностороннею положительностью, обыкновенно приноситъ въ жертву своимъ философскимъ тенденціямъ эту положительность ученаго спеціалиста, хотя въ тоже время философа въ чужой, такъ сказать, шкурѣ онъ все-таки продолжаетъ считать за пустослова, мечтателя, фантаста и т. д.: примѣры тому нерѣдки въ ученомъ мірѣ. При томъ же не одно только существованіе теоретической, объединяющей функціи ума влечетъ къ философіи: съ этимъ влеченіемъ соединено еще глубочайшее и высшее влеченіе къ ней, безъ удовлетворенія которому неизбѣженъ регрессъ и въ индивидуумѣ, и въ обществѣ,

и въ породѣ къ прежде пройденнымъ стадіямъ органическаго развитія.... Но изслѣдованіе этого влеченія и подробности о связи философіи съ другими науками относятся къ предмету слѣдующихъ этюдовъ, а теперь пойдемъ далѣе.

Шеллингъ въ «трансцендентальномъ идеализмѣ» составляетъ только промежуточную ступень отъ Фихте къ Гегелю, а потому я на его опредѣленіи философіи остановлюсь очень немного.

«Первознаніе», о которомъ говорится въ вышеизложенномъ опредѣленіи философіи, есть то знаніе, въ которомъ нѣтъ различія между субъектомъ и объектомъ, реальнымъ и идеальнымъ. Это познаніе есть познаніе абсолютнаго тождества и составляетъ по Шеллингу необходимое и первое предположеніе всякаго другого научнаго познанія. Непосредственно такое познаніе осуществляется въ «*интеллектуальномъ созерцаніи*, на которое нельзя дать положительнаго указанія; отрицательное же условіе обладанія интеллектуальнымъ созерцаніемъ есть ясное и глубокое убѣжденіе въ ничтожествѣ всякаго конечнаго познанія» (Werke, V т. 1-й отд. стр. 256). Философія и есть изложеніе того, что непосредственно дается въ интеллектуальномъ созерцаніи, а это изложеніе даетъ познаніе о томъ, каково вѣчное бытіе вещей въ самомъ абсолютномъ разумѣ. Философія, по Шеллингу, развивается въ трехъ наукахъ: *теологіи, исторіи и наукѣ о природѣ*. Высшая изъ нихъ, теологія, въ ученіи объ абсолютномъ божескомъ существѣ представляетъ объективно безусловное безразличіе идеальнаго и реальнаго, тождество объективнаго и субъективнаго (бытія и мышленія). Въ исторіи объективируется одинъ изъ полюсовъ этого тождества, именно идеальное, духъ; въ натуръ-философіи объективируется другой полюсъ, реальное, природа. При этомъ философія Шеллинга старалась указать, что обѣ области (исторіи и природы) параллельно съ двухъ точекъ зрѣнія суть выраженіе одного и того же вѣчнаго акта *субъектъ-объективаціи* абсолютнаго разума или безразличнаго тождества. Сказаннаго считаю до-

статочнымъ для уясненія опредѣленія философіи Шеллинга въ первой его системѣ. Очевидно, что съ этой точки зрѣнія философія должна объяснять вещи, какъ идеи Бога, иначе говоря, объяснять ихъ безусловно необходимое бытіе въ самомъ божественномъ разумѣ. О значеніи этой задачи философіи мы скажемъ ниже при анализѣ опредѣленія Гегеля, съ которымъ, по сущности дѣла, Шеллингово вполнѣ совпадаетъ.

Философія Шеллинга и Гегеля опять приводитъ насъ къ вопросу, можетъ ли Богъ быть предметомъ этой науки? Въ дополненіе къ сказанному по поводу философіи Аристотеля я считаю нужнымъ присоединить слѣдующее.

Прежде всего спрашивается, какому понятію соотвѣтствуетъ слово Богъ у Гегеля? Понятію ли о Богѣ, какое получается изъ божественнаго откровенія или тому понятію, образованіе котораго возможно для человѣка помимо этого откровенія и которое исторически дѣйствительно такъ и слагалось? Я утверждаю, что Богъ Гегеля въ сущности не есть Богъ откровенія, хотя Гегель и старается отождествить оба понятія. Отождествленіе это было только на словахъ, что и доказывается какъ самою философіею Гегеля, такъ и дальнѣйшимъ, болѣе послѣдовательнымъ развитіемъ системы Гегеля, напримѣръ, у Фейербаха или у Гартмана.

Что такое философія Гегеля какъ не пантеизмъ, только принявшій своеобразную форму вслѣдствіе особаго метода? Я знаю, что самъ Гегель, напр., въ философіи духа и другихъ мѣстахъ, много и пространно отрицалъ смѣшеніе своей системы съ понятіемъ пантеизма, утверждая, что его философія есть истинное спекулятивное выраженіе понятія о Богѣ Откровенія, что природа есть только логическая ступень діалектически саморазвивающейся идеи, а потому не имѣетъ самобытнаго и независимаго бытія, что истинная философія заканчивается верховнымъ понятіемъ абсолютнаго духа, т. е. личнаго Бога и т. д. Намъ нѣтъ надобности подвергать критикѣ несостоятельность Гегелевой системы вообще

и его теологіи въ частности, намъ нѣтъ надобности доказывать противорѣчивость, непонятность и невозможность перехода абсолютной идеи логики, которая (идея), по Гегелю, есть въ то же время Богъ въ своемъ вѣчномъ существѣ, въ природу, чтобы потомъ, на почвѣ природы, пройти разныя ступени духа и стать абсолютнымъ духомъ, т. е. стать какъ бы развившимся Богомъ. Все это давно взвѣшено, пережевано критикою не только посторонникъ системѣ Гегеля мыслителей, но и самими гегельянцами разныхъ оттѣнковъ *). Изъ всей этой критики, которая и сама представляетъ порядочный хаосъ, ясно одно, что Богъ Гегеля и Богъ христіанскаго откровенія два различныя понятія, что изъ всей Гегелевой системы безъ противорѣчій ей и явныхъ натяжекъ не можетъ быть выведено понятіе живаго личнаго Бога Откровенія, не нуждавшагося, конечно, ни въ природѣ, ни въ человѣкѣ съ его исторіею, чтобы быть абсолютнымъ духомъ.

Что абсолютная идея Гегеля не можетъ быть отождествлена съ Богомъ Откровенія указывается мышленіемъ тѣхъ гегельянцевъ, которые хотѣли быть ясными и послѣдовательными, напр., лѣвой гегелевской школы. Изъ этой послѣдовательности у Фейербаха, напр., гегелевское понятіе о Богѣ сошло на понятіе о природѣ и человѣкѣ. Потомъ уже естественнымъ образомъ философія Фейербаха, выйдя изъ началъ Гегеля, должна была въ концѣ концовъ отречься и отъ этихъ началъ и преобразоваться въ матеріализмъ, или, пожалуй, вѣрнѣе въ сенсуализмъ.

О томъ же свидѣтельствуетъ философія Гартмана, заявляющая притязанія на разумное и непротиворѣчивое преобразованіе системы Гегеля. Гартманъ, откинувши діалектику Гегеля, удержалъ его основной принципъ, логическую идею, и связалъ ее въ един-

*) Здѣсь я могу указать на книгу, появившуюся на русскомъ языкѣ въ 1874 г. «Критическій обзоръ послѣдняго періода германской философіи М. Каринскаго». Въ этой книгѣ особенно обстоятельно разработана критика философіи Гегеля, а также и его теологіи.

ствѣ Безсознательнаго съ началомъ Шопенгауера, волею, и этимъ путемъ, по его мнѣнію, доказалъ истину основныхъ началъ послѣдней системы Шеллинга, или положительной философіи. Логическая идея Гегеля, оставаясь у Гартмана самодовольною и сама себѣ равною какъ въ «чистомъ бытіи» внѣ процесса, такъ въ процессѣ и послѣ него, всегда остается безсознательною и безличною. Какъ философія Фейербаха превратилась въ сенсуализмъ, такъ философія Гартмана въ безличный пантеизмъ. Конечно, мнѣ теперь вовсе нѣтъ надобности изслѣдовать философію Фейербаха и Гартмана въ ихъ собственной сферѣ: я говорю о нихъ только для доказательства того, что философія Гегеля вовсе не заключала въ своихъ основныхъ началахъ понятія о Богѣ Откровенія, ибо въ противномъ случаѣ невозможно было бы сейчасъ указанное преобразованіе. Если же философія Гегеля и берется познавать Бога, то, конечно, не подлинно *сущаго Бога*, составляющаго предметъ христіанскаго богословія, а измышленнаго самимъ Гегелемъ, который, какъ такой, и могъ быть устраненъ Фейербахомъ и Гартманомъ въ ихъ міросозерцаніяхъ, хотя оба они въ исходныхъ пунктахъ были солидарны съ Гегелемъ.

Теперь кстати разверстаемся съ идеею или абсолютнымъ Тренделенбурга. Его идея тоже сводится къ Богу. «Органическое міросозерцаніе (т. е. міросозерцаніе, которое смотритъ на міръ съ точки зрѣнія цѣли), говоритъ Тренделенбургъ, заканчиваясь идеей, понимаетъ ее только въ Богѣ (Логическія изслѣдованія, II стр. 497. Переводъ Корша).

Философія Тренделенбурга есть ничто иное, какъ подновленный и переложенный на современныя понятія аристотелизмъ. Пытаясь объяснить міръ изъ движенія, Тренделенбургъ находитъ, что этой категоріей нельзя объяснить всѣхъ явленій міра (напр. органическихъ) и беретъ въ помощь другую, категорію цѣли. Далѣе, для единства познанія и бытія у Тренделенбурга является неизбѣжнымъ постулятъ бытія абсолютнаго: этого требуетъ міръ, какъ

«художественное цѣлое», проникнутое выражающеюся въ цѣли мыслію. Абсолютное отождествляется Тренделенбургомъ съ Богомъ. Въ концѣ «Логическихъ изслѣдованій» (гл. XXII) онъ ставитъ вопросъ, можетъ ли быть постигнуто философіею безусловное и приходитъ къ тому, что не можетъ. Разбирая различныя философскія формулы, въ которыхъ предлагалось опредѣленіе абсолютнаго (Спинозы, Шеллинга, Шлейермархера), онъ не удовлетворяется этими формулами, указываетъ на христіанское откровеніе, какъ на высшее выраженіе органическаго міросозерцанія, и въ то же время говоритъ, что полнѣйшее и многостороннѣйшее изученіе міра бросаетъ нѣкій свѣтъ на абсолютное, ибо «идея Бога лежитъ въ основѣ мірозданія» (Лог. из. II, 499). При томъ надобно замѣтить, что все это высказано даже съ нѣкоторою нарочитою темнотой (кому угодно въ томъ убѣдиться, пусть обратится самъ къ «Логическимъ изслѣдованіямъ»), о причинахъ которой теперь распространяться не мѣсто. Ясно опять таки только одно что Богъ, по признанію Тренделенбурга, хотя ставится какъ постулятъ съ точки зрѣнія его философіи, но познанъ и понятъ ею быть не можетъ. Значитъ, и его философія должна ограничиться только познаніемъ о мірѣ. Это очевидно уже изъ исходнаго пункта философіи Тренделенбурга, который весьма основательно выходитъ къ постройкѣ понятія міра изъ факта существованія наукъ, т. е. изъ факта познаній, имѣющихъ свою достовѣрность въ нихъ самихъ (см. IV гл. Логическихъ изсл.).

Значитъ, настоящимъ предметомъ философіи оказывается міръ а Богъ составляетъ предметъ другой науки, именно Богословія; Этого вывода, впрочемъ, и нужно было ожидать, потому что Богъ. познаваемый Богословіемъ, никогда не можетъ стать въ какомъ бы то ни было отношеніи на ряду съ прочими вещами, слѣдовательно, не можетъ входить въ ихъ сумму, т. е. въ міръ; и познаніе его, зиждется на совершенно иныхъ основаніяхъ, чѣмъ познаніе всякаго другаго предмета. Разсматривая вещи въ ихъ взаимной связи,

пытаясь объяснить эту связь и выработать себѣ представленіе о вещахъ, какъ единомъ цѣломъ, философія всегда приходила къ различнымъ понятіямъ, въ которыхъ улетучивалось содержаніе конкретныхъ представленій; эти понятія были для нея въ сущности не болѣе какъ *пограничными знаками* (Grenzbegriffe), за которыми прекращалось всяческое дѣйствительное мышленіе. Эти понятія носили разныя имена, какъ напр., идея, нумены, вещи въ себѣ, абсолютное и т. п.

Имѣла ли она право на эти понятія, или нѣтъ, законны они или нѣтъ, это дѣло подлежитъ спеціальной критикѣ каждой философской системы подъ контролемъ логики. Но, очевидно, что философія не имѣетъ никакого права отождествлять эти понятія съ представленіемъ живаго Бога, извѣстнаго намъ путемъ не человѣческаго познанія вообще, а спеціальнымъ путемъ божественнаго откровенія, которое рѣшительно не должно и не можетъ быть измѣряемо законами человѣческой логики. Аристотелизмъ и другія философскія системы, допускающія цѣлесообразность въ природѣ, конечно, имѣютъ право приходить къ понятію ума, лежащаго въ основѣ міра. Но этотъ умъ, вошедшій въ философію еще съ Анаксагора, вовсе не есть то же, что Богъ христіанскаго вѣроученія. Этотъ умъ не только можетъ быть оспариваемъ и оспаривается другими системами, но не рѣдко даже принимаетъ такой видъ, что рѣшительно не имѣетъ ни единаго признака, по которому его прилично было бы и назвать умомъ. Таковъ, напр., ставящій природѣ цѣли умъ Гартмановской системы. *Умъ*, мыслящій неисчислимую цѣпь логически связанныхъ мыслей въ нуль времени, но при томъ умъ бездѣятельный, безсильный, идущій на буксирѣ безумія, безсознательный, безличный умъ. Но Гартманъ имѣлъ благоразуміе не отождествлять это понятіе ума съ христіанскимъ Богомъ, даже спеціально предостерегалъ отъ этого своихъ читателей *).

*) См. гл. VI, отдѣлъ С. Философіи Безсозн. нѣмецкаго подлинника

Недостаточность основныхъ формъ нашего мышленія и его логическихъ законовъ для образованія истиннаго понятія о Богѣ, получаемаго путемъ откровенія, по моему, и подтверждается именно тѣмъ, что всякія философскія попытки къ тому привѣдятъ или къ раціональному деизму или къ пантеизму. Но изъ нихъ первый на столько несостоятеленъ въ логическомъ отношеніи, что можетъ держаться, только благодаря непослѣдовательности въ мышленіи своихъ представителей, а потому всегда имѣетъ тенденцію перейти въ пантеизмъ. Что касается до послѣдняго, то въ немъ всегда понятіе Бога совпадаетъ съ понятіемъ міра, и, кромѣ того, онъ съ трудомъ можетъ удерживаться на почвѣ личнаго пантеизма и переходитъ въ безличный. Далѣе *философскому теизму* постоянно и неизбѣжно сопутствуетъ то неблагопріятное обстоятельство, что, претендуя на познаніе Бога въ актахъ Его мышленія или воли, философъ всегда сообщаетъ и тому, и другой не только антропоморфическій характеръ вообще, но даже характеръ своей собственной личности. Если же философъ старается избѣжать этого антропоморфизма, то достигаетъ этого не иначе какъ путемъ пустыхъ словъ, ничего не говорящихъ мысли. Такимъ образомъ, если, напр., у Шеллинга (въ первой системѣ) устранить притязанія на познаніе Бога, предметомъ философіи окажется міръ, представляемый въ поэтическомъ образѣ антропоморфизированнаго организма; у Гегеля тоже міръ, въ которомъ вещи суть ничто иное какъ логическія мысли неизвѣстнаго субъекта. При этомъ у Гегеля понятіе логическаго мышленія получаетъ смыслъ, несоотвѣтствующій обыкновенному эмпирическому логическому мышленію, а потому постоянно попирается логическій законъ противорѣчія. Что же касается до философскихъ (точнѣе теософскихъ) системъ, которыя для построенія своего Богосозерцанія пользуются

4-го и другихъ изданій. Въ моемъ переводѣ это мѣсто сильно сокращено.

и данными Откровенія, то существующіе образчики ихъ (у Шеллинга, Баадера и многихъ другихъ), указываютъ на явное насиліе, совершаемое, съ одной стороны, надъ законами логики, а съ другой, надъ данными Откровенія: при этомъ, конечно, ни логика, ни какое либо положительное ученіе христіанскихъ церквей не могутъ не вопіять о попраніи ихъ законныхъ правъ. И такъ, заключаю я, философія должна отказаться отъ притязанія свои идеи и постуляты отождествлять съ Богомъ Откровенія. Мнѣ кажется, что ни по своему методу, ни по руководящему ее критерію познанія, она не компетентна въ вопросахъ собственно теологическихъ. Далѣе, думается мнѣ, только сами богословы вполнѣ компетентны опредѣлить, какое изъ философскихъ понятій и въ какой системѣ совпадаетъ съ Богомъ богословія. Вообще отъ точнаго и строгаго раздѣленія предметовъ и областей наукъ онѣ могутъ только выиграть и ни въ какомъ случаѣ ничего не теряютъ. Выигрышъ, кажется, будетъ и для теологіи съ философіей, если онѣ строго отдѣлятъ свои предметы; покрайней мѣрѣ, для философіи это было бы весьма полезно, ибо устранило бы много недоразумѣній и споровъ, мѣшающихъ до сихъ поръ прочному установленію этой науки въ ряду другихъ наукъ. У философіи слишкомъ много еще и до сихъ поръ неразрѣшенныхъ трудностей въ своей собственной области, чтобы втираться въ теологію и брать на себя еще болѣе непосильное бремя.

Что касается до послѣдней системы Шеллинга (положительной философіи), то она представляетъ намъ замѣчательный примѣръ теософіи, которая можетъ оказаться въ строгомъ смыслѣ ученіемъ о мірѣ вмѣсто ученія о Богѣ, нисколько не измѣнившись въ своей сущности. Такое превращеніе Шеллинговой системы произведено было Гартманомъ. Я полагаю, что никто знакомый и съ тѣмъ, и съ другимъ мыслителемъ не будетъ спорить, что всѣ существенныя основанія философіи Шеллинга были вполнѣ приняты Гартманомъ въ его систему, а между тѣмъ получили такое развитіе,

что въ «философіи Безсознательнаго» порвана всякая связь съ теософіею «мифологіи и Откровенія». Предметъ философіи, по Гартману, ясно и не двусмысленно состоитъ въ объясненіи вещей, явленій въ ихъ взаимной связи и въ міровомъ процессѣ.

На опредѣленіи философіи, данномъ Гербартомъ мы остановимся весьма не много, ибо міръ, какъ предметъ философіи, указанъ у него ясно. Нѣкотораго объясненія требуетъ терминъ: «переработка».

Исходнымъ пунктомъ для философіи должны быть, по Гербарту, частныя опытныя науки и вырабатываемыя ими понятія. Эти понятія прежде всего должны быть уяснены, чѣмъ занимается *логика*, на которую Гербартъ смотритъ, какъ на часть философіи. Но нѣкоторыя понятія, относящіяся къ пониманію *міра и человѣка*, при самомъ тщательномъ уясненіи, остаются противорѣчивыми и вносятъ въ мышленіе раздвоеніе. Таковы, напр. по Гербарту, понятіе *одной вещи* со *многими* качествами, понятіе *перемѣны*, въ которомъ мыслится нѣчто, что *есть* и въ то же время *не есть*, и пр. Всѣ эти противорѣчивыя понятія, по Гербарту, заключаютъ въ себѣ бытіе и не бытіе, единое и многое, утвержденіе и отрицаніе. *Метафизика*, главнѣйшая составная часть философіи, имѣетъ своею задачею «переработать» или преобразовать эти понятія и исключить изъ нихъ противорѣчія приложеніемъ особаго метода. Достигнулъ ли Гербартъ своей цѣли или нѣтъ, намъ теперь это все равно; важно для насъ то, что задача философіи есть постройка изъ данныхъ наукъ единаго міросозерцанія. Въ подтвержденіе сказаннаго приведу нѣсколько собственныхъ словъ самого Гербарта. «На философію должно смотрѣть, говоритъ онъ, какъ на центръ, въ которомъ, такъ сказать, встрѣчаются всѣ остальныя науки *для своей взаимной связи*. Въ ней нужно искать связи основныхъ понятій, изъ которыхъ къ каждому примыкаетъ цѣлая масса знаній. Каждая наука въ какомъ либо отношеніи недостаточна, если она не ведетъ къ философіи, съ другой стороны еще бо-

лѣе недостаточна философія, если она не благопріятствуетъ изученію другихъ наукъ» (Werke, I, 59).

На опредѣленіяхъ философіи Шопенгауера и Дюринга я не считаю нужнымъ останавливаться, потому что міръ, какъ предметъ ея, указанъ ими ясно, не подавая повода ни къ какимъ недоразумѣніямъ.

Приступая къ анализу опредѣленія философіи Контомъ, я считаю необходимымъ, хотя вкратцѣ, объяснить возможность самыхъ противоположныхъ воззрѣній на этого мыслителя. Мѣсто, занимаемое имъ въ ряду философовъ, чрезвычайно шатко. Для однихъ онъ не болѣе какъ простолюдинъ, случайно втершійся въ среду фешенебельнаго философскаго общества, для другихъ онъ только и есть настоящій представитель философіи. Я могъ бы привести нѣсколько именъ не только философовъ нѣмцевъ, но и французовъ, которые вовсе не считаютъ Конта философомъ; и нельзя не сознаться, что они, съ своей точки зрѣнія, до извѣстной степени правы, хотя есть немало и такихъ порицателей Конта, которые или вовсе не знакомы съ его произведеніями, или только весьма поверхностно. Но есть лица въ иностранной литературѣ, не только во всѣхъ отношеніяхъ компетентныя для оцѣнки Конта, но даже сочувственно относящіяся къ нему, какъ къ мыслителю вообще; а между тѣмъ и эти лица выражаются какъ то неопредѣленно и шатко относительно его значенія, какъ философа въ тѣсномъ смыслѣ. При этомъ я имѣю въ виду, напр., Дюринга и его оцѣнку Конта въ разныхъ мѣстахъ его сочиненій, а особенно главу о Контѣ въ концѣ его Krit. Gesch. der Philosophie 2 Aufl. Я, съ своей стороны, изъ числа извѣстныхъ мнѣ въ нѣмецкой литературѣ считаю эту оцѣнку Конта Дюрингомъ наиболѣе основательною, хотя и не могу вполнѣ согласиться съ нею. Далѣе, въ самой школѣ, основанной Контомъ, въ средѣ жаркихъ его приверженцевъ существуетъ странное раздвоеніе въ воззрѣніяхъ на него. Только не многіе изъ его приверженцевъ, мало выступаю-

щихъ на свѣтъ Божій и таящихся въ какихъ то закоулкахъ, принимаютъ Конта вполнѣ. Большинство, наиболѣе извѣстное и дѣятельное, такъ сказать, корифеи контизма отказываютъ въ своей солидарности съ цѣлою половиной его умственной дѣятельности (Литтре и дѣятели Revue Positive во Франціи, Льюисъ и особенно Милль въ Англіи). По своему личному убѣжденію, я считаю такое отношеніе корифеевъ не основательнымъ и имѣю, на случай надобности, такъ сказать, цѣлый арсеналъ доказательствъ, что связь между первою и второю частью дѣятельности Конта всюду несомнѣнна, что онъ въ обѣихъ одинъ и тотъ же со всѣми его хорошими и слабыми сторонами и что наконецъ «Система положительной Политики» есть логическое послѣдствіе «Курса положительной философіи.» Но этого мало! По существу дѣла, «Курсъ» есть только обширныя prolegomena, пріуготовительная работа къ «Системѣ». Въ этой послѣдней заключается выраженіе Контовскаго идеала общественныхъ отношеній на основаніи «позитивной религіи.» Чтобы эта религія могла объединить всѣ направленія индивидуальной и общественной жизни, подъ нее, по мнѣнію Конта, требовался фундаментъ изъ системы «положительнаго знанія», связаннаго единствомъ метода въ его пріобрѣтеніи. Такой фундаментъ, по Конту, представляетъ система наукъ, предложенная въ «Курсѣ», слѣдовательно, этотъ послѣдній относится къ «Системѣ», только какъ средство къ цѣли.

Вотъ причина, почему для полной и точной оцѣнки дѣятельности Конта я считаю не основательнымъ принимать въ соображеніе только первый и отбрасывать вторую. Имѣя въ виду обѣ части дѣятельности Конта, я теперь укажу на основанія, говорящія pro и contra въ вопросѣ о томъ, можетъ ли быть отнесенъ Контъ къ философамъ или нѣтъ.

Противъ Конта говорятъ слѣдующія соображенія. Онъ не только не пытался обнять весь познаваемый міръ въ единствѣ общаго закона, къ чему подавалъ поводъ его методъ, но считалъ это не-

возможнымъ и безполезнымъ. «По моему глубокому убѣжденію, говоритъ онъ, я считаю совершенною химерою попытки общаго объясненія всѣхъ явленій однимъ закономъ, хотя бы онѣ исходили отъ людей самыхъ компетентныхъ. Я думаю, что средства человѣческаго разума очень слабы и что вселенная очень сложна, чтобы такое научное совершенство было когда либо для насъ доступно, да и кромѣ того считаю весьма преувеличенною выгоду, какая отъ этого совершенства могла бы быть въ случаѣ его возможности» (Cours I, 44). Стремленіе ученыхъ искать «при помощи пустыхъ гипотезъ, химерическое единство есть, по его мнѣнію, не только нелѣпая утопія по отношенію ко всѣмъ различнымъ нашимъ реальнымъ познаніямъ, но на всегда останется невыполнимымъ относительно каждой отдѣльной, основной науки». (Cours, VI 601). Это стремленіе, по Конту, идетъ отчасти изъ привычки ставить за типъ познанія математическія науки, удовлетворяющія ему въ силу простоты своего предмета, отчасти въ слѣдствіе отголосковъ теолого-метафизическаго метода. По моему мнѣнію, такое утвержденіе Конта и ограниченіе силъ человѣческаго ума совершенно произвольно и нигдѣ обстоятельно не доказано, хотя высказывалось много разъ въ разной формѣ и въ разныхъ мѣстахъ его сочиненій. Доказательству этихъ положеній Контъ долженъ бы былъ предпослать анализъ человѣческихъ способностей, нѣчто въ родѣ философской теоріи познанія, какую мы встрѣчаемъ, напр., у Канта, или у другихъ философовъ. Но не только у Конта нѣтъ никакихъ слѣдовъ такой теоріи, но ему не было и повода заниматься ею. Имѣя надобность въ научной системѣ только ради практическихъ цѣлей, т. е., какъ въ фундаментѣ для идеала общественныхъ отношеній, онъ всячески старался положить предѣлъ очень широкимъ чисто научнымъ стремленіямъ и низвести ихъ «къ скромнымъ аллюрамъ обиходной мудрости». Достаточно того, чтобы ученые могли сдѣлать всѣ тѣ «предвидѣнія», которыя необходимы для прогресивнаго развитія человѣчества на землѣ:

всякая же иллюзорная тенденція обнять всю вселенную и раскрыть непроницаемыя тайны ея бытія вели, по Конту, только къ вредному въ общественномъ отношеніи, «гордому уединенію мыслящаго класса отъ дѣятельной толпы (Cours VI 602 и слѣд).» Отсюда всевозможныя урѣзыванія, которыя Контъ дѣлаетъ въ методѣ научнаго познанія, отсюда крайнее ограниченіе гипотезъ, аналогій, отсюда его неосновательное отношеніе къ логикѣ, психологіи, отсюда отрицаніе внутренняго опыта. Здѣсь также лежитъ причина слабой и недостаточной оцѣнки, которую мы встрѣчаемъ у него древнѣйшимъ и новѣйшимъ философамъ, изъ которыхъ онъ подробнѣе говоритъ только объ занимавшихся кромѣ философіи физико-математическими науками, напр., Декартѣ, Лейбницѣ. Кантъ и нѣмецкіе философы для него почти не существуютъ вовсе: по свидѣтельству Литтре, онъ былъ знакомъ съ Кантомъ по одной краткой статьѣ послѣдняго. Но если на это можно справедливо замѣтить, что Контъ всѣхъ философовъ и психологовъ отвергъ подъ общимъ именемъ метафизиковъ, то я нахожу самое это отверженіе метафизики у Конта произвольнымъ и слабо обоснованнымъ. Мнѣ думается, напр., что онъ никогда не задавался серьезно такимъ вопросомъ: какое значеніе получаютъ всѣ наши объективныя научныя познанія при томъ соображеніи, что всѣ они суть только *бытіе вещей въ насъ*. Вдумайся онъ въ этотъ вопросъ; и я полагаю, что, при его необыкновенныхъ умственныхъ силахъ и при его высоко-нравственныхъ побужденіяхъ, онъ бы иначе отнесся къ предмету логики, психологіи и вообще всему тому, что онъ свалилъ въ одну кучу и окрестилъ общимъ именемъ метафизики. Тогда онъ увидалъ бы, что вещи и явленія (тѣла небесныя и земныя, камни, животныя, люди, самый мозгъ съ его нервами и пр. и пр.) суть не только вещи и явленія, но первѣе и главнѣе всего *состоянія чего-то*, что мы называемъ своимъ я, что, слѣдовательно, система познанія, претендующая на имя философіи, должна обнять ихъ заразъ и съ той, и съ этой точки зрѣнія. Онъ увидалъ бы, что космоло-

гической, геологической, біологической, исторической, соціологической и органической основѣ познаній человѣческаго индивидуума предшествуютъ психологическая и логическая основы, при которыхъ только и можетъ состояться какое-либо знаніе, а также и знаніе тѣхъ основъ, и что, слѣдовательно, эти первыя основы не могутъ быть, безъ дальнихъ околичностей, объясняемы тѣми вторыми, какъ это всегда дѣлается наивнымъ одностороннимъ реализмомъ, на точкѣ зрѣнія котораго стоялъ и Контъ. Если бы Контъ вдумался во все это, то, можетъ быть, иначе отнесся бы къ логикѣ и психологіи и самой метафизикѣ и, можетъ быть, тогда въ его «Курсѣ» мы имѣли бы настоящую философскую систему, между тѣмъ какъ теперь онъ представляетъ скорѣе простую энциклопедію наукъ, связанныхъ единствомъ метода, ибо пресловутый законъ трехъ ступеней развитія человѣческаго познанія едва-ли выдержитъ строгую и обстоятельную критику, которой будетъ свое мѣсто.

Съ другой стороны за Конта говоритъ его въ высшей степени философская, склонная къ синтезу натура, иногда безсознательно силившаяся порвать тѣсный кругъ очерченнаго имъ метода.

Эти синтетическія стремленія сказались болѣе въ «Системѣ», чѣмъ въ «Курсѣ» и, именно, во всесторонней постройкѣ общественныхъ отношеній, проникнутыхъ единствомъ цѣли, которая заключалась въ дружномъ достиженіи прогрессивнаго развитія цѣлымъ человѣчествомъ. Вообще говоря «Система» Конта не достаточно оцѣнена: если отбросить многія, находящіяся въ ней, второстепенныя нелѣпости, то нельзя не быть пораженнымъ нѣкоторыми по истинѣ геніальными концепціями, легшими въ основаніе контовскаго идеала общественныхъ отношеній. Самая идея универсальной положительной религіи имѣетъ въ основѣ своей зерно истины. Едва ли кто столь же вѣрно, какъ Контъ, видѣлъ живой источникъ религіозной жизни въ аффективной сторонѣ природы человѣческой, хотя теоритическаго фундамента для религіи Контъ ошибочно искалъ въ наукахъ, обра-

ботанныхъ его положительнымъ методомъ. Далѣе едва ли кто яснѣе Конта понялъ, что единственнымъ средствомъ для противодѣйствія той нравственной и интеллектуальной анархіи, которая раздираетъ современное общество, было бы единство философскаго міросозерцанія и что только этимъ единствомъ можетъ быть гарантировано правильное развитіе общественной жизни. Далѣе Контъ оказалъ несомнѣнную услугу философіи, указавъ на возможность новой систематической науки, соціологіи, и на приложимость къ ней объективнаго метода: одна эта заслуга, даетъ ему право на почетное мѣсто въ ряду европейскихъ мыслителей. Имъ также сдѣлана попытка естественной классификаціи наукъ и указанъ характеристическій признакъ, отличающій научную систему отъ простаго аггрегата знаній. Кромѣ того весьма основательно указаны имъ границы отдѣльныхъ наукъ и ихъ точки соприкосновенія, а также и тѣ пункты, гдѣ частная наука можетъ выйти въ метафизику, хотя при этомъ понятіе метафизики у него нерѣдко смѣшивается съ философіею. Наконецъ Контъ не малую услугу оказалъ философіи своей энергичной борьбой съ ложной метафизикой, хотя въ силу смѣшенія понятій метафизики и философіи въ этой борьбѣ становился иногда враждебно и къ самой философіи и къ малой долѣ той неизбѣжной и законной метафизики, безъ которой не мыслима и сама философія.

Всѣ указанныя достоинства философской дѣятельности Конта а также прошедшее черезъ всю его умственную жизнь высокое нравственное настроеніе, составляющее первое условіе для философа, даютъ, по моему мнѣнію, Конту право на законное мѣсто въ средѣ тѣхъ мыслителей, которые признаны общимъ сознаніемъ за дѣятелей въ философскомъ познаніи.

Ограничиваясь этою бѣглою характеристикою моего взгляда на философскую дѣятельность Конта, я отлагаю болѣе подробный разборъ ея до надлежащаго на то мѣста и обращаюсь къ анализу, его опредѣленія философіи.

Что касается до понятія *міра*, какъ предмета философіи, то мы встрѣчаемъ его и у Конта, хотя, въ силу стѣснительности «положительнаго метода», это понятіе является у него въ весьма узкихъ предѣлахъ. Анализируя понятія *вселенной* и *міра*, онъ говоритъ, что съ успѣхами положительной философіи эти понятія, «прежде постоянно употреблявшіяся одно вмѣсто другаго, строго раздѣлены: понятіе вселенной по шаткости и неясности его должно быть исключено изъ положительной философіи, а понятіе міра, по ясности его, становится самымъ обширнымъ, которое мы можемъ позволить себѣ разработывать съ успѣхомъ». При этомъ онъ разумѣетъ подъ міромъ только солнечную систему и явленія, на ней происходящія. Почему же такъ? «Потому, отвѣчаетъ Контъ, что мы совершенно не знаемъ теперь и, вѣроятно, никогда не будемъ достовѣрно знать, образуютъ ли видимыя нами неисчислимыя солнца въ концѣ концовъ единую и всеобщую систему или напротивъ составляютъ, можетъ быть, и большое число отдѣльныхъ системъ, другъ отъ друга независимыхъ. Мы не можемъ найти средство изучить ихъ химическій составъ, или минералогическое строеніе, а тѣмъ болѣе природу организованныхъ тѣлъ, живущихъ на ихъ поверхности и пр.» (Cours II, 6, 120, 175).

Не входя теперь въ критику этихъ положеній, мы только замѣтимъ, что съ точки зрѣнія вообще возможныхъ человѣку соображеній эти утвержденія Конта, даже принимая въ разсчетъ его время, были черезъ чуръ робки, а съ точки зрѣнія его метода, урѣзывавшаго критерій познанія до послѣдней крайности, пожалуй, смѣлы, ибо химическій составъ и минералогическое строеніе тѣлъ въ центрѣ земнаго шара онъ *положительно* знать могъ не болѣе, какъ и на Сиріусѣ; точно также и природа организованныхъ тѣлъ на Марсѣ или Юпитерѣ ему *достовѣрно* извѣстна была столь-же мало, какъ и на какомъ либо отдаленномъ отъ насъ на десятки тысячъ солнечныхъ разстояній небесномъ тѣлѣ. Но какъ бы то ни было, для насъ важно то, что предметомъ филосо-

фіи и для Конта былъ тоже *міръ*, какъ сумма вещей и явленій, *составляющихъ одно систематическое цѣлое*. Для насъ теперь совершенно все равно, на сколько широко или узко содержаніе понятія міра у того или другаго философа. Это уже составляетъ индивидуальное, временное и мѣстное отличіе той или другой философской системы, отличіе, въ высокой степени обусловливаемое теорей познанія и методомъ, которыми руководится философъ. Важно то, что *понятіе міра* сознательно или безсознательно для философа составляетъ цѣль его синтетизирующаго мышленія.

Философія Спенсера далеко выходитъ за кругъ, очерченный Контомъ, хотя по методу они весьма близко стоятъ другъ къ другу. Въ «Основныхъ началахъ» Спенсеръ подѣлилъ все существующее на два отдѣла: «Непознаваемое и Познаваемое.» Хотя, замѣтимъ мимоходомъ, «Непознаваемое» оказывается какъ бы извѣстнымъ Спенсеру, ибо онъ часто увѣряетъ, что оно дѣйствуетъ и что его дѣйствія и суть именно «Познаваемое» (См. Осн. Нач.); но мы примемъ на слово его же увѣреніе, что оно «составляетъ непроницаемую тайну для разума человѣческаго», который компетентенъ только относительно «Познаваемаго». Для насъ опять таки важенъ вопросъ, совпадаетъ ли «Познаваемое» Спенсера съ тѣмъ, что другіе философы разумѣютъ подъ міромъ. Спенсеръ, подобно Конту, видитъ задачу всяческаго познанія въ изслѣдованіи «законовъ или единообразій отношеній между явленіями». Каждая наука объединяетъ большую или меньшую группу явленій именно тѣмъ, что находитъ общіе законы для этой группы. Философія же объединяетъ всѣ науки тѣмъ, что находитъ общій законъ «для всѣхъ группъ вещей или явленій.» Такой законъ, по ученію Спенсера, есть «законъ развитія или эволюціи», который и формулируется Спенсеромъ въ философской части его сочиненій, именно въ «Основныхъ Началахъ.» Изъ этого очевидно, что предметъ философіи и по Спенсеру есть міръ, «какъ всѣ вещи и явленія, объединенныя всеобщимъ закономъ.»

*

И такъ, къ чему же насъ привелъ анализъ опредѣленій, данныхъ философіи новѣйшими представителями этой науки?

Къ тому, что предметъ ея былъ *міръ*, какъ цѣлое изъ всѣхъ извѣстныхъ вещей, явленій, событій, что, слѣдовательно, въ ней мы должны искать положеній или сужденій, которыя бы имѣли въ виду все, что входитъ въ человѣческое сознаніе, какъ сущее какимъ либо опредѣленнымъ образомъ. Этотъ результатъ, кромѣ частныхъ аргументовъ, которые мы предложили при анализѣ положеній древней философіи и опредѣленій ея въ новое время, подтверждается еще однимъ общимъ аргументомъ.

Только принявъ *міръ*, въ смыслѣ *системы вещей*, мы можемъ совмѣстить въ понятіи *философа* мыслителей самыхъ разныхъ, нерѣдко прямо противоположныхъ направленій. Такъ, напр., если бы мы приняли, что предметъ философіи есть *бытіе*, то должны были бы признавать философами только тѣхъ, которые думаютъ, что все существующее есть eoipso и познаваемое, что нѣтъ ничего хотя и возможнаго, но непознаваемаго. Вмѣстѣ съ этими мыслителями мы должны бы принимать, что мышленіемъ вполнѣ исчерпывается бытіе и что можно мыслію поставить *абсолютно-необходимый родъ и способъ бытія*. Тогда мы, напр., съ Гегелемъ и Шеллингомъ должны были бы вычеркнуть изъ списка философовъ не только какихъ нибудь Контовъ и Спенсеровъ, но Шопенгауера, Гербарта и даже самаго Канта. Далѣе еслибы мы приняли съ нѣкоторыми мыслителями, что предметъ философіи есть *наукословіе*, то должны были бы исключить изъ числа философовъ многихъ древнихъ, у которыхъ не было и тѣни того понятія, которое соотвѣтствуетъ наукословію. Но этого мало: мы при этомъ могли бы рисковать и совсѣмъ потерять философію, ибо весьма возможно распредѣлить тѣ ея стороны, въ которыхъ она является, какъ наукословіе, по разнымъ частнымъ наукамъ: психологіи, логикѣ, антропологіи и т. д. Наконецъ, если бы мы допустили, что философія есть наука о Богѣ, то или должны были бы счесть ее совсѣмъ

не нужною въ виду существованія богословія, имѣющаго своимъ предметомъ истиннаго Бога на основаніи Откровенія, или же допустить, чтобы каждый человѣкъ имѣлъ полное право *мудрить о Богѣ* на основаніи разныхъ частныхъ созерцаній, интеллектуальныхъ и не интеллектуальныхъ. Если Богъ есть предметъ философіи, то имени философа долженъ быть лишенъ всякій, въ систему котораго Онъ не входитъ и который отказывается предложить о немъ какое либо ученіе. И такъ, заключаю я, только въ такомъ случаѣ можно примирить всѣ философскія системы и направленія въ понятіи философіи, когда мы примемъ за ея предметъ *міръ*; только тогда эти направленія образуютъ виды по отношенію къ общему родовому понятію: міросозерцаніе. Я предлагаю, кому угодно, попытаться подвести подъ одно понятіе философа: Гегеля и Дюринга, Шеллинга и Конта, Фихте и Спенсера, Тренделенбурга и Фейербаха при томъ условіи, что предметъ философіи есть не міръ, а что либо другое: я съ своей стороны считаю это невозможнымъ.

ГЛАВА III.

Нѣкоторыя замѣчанія о предметѣ философіи.

Въ существѣ дѣла я кончилъ изслѣдованіе о предметѣ философіи; теперь считаю нужнымъ только отвѣтить на нѣкоторые вопросы, естественно возникающіе изъ всего предъидущаго. Ближайшій можетъ быть приблизительно формулированъ такимъ образомъ. Если міръ не есть готовый объектъ самъ по себѣ и если понятіе міра, какъ цѣлаго, строится по мѣрѣ нашего научнаго проникновенія въ предѣлы вещей и явленій и изслѣдованія ихъ связи, то въ разныя эпохи неизбѣжно должны были явиться и являлись различныя міросозерцанія; а отсюда возникаетъ вопросъ, всѣ ли эти міросозерцанія заслуживаютъ названіе философіи? Точно тотъ же вопросъ относится и къ одновременнымъ различнымъ міросозерцаніямъ.

Я думаю, что всякое ученіе, какъ скоро предметъ его есть міръ, въ смыслѣ синтеза вещей, какъ единаго цѣлаго, имѣетъ право на названіе философскаго ученія. Конечно, между ранними міросозерцаніями и стройными системами новѣйшаго времени существуетъ огромная разница, зависящая какъ отъ матеріаловъ, изъ которыхъ строится понятіе міра, такъ и отъ формы, въ которую оно облекается (т. е. отъ полноты научныхъ данныхъ и логической ихъ

обработки): но все-таки въ силу того существеннаго признака, что всѣ эти древнѣйшія попытки и новѣйшія системы имѣютъ одну и ту же задачу, онѣ должны быть причислены къ одному роду познанія, именно, философіи. Оспаривать это могутъ только тѣ, которые считаютъ себя обладателями какихъ-то абсолютныхъ наукъ, отъ вѣчности гдѣ-то начертанныхъ и неисповѣдимыми путями попавшихъ въ головы этихъ обладателей. Конечно, всякій съ точки зрѣнія своего міросозерцанія имѣетъ право, при предположеніи достаточныхъ основаній, отвергнуть и предшествовавшія, и современныя ему міросозерцанія, какъ ошибочныя, неполныя, фантастическія и т. п., но все таки онъ долженъ ихъ назвать тѣмъ, что они суть на самомъ дѣлѣ, т. е., міросозерцаніями, или представленіями о мірѣ, и ученіе объ этихъ отвергнутыхъ міросозерцаніяхъ назвать, какъ подобаетъ, философіею. Неужели современный зоологъ имѣетъ право ученіе о животномъ, существовавшее, положимъ, въ 16-мъ вѣкѣ, уже не считать зоологіей, потому что современное понятіе о животномъ значительно развилось съ того времени? Если наука развивается, то самые ранніе зачатки какой либо науки, напр., физики, механики, зоологіи имѣютъ такое же право называться физикой, механикой, зоологіей, какъ и современная наиболѣе развитая ступень; точно также, какъ и современной человѣкъ, Геккель напр., долженъ назваться человѣкомъ наравнѣ съ предполагаемой этимъ ученымъ ступенью въ генеалогическомъ древѣ человѣка—homo alalus.

Но какъ же тогда отнестись къ такимъ философіямъ, которыя, очевидно, наполнены фантазіями? Я думаю, что слѣдуетъ относиться также, какъ и вообще къ тѣмъ человѣческимъ познаніямъ о вещахъ, гдѣ вмѣстѣ съ данными, которыя мы признаемъ объективными, переплетены субъективные вымыслы. По этому я допускаю существованіе философскаго миѳа. Какъ скоро миѳъ касается цѣлаго міра или процессовъ, охватывающихъ всю природу, то онъ имѣетъ полное право на названіе философскаго миѳа. Миѳъ и научное

познаніе суть различія совершенно условныя: по существу своему они тождественны и истекаютъ изъ одного источника, именно, потребности знанія и дѣятельности человѣческаго духа, удовлетворяющей этой потребности. Продукты этой потребности и дѣятельности условно различаются нами, съ точки зрѣнія *сознанныхъ нами теперь требованій отъ научнаго метода*, на миѳы (т. е. вымыслы фантазіи) и собственно научныя познанія. По этому мы различаемъ астрономическіе, біологическіе и т. п. миѳы и астрономическія, біологическія истины. Почему же бы не различать точно также философскія истины и философскіе миѳы?

Тейлоръ, извѣстный историкъ первобытной культуры, допускаетъ это выраженіе, и совершенно справедливо, по моему, хотя названіе философскихъ миѳовъ приличествуетъ болѣе тѣмъ миѳамъ, которые онъ называетъ *природными*. Примѣры философскихъ миѳовъ можно найти въ обиліи въ древневосточныхъ религіозныхъ созерцаніяхъ культурныхъ народовъ преимущественно арійскаго и семитическаго происхожденія. Философія и до сихъ поръ представляетъ обширное поприще для вторженія миѳа, который только носитъ иное названіе, а именно, метафизическаго вымысла; вспомнимъ напр., о міровой душѣ Шеллинга въ системѣ «транцендентальнаго идеализма.» Философія будетъ, по моему, одною изъ послѣднихъ наукъ, которыя освободятся отъ этихъ незаконныхъ продуктовъ фантазіи. Въ этюдѣ о методѣ философіи мнѣ придется подробнѣе говорить о значеніи фантазіи какъ въ философіи, такъ и въ другихъ наукахъ, а потому здѣсь сказаннаго пока достаточно для отвѣта на поставленный вопросъ.

Но если различныя философскія ученія въ прошедшемъ и современныя суть все-таки философіи, то какая же изъ нихъ настоящая, *истинная* философія? Этотъ вопросъ рѣшается на основаніи опредѣленія критерія философской истины и будетъ обстоятельно разсмотрѣнъ въ изслѣдованіи содержанія различныхъ на-

правленій философіи. На этотъ вопросъ я отвѣчу читателю послѣ всего по самой сущности дѣла.

Наконецъ остается устранить еще два возможныя недоразумѣнія. Мы вовсе не касались многихъ мыслителей, за которыми общимъ сознаніемъ признано имя философовъ, напр., Декарта, Спинозы, Лейбница, Беркли, Локка и т. д. Это сдѣлано только ради краткости; относительно всѣхъ ихъ я поддерживаю тоже, т. е., что сознательно или безсознательно для нихъ предметомъ изслѣдованія былъ тоже *міръ*, какъ синтезъ всѣхъ познаваемыхъ вещей, явленій. При этомъ нужно еще замѣтить, что не всякій философъ могъ предлагать и дѣйствительно предлагалъ цѣльное, законченное міросозерцаніе: нѣкоторые посвящали свои силы изслѣдованію одного какого-либо философскаго вопроса или какого-либо отдѣла философіи. Такъ, напр., Юмъ изслѣдовалъ главнымъ образомъ только вопросъ о причинности, но такъ какъ это изслѣдованіе имѣло философское значеніе, то Юмъ есть дѣятель философіи, а не другой какой-либо науки. Это совершенно подобно тому, какъ иной физикъ или химикъ изслѣдуетъ, напр., какую-либо частную сторону или одинъ вопросъ изъ физики или химіи, а все таки онъ дѣятель физики или химіи вообще.

Второе недоразумѣніе можетъ возникнуть по поводу того, что въ разныхъ философскихъ сочиненіяхъ и у разныхъ писателей читатель можетъ встрѣтить опредѣленія философіи, не подвергавшіяся здѣсь анализу. Напр., можно встрѣтить, что философія имѣетъ своимъ предметомъ истину, что предметъ философіи есть ученіе о сознаніи, что она есть наука о принципахъ или началахъ и т. д.

Всѣ таковыя опредѣленія я не считалъ нужнымъ разбирать, потому что при этомъ они сведутся или къ разобраннымъ нами опредѣленіямъ или же должны быть отвергнуты, какъ несостоятельныя. Такъ, напр., истину вообще имѣетъ своею цѣлью всякая наука; ученіе о сознаніи составляетъ въ сущности психологію, Ученіе о «принципахъ» или «началахъ» можетъ быть сведено къ

нѣсколькимъ другимъ понятіямъ, смотря по тому, въ какомъ смыслѣ употребляется многосмысленное слово: принципъ или начало.

Читатель, конечно, замѣтилъ, что рѣшеніе многихъ, затронутыхъ здѣсь вопросовъ, отложено до слѣдующихъ работъ. Это сдѣлано на томъ законномъ основаніи, что для всѣхъ вопросовъ, исчерпывающихъ познаніе о какомъ либо предметѣ, есть свое наиболѣе надлежащее мѣсто въ системѣ этого познанія, хотя возникать они могутъ не въ систематическомъ порядкѣ. И такъ, если читатель будетъ имѣть терпѣніе и не броситъ этихъ этюдовъ на первомъ шагу, то на своемъ мѣстѣ встрѣтитъ отвѣтъ на каждый изъ вопросовъ, рѣшеніе которыхъ теперь отложено. Будетъ ли онъ этими отвѣтами удовлетворенъ или нѣтъ, я, конечно, не могу предсказывать: моя обязанность исчерпывается приложеніемъ къ дѣлу всѣхъ своихъ наличныхъ силъ.

ЭТЮДЪ ВТОРОЙ

МЕТОДЪ ФИЛОСОФІИ

И

РАЗЛИЧНЫЯ ЕЯ НАПРАВЛЕНІЯ.

Jedes angebliche voraussetzungslose Verfahren in der Philosophie ist Windbeutelei, denn immer muss man irgend etwas als gegeben ansehen, um davon auszugehen. Ein solcher Ausgangspunkt des Philosophirens, ein solches einstweilen als gegeben Genommenes muss aber nachmals wieder compensirt und gerechtfertigt werden. Dasselbe wird nämlich entweder ein Subjectives sein also etwa das Selbstbewusstsein, die Vorstellung; oder aber ein Objectives, etwa die reale Welt, die Natur, die Materie u. s. w. Um nun also die hierin begangene Willkurlichkeit wieder auszugleichen und die Voraussetzung zur rectificiren, muss man nachher den Standpunkt wechseln und auf den entgegengesetzten treten, von welchem aus man nun das Anfangs als gegeben Genommene in einem ergänzenden Philosophem wieder ableitet.

Dass alle Systeme wahr seien und nur besondere Gesichtspunkte der Wahrheit, kann nur unter starken Einschränkungen gelten, weil sonst in der Philosophie gar kein totales Irren möglich

wäre. Sodann aber, wenn wir auch zugeben, dass sehr verschiedene Systeme, ja entgegengesetzte, zugleich wahr sind, ipdem sie verschiedene Gesichtspunkte des Wesens der Welt sind; so sind diese Gesichtspunkte doch einander untergeordpet und ubergeordnet; der höhere Gesichtspunkt hebt die Wahrheit des niedrigern auf, die also nur relativ war, und ein Gesichtspunkt, von dem aus man die relative Wahrheit aller andern erkennt und sie alle übersieht, muss der hochste sein; er ist das wahre System.

Schopenhauer. (Parerga 11, 35; Nachlass 318:)

Методъ философіи, якобы *не опирающійся ни на какія предположенія*, есть ничто иное, какъ пустозвонство: ибо всегда должно исходить отъ чего либо такого, что разсматривается какъ данное. Но такой исходный пунктъ для философствованія, на время принятый за данное, долженъ быть потомъ провѣренъ и оправданъ. Этою исходною точкою можетъ служить или *субъективная сфера*, т. е. напр., самосознаніе, представленіе, или же *объективная*, напр., реальный міръ, природа, матерія и т. д. Но чтобы изгладить допущенный такимъ образомъ произволъ и чтобы оправдать предположеніе, нужно потомъ перемѣнить *точку зрѣнія* и стать на противоположную, и уже, исходя отъ нея вывести въ дополнительной философемѣ то, что сначала было принято за данное.

Положеніе, что *всѣ системы истинны* и выражаютъ истину только съ различныхъ точекъ зрѣнія, можетъ быть принято не иначе, какъ въ весьма тѣсныхъ предѣлахъ, ибо въ противномъ случаѣ въ философіи невозможно было бы полное заблужденіе. Но если даже мы и допустили бы, что различныя и даже противуположныя системы, выражая сущность міра съ разныхъ точекъ зрѣнія, истинны въ одно и тоже время, то въ такомъ случаѣ эти различныя точки зрѣнія стояли бы другъ къ другу въ отношені-

яхъ подчиненія. Тогда высшая точка зрѣнія упраздняетъ истину низшей, истину, которая, значитъ, была только относительною; при этомъ та точка зрѣнія, съ которой можно обозрѣть всѣ другія и признать ихъ относительную истину, должна быть высшею точкою, а потому она-то именно и даетъ истинную систему.

Шопенгауеръ.

ГЛАВА I.

Методъ философіи у древнихъ въ первомъ періодѣ до софистовъ.

Слово *методъ* вообще означаетъ путь къ чему либо; въ тѣсномъ смыслѣ методъ есть путь, проходимый человѣкомъ для достиженія познаній. Значитъ, вопросъ о методѣ философіи есть вопросъ о пути, средствахъ, которыми добывается, строится *понятіе о мірѣ*, или иначе осуществляется то состояніе человѣческаго сознанія, которое называется *міросозерцаніемъ*. Для разрѣшенія этого вопроса намъ представляется прежде всего два пути: à priori'ный и à posteriori'ный. Первый весьма соблазнительный и сравнительно легчайшій состоялъ бы въ томъ, что мы изъ самаго понятія міра попытались бы вывести и путь необходимый для его пріобрѣтенія. Но, по ненадежности его, мы отъ него отказываемся и вступимъ на скромную и далеко не торную дорогу á posteriori т. е., опять обратимся къ исторіи и посмотримъ, какіе *пріемы* у потреблялись философами при постройкѣ ими понятія о мірѣ. Однако при этомъ мы не упустимъ совсѣмъ изъ виду и самого понятія міра: оно поможетъ намъ ориентироваться въ необозримораспростирающемся полѣ исторіи.

Обращаясь къ исторіи, мы опять должны будемъ прибѣгнуть

къ тому же пріему, который былъ употребленъ нами въ вопросѣ о предметѣ философіи. Какъ древніе греческіе философы не отдавали себѣ отчета о предметѣ философіи, точно также не находимъ мы у нихъ отчета и въ пути, какимъ они приходили къ философскому познанію. Это есть результатъ психологическаго закона, по которому человѣкъ сперва развиваетъ ту или другую дѣятельность, вызываемую потребностями его природы, а потомъ уже даетъ себѣ отчетъ въ ней. Только тогда, когда Эллины потерпѣли неудачи въ своей философской дѣятельности, когда потребность въ міросозерцаніи оказалась неудовлетворенною вовсе или удовлетворенною неполно, когда прочувствована была горечь сомнѣнія и испытаны удары критики и противорѣчія, только тогда начали они осмысливать ходъ своей философской дѣятельности и строить ея теорію выбирая изъ возможныхъ для осуществленія цѣли путей тотъ, который, по видимому, наилучше велъ къ ней, т. е., къ пріобрѣтенію философской истины, прочнаго и не допускающаго противорѣчія міросозерцанія. Такимъ образомъ, не находя у первыхъ греческихъ философовъ указаній на то, какъ получали они свои философемы, мы должны ограничиться на счетъ ихъ происхожденія болѣе или менѣе вѣроятными предположеніями, которыя будемъ извлекать опять таки изъ содержанія самихъ философемъ. Начиная съ Платона, дѣло для насъ облегчается тѣмъ, что потомъ у всѣхъ почти философовъ мы встрѣтимъ ученіе о методѣ, или теоріи философскаго познанія. Такъ какъ изслѣдованіе самихъ фактовъ теоріи философскаго познанія, изслѣдованіе, составляющее задачу этого этюда, можетъ всего лучше указать въ чемъ заключается эта теорія, то теперь мы ограничимся относительно ея нѣсколькими краткими замѣчаніями.

Философія есть познаніе, наука, слѣдовательно, пути, которыми можетъ состояться эта наука, должны быть тѣже, что и у другихъ наукъ, конечно, съ приспособленіемъ этихъ путей къ особенностямъ предмета философіи. Такъ уже á priori

можно сказать, что къ философіи, наприм., не приложимъ экспериментъ, ибо міръ не можетъ какимъ либо образомъ подлежать экспериментальному изслѣдованію; невозможно также и прямое наблюденіе міра въ его цѣломъ. Но вообще философское познаніе добывается на основаніи общихъ и психологическихъ, и логическихъ законовъ познавательнаго процесса, при чемъ, конечно, смотря по силамъ познающихъ индивидуумовъ, т. е., философовъ, въ большей или меньшей степени, съ болѣе или менѣе яснымъ сознаніемъ соблюдаются и нормативные законы логики, т. е., тѣ, соблюденіе которыхъ составляетъ conditio sine qua non истиннаго познанія въ какой бы то ни было области. Но въ какой степени приложимы тѣ или другіе общіе формы и законы процесса познанія къ спеціальному философскому познанію и чѣмъ отличается это частное приложеніе отъ другихъ приложеній—это и есть вопросъ, разрѣшаемый въ методологіи философіи или въ особой философской дисциплинѣ, которая въ исторіи носила разныя имена, а въ наше время называется преимущественно *теоріею философскаго познанія*. Но этимъ вопросомъ еще не исчерпывается содержаніе теоріи философскаго познанія, въ ней есть еще весьма важный элементъ, имѣющій рѣшительное вліяніе и на этотъ вопросъ, это ученіе о критеріѣ истины. Вопросъ о критеріѣ истины возникаетъ изъ необходимости доказывать познаніе, основывать его на незыблемыхъ положеніяхъ. Послѣ мы увидимъ, почему этотъ вопросъ, по видимому, относящійся ко всякому познанію, возникъ на почвѣ философскаго познанія; но во всякомъ случаѣ люди рано или поздно должны были наткнуться на него, стараясь избѣжать опасности впасть въ *безконечный регрессъ* при доказательствѣ. Подъ *критеріемъ истины* разумѣются тѣ *послѣднія основанія*, которыми могла бы быть измѣряема объективная истина познанія, т. е., соотвѣтствіе познанія съ независимою отъ него дѣйствительностью. Дѣло въ томъ, что при законообразномъ теченіи психологическихъ процессовъ въ поз-

наніи, соблюденіе *логическихъ нормъ мышленія еще не гарантируетъ* объективной, реальной истины, ибо это соблюденіе обезпечиваетъ ее только со стороны формы: для такой гарантіи нужно приведеніе познанія къ такимъ основаніямъ, которыя должны быть считаемы послѣднею инстанціею достовѣрности содержанія этого познанія со стороны его матеріи и, слѣдовательно, послѣднимъ мѣриломъ его цѣнности въ смыслѣ объективной истины. Мы въ послѣдствіи увидимъ, что этотъ критерій не есть нѣчто внѣшнее въ отношеніи къ философіи, подобно напр., нормамъ логики, которыми философія или другая наука должны руководиться независимо отъ ихъ матеріальнаго содержанія; мы увидимъ, что ученіе о критеріи истины стоитъ и падаетъ вмѣстѣ съ самою философіею, т. е. съ тѣмъ или другимъ міросозерцаніемъ. Ученіе о критеріѣ истины бываетъ обыкновенно такъ неразрывно связано съ самою системою міра того или другаго философа, что чрезвычайно трудно всегда рѣшить, что чему служитъ основою и поддержкою, онъ ли міросозерцанію или міросозерцаніе ему, хотя обыкновенно они другъ друга объясняютъ. Міросозерцаніе, т. е., та или другая система всегда съ точки зрѣнія своихъ основаній объясняетъ возможность и фактъ познанія вообще, а также и возможность истины, а съ другой стороны критерій истины объясняетъ достовѣрность и истинность міросозерцанія. Но какъ бы то ни было, сказаннаго пока достаточно для предварительнаго знакомства съ понятіемъ философской теоріи познанія: изслѣдованіе ея въ дѣйствительномъ историческомъ ея построеніи философами гораздо лучше выяснитъ ея сущность, чѣмъ отвлеченныя опредѣленія и описанія. И такъ, мы опять начнемъ свое изслѣдованіе съ древнихъ *).

*) При этомъ изслѣдованіи мы кромѣ упомянутыхъ въ первомъ этюдѣ сочиненій Кюна, Иберверга, Дюринга, Ланге будемъ руководиться и недавно вышедшимъ на французскомъ языкѣ сочиненіемъ Альфреда Вебера: «His-

Относительно первыхъ трехъ Іонійцевъ, которые вообще называются физіологами, что на современномъ языкѣ значитъ: натуръ—философами, *Θалеса*, *Анаксимандра* и *Анаксимена* такъ мало извѣстно, что и думать нечего опредѣлить съ достаточною степенью достовѣрности, какими данными и соображеніями руководились они, уча, что начало всѣхъ вещей вода, воздухъ или какое-то неопредѣленное вещество Анаксимандра, возбуждавшее не мало споровъ въ исторіи философіи. Значитъ, остается обширное поприще для предположеній: взглянемъ же на одно изъ такихъ предположеній, именно относительно Θалеса, принадлежащее первоначально Аристотелю, а потомъ повторяющееся у различныхъ историковъ философіи въ неважныхъ, по существу дѣла, видоизмѣненіяхъ. Вотъ напр., какъ излагаетъ это предположеніе Дюрингъ.

„Изъ свойствъ вещей, говоритъ онъ, пытался философствующій умъ уловить слѣды ихъ прошедшей исторіи, происхожденія и изъ процессовъ, случающихся ежедневно, сдѣлать заключенія къ различнымъ ранѣе совершившимся. Органическія формы, именно животныя, могли главнымъ образомъ подать поводъ къ сравненіямъ и гипотезамъ. Какъ тѣло животнаго съ его разчлененіями и его жидкими и твердыми составными частями появляется прежде всего въ существенно жидкой формѣ сѣмени и яица, такъ и все твердое въ мірѣ могло имѣть подобное происхожденіе. Но если разъ умъ остановился на томъ, что данныя вещи не всегда существовали въ своемъ настоящемъ видѣ и получали его, только благодаря процессамъ, преобразующимъ форму (Bildungs-hergang), то для мышленія всего ближе возникала потребность искать ве-

---

toire de la philosophie Européenne. Мнѣ теперь нѣтъ возможности обстоятельно указать на всѣ достоинства этого сочиненія: я только смѣло позволю себѣ рекомендовать его всякому, кто въ *сжатомъ объемѣ* хотѣлъ бы *получить обстоятельное понятіе* о развитіи философской мысли. Впрочемъ, читатель будетъ имѣть случай нѣсколько познакомиться съ этимъ сочиненіемъ по извлеченіямъ, которыя мнѣ придется изъ него сдѣлать.

щество, которое было бы способно принимать различныя формы и на которое могли бы легко дѣйствовать образующія силы. Но изъ опыта извѣстно, что все твердое мало способно къ преобразованію, а потому нужно было предположить такія первоначальныя свойства вещей, которыя представляли бы благопріятнѣйшую среду для этой дѣятельности силъ. Отдѣльныя наблюденія надъ естественными явленіями (напр., явленіе воды при разной температурѣ въ 3 видахъ и т. п.) могли указать на жидкость, какъ на исходный пунктъ для образованія твердыхъ и газообразныхъ тѣлъ. Съ этой точки зрѣнія Ѳалесова вода оказывается не произвольнымъ началомъ, а довольно удачною концепціею, если взять въ разсчетъ тогдашнее знаніе природы (Krit. Gesch., 21)».

Если можно считать вѣроятными приведенныя сейчасъ соображенія, то съ точки зрѣнія нашихъ научныхъ навыковъ мы должны методъ Ѳалеса и также другихъ Іонійцевъ-физіологовъ, въ которомъ приложимы подобныя же предположенія, назвать очень поспѣшною *индукціею* и черезъ чуръ смѣлою *гипотезою*. Но если мы возьмемъ въ разсчетъ, что, смотря на міръ съ матеріальной его стороны, мы, при всѣхъ своихъ научныхъ завоеваніяхъ, не иначе можемъ мыслить происхожденіе твердыхъ массъ вселенной, какъ при помощи гипотезы, по которой онѣ когда то были *не водой и воздухомъ*, конечно, а газообразной и огненно-жидкой *матеріей* вообще,—если мы примемъ это въ разсчетъ, то смѣлая и съ нашей точки зрѣнія *не научная* гипотеза будетъ выглядывать какъ бы вдохновеніемъ непосредственнаго творческаго генія первыхъ греческихъ философовъ. Конечно, такъ она будетъ намъ казаться при сравненіи съ космологіями, ходившими въ народѣ въ миѳической формѣ.

Если по времени ближе къ Іонійскимъ физіологамъ стоятъ Пиѳагоръ и, по крайней мѣрѣ, старшій изъ Элеатовъ, Ксенофанъ, по логической связи къ нимъ непосредственно примыкаетъ ***Гераклитъ***. Физіологи, пытаясь объединить вещи по происхожденію

и сводя все разнообразіе міра къ *одному началу*, или *основному элементу*, оставили на второмъ планѣ вопросъ о способѣ, *какимъ* *міръ* произошелъ изъ этого начала. Правда, Анаксименъ уже пытался удовлетворить и этому вопросу, указывая на «сгущеніе и расширеніе», путемъ которыхъ его основное начало, воздухъ преобразуется во всѣ вещи: но это указаніе является еще въ крайне эмбріональной формѣ. Гераклитъ, вѣроятно, находился подъ вліяніемъ ученія Анаксимена и пытался развить его именно съ той стороны, съ которой оно представлялось наиболѣе слабымъ. Что касается до основнаго начала, то оно является у него подъ именемъ «огня», который, очевидно, мыслился Гераклитомъ какъ особая вещь и составлялъ для него представленіе, тождественное съ тончайшимъ воздухомъ (эфиромъ). Гораздо болѣе развито ученіе о превращеніи основнаго элемента въ цѣлый міръ. Едва ли мы впадемъ въ ошибку, если скажемъ, что Гераклиту были не чужды наши понятія *процесса* и *закона*. По видимому, его мысль останавливалась на главномъ условіи всяческаго процесса, игрѣ противодѣйствующихъ силъ, также на однообразіи въ смѣнѣ явленій, или, такъ сказать, ритмѣ этой игры. «Борьба рождаетъ все существующее», гласитъ одна изъ философемъ Гераклита.

«Всякое существо есть ни что иное какъ преобразованный огонь и наоборотъ всякая вещь можетъ превратиться и дѣйствительно превращается въ огонь. Вселенная есть, слѣдовательно, огонь, вѣчно живущій, время отъ времени возгорающій и потухающій. Въ силу вѣчнаго закона огонь небесныхъ сферъ превращается постепенно въ паръ, воду и землю для того чтобы снова возвратиться къ своему началу и подняться къ небу; и такимъ образомъ идетъ безъ конца. Всеобщая жизнь есть безконечная перипетія творенія и разрушенія; она есть ничто иное, какъ игра божества (т. е., духа, огня) съ самимъ собою». Такъ излагаетъ Веберъ философемы Гераклита, выражающія ритмъ смѣны вещей. (Hist. de la, Phil. Eur. стр. 29 и слѣд.).

Какимъ путемъ, какимъ методомъ пришелъ Гераклитъ къ тому, что вѣчную перемѣну возвелъ во всеобщій законъ всего существующаго? Объ этомъ опять таки историческихъ свѣдѣній мы не имѣемъ; и мы должны остановиться на болѣе или менѣе вѣроятныхъ предположеніяхъ. Вѣрнѣе всего то, что внимательное наблюденіе и размышленіе надъ болѣе или менѣе обширною сферою дѣйствительныхъ процессовъ природы дало поводъ къ его ученію. На это указываетъ образность выраженія тѣхъ положеній, въ которыхъ высказано его ученіе о процессахъ природы, какъ, напримѣръ, «все течетъ; въ одну и туже рѣку нельзя войти двухъ разъ, ибо остается однимъ только названіе рѣки, а вода не одна и та же». Значитъ, и здѣсь мы имѣемъ опять дѣло съ очень смѣлымъ *обобщеніемъ* закона нѣкоторыхъ извѣстныхъ изслѣдованныхъ явленій на всѣ не изслѣдованныя и неизвѣстныя. Но если опять таки примемъ во вниманіе близость гераклитова «огня» къ нашему понятію о теплотѣ и ея значеніи въ неустанной смѣнѣ явленій природы, то не можемъ не удивляться геніальнымъ умозрѣніямъ древняго Еллина, по извѣстному клочку этой природы угадавшаго основную схему ея бытія вездѣ и всегда. Наконецъ остается замѣтить, что въ школѣ Гераклита образовалось ученіе объ иллюзорности познаній, почерпаемыхъ путемъ чувствъ и о большей благонадежности умозрѣнія или спекуляціи. Но къ дальнѣйшему развитію его философіи въ позднѣйшее время мы еще будемъ имѣть случай возвратиться.

То, что извѣстно въ исторіи подъ именемъ пиѳагорейской философіи никакимъ образомъ не можетъ быть приписано самому *Пиѳагору*, о собственной дѣятельности котораго извѣстно весьма мало. «Съ достовѣрностью, говоритъ Ибервегъ, ему можно приписать только ученіе о переселеніи душъ и установленіе разныхъ религіозныхъ и нравственныхъ правилъ и, можетъ быть, также первыя основанія развившихся позднѣе математико-теологическихъ спекуляцій. Первымъ пиѳагорейцемъ, изложившимъ философ-

скую систему школы въ сочиненіи, считается Филолай. современникъ Сократа. Изъ этого сочиненія дошли до насъ значительные отрывки, хотя весьма сомнительно, подлинное ли это сочиненіе или же поддѣлка, возникшая позднѣе въ послѣднемъ столѣтіи передъ Р. Х.» (Grungriss et cet. I, 44).

Эти отрывки, провѣряемые другими древнѣйшими свидѣтельствами, служатъ главнымъ источникомъ для знакомства съ пиѳагореизмомъ въ ранней стадіи его развитія.

Что касается до философской собственно стороны пиѳагорейскаго ученія, то Дюрингъ видитъ ея полнѣйшее выраженіе въ положеніи: *число есть сущность вещей*. «По этому основному воззрѣнію числовыя и вообще количественныя отношенія въ вещахъ и явленіяхъ не составляютъ одного случайнаго факта въ свойствахъ ихъ бытія. Напротивъ Пиѳагоръ видѣлъ творческій элементъ въ количественныхъ отношеніяхъ, которымъ подлежатъ вещи. Этою творческо-регулирующею силою главнымъ образомъ и исключительно сообщались мѣра и нормы явленіямъ въ нестрой игрѣ ихъ существованія».

«Очевидно, что исходнымъ пунктомъ для философіи Пиѳагора послужила музыкальная гармонія. Нѣкоторыя удачныя открытія въ отношеніи музыкальныхъ тоновъ къ числовымъ величинамъ длины производящихъ ихъ струнъ могли повести Пиѳагора къ естественной для него, какъ математика, мысли, что числовыя отношенія имѣютъ рѣшительное значеніе для всяческаго бытія и обусловливаютъ какъ возникновеніе, такъ и изчезновеніе вещей. Что же касается до приложеній этой философіи чиселъ (къ космологіи, морали и пр.), то на основаніи дошедшихъ до насъ историческихъ преданій трудно рѣшить, составляла ли эта фантастическая игра въ числа первоначальную примѣсь къ основному воззрѣнію Пиѳагора, или же есть позднѣйшее его искаженіе. Но если мы выдѣлимъ это основное начало изъ этихъ искажающихъ приложеній во всей его логической и математической чистотѣ, то на него

нужно смотрѣть какъ на прочное пріобрѣтеніе науки. Это подтверждается нашею современною точнѣйшею философіею природы, которая все болѣе и болѣе открываетъ регулирующую силу числовыхъ отношеній въ явленіяхъ природы и въ постоянныхъ ихъ свойствахъ. Даже можно сказать, что естествовѣдѣніе даетъ точное познаніе вещей и явленій въ строгомъ смыслѣ этого слова только тогда, когда формулируемые имъ законы даютъ вмѣстѣ съ тѣмъ нормы для количественныхъ опредѣленій и ихъ отношеній. По этому основная мысль Пиѳагора, конечно, въ чистомъ ея видѣ и теперь еще представляетъ составную часть истинной науки» (Krit. Gesch. 27, 30, 31).

Опираясь на эти соображенія Дюринга, мы можемъ дозволить себѣ выводъ, что мышленіе Пиѳагора въ главномъ и существенномъ пунктѣ руководилось однимъ изъ пріемовъ индуктивныхъ, *аналогіей*. Что же касается до ученія пиѳагорейцевъ, по которому числа представляютъ не только основную схему познанія, но и сами суть сущности, то эти спекуляціи должны быть отнесены къ области *гипотезъ*, конечно, неудачныхъ.

Элеатская школа по глубинѣ и силѣ мышленія, по тонкому остроумію ея главныхъ представителей оставляетъ позади себя всѣ предъидущія. Основатель ея *Ксенофанъ*, Іоніецъ изъ Колофона, путемъ борьбы съ народными миѳологическими представленіями выработалъ міросозерцаніе, подходящее подъ наше понятіе *пантеизма*. Выгнанный изъ своего роднаго города, онъ, въ качествѣ рапсода, долго странствовалъ по Елладѣ, пока не нашелъ себѣ подъ старость окончательнаго пристанища въ Элеѣ, греческой колоніи въ Южной Италіи.

«Въ своихъ сатирахъ, говоритъ Веберъ, отъ которыхъ до насъ дошли нѣсколько отрывковъ, онъ съ силою и ироніею, напоминающей еврейскихъ пророковъ, нападаетъ на заблужденія людей, которые до безконечности раздробляютъ божеское существо и приписываютъ ему человѣческій видъ (антропоморфизмъ) и человѣ-

ческія страсти (антропопатизмъ). Есть богъ, восклицаетъ онъ, богъ единый, котораго нельзя сравнивать съ богами Гомера и съ людьми ни по тѣлу, ни по уму. Этотъ богъ есть весь ухо, весь глазъ, весь умъ. Неизмѣняемый и неподвижный онъ не имѣетъ надобности вращаться на право и на лѣво для выполненія своей воли, но безъ усилій господствуетъ онъ надъ всѣми вещами одною своею мыслію. Основываясь на вѣрѣ Гомеру и Гезіоду, люди воображаютъ, что боги подобно имъ родятся, чувствуютъ, имѣютъ тѣло и голосъ и приписываютъ богамъ все, что есть постыднаго у людей: воровство, развратъ, ложь. Они поступаютъ такъ, какъ поступили бы быки или львы, которые, если бы умѣли рисовать, то непремѣнно изобразили бы своихъ боговъ въ видѣ львовъ или быковъ. Вмѣсто этихъ воображаемыхъ существъ, будемъ почитать единое и безконечное существо, которое носитъ насъ въ своей груди, которое не подлежитъ ни порожденію, ни разрушенію, которое чуждо перемѣнѣ, или происхожденію». (Hist deea phil. et cet., 21).

Что ученіе Ксенофана есть пантеизмъ, а не деизмъ, т. е., что его единое божество есть въ тоже время и міръ, видно изъ выраженій, которыми ему все-таки приписываются антропоморфическія черты (глазъ, ухо), а также изъ того, что «оно носитъ людей въ своей груди». За то же говоритъ и ученіе Парменида, ученика Ксенофана, болѣе соотвѣтствующее философскому пантеизму, а не деизму. Путь, которымъ Ксенофанъ пришелъ къ своему монизму, состоялъ главнымъ образомъ въ *критикѣ* уже сложившихся въ его время *понятій*. Находя противорѣчія въ ходячихъ понятіяхъ о божествѣ и, вѣроятно, пытаясь построить его правильнѣе, онъ пришелъ къ идеѣ о единомъ всеобъемлющемъ божествѣ. Такъ какъ языческіе боги суть въ основѣ своей ничто иное, какъ олицетворенія отдѣльныхъ силъ и явленій природы, то единый богъ, въ которомъ они слились, долженъ былъ совпасть съ идеею единства силъ дѣйствующихъ въ природѣ. Это соображеніе также гово-

ритъ за то, что міросозерцаніе старшаго элеата было пантеистическаго типа.

Изъ сочиненія геніальнѣйшаго изъ элеатовъ, *Парменида*, сохранилось у древнихъ столько отрывковъ, что методъ его философствованія можно возстановить, не прибѣгая къ очень рискованнымъ предположеніямъ. Здѣсь мы имѣемъ не только философемы, но и аргументацію самаго мыслителя, даже его собственныя указанія на вѣрнѣйшій путь къ истинному познанію. Дидактическая поэма Парменида, изъ которой остались отрывки, дѣлится на двѣ части: ученіе объ *истинѣ*, и ученіе о *мнѣніи*, т. е., иллюзіи. Изложимъ аргументанцію положеній Парменида по Веберу: «то, что есть, не могло стать сущимъ (бытіемъ) и не можетъ перестать быть имъ или стать чѣмъ либо инымъ, потому что если сущее стало бытіемъ, то могло произойти либо изъ бытія, либо изъ небытія (абсолютное ничто). Въ первомъ случаѣ оно произошло изъ себя же, родило само себя, а это значитъ, что оно не стало бытіемъ, а было вѣчно. Вторымъ случаемъ предполагается, что нѣчто могло стать изъ ничто, а это нелѣпо (не мыслимо). На тѣхъ же основаніяхъ то, что есть, не можетъ ни видоизмѣниться, ни изчезнуть, ибо изчезновеніе превратило бы его или опять въ бытіе же, или въ ничто. Если сущее превращается въ сущее, то это значитъ, что оно вовсе не измѣняется, а предположеніе превращенія въ ничто также невозможно, какъ невозможно происхожденіе изъ ничего. Слѣдовательно, бытіе (т. е. все сущее, для Парменида міръ) вѣчно». Далѣе слѣдуютъ выводы изъ этого основнаго положенія или его развитіе. «Бытіе неподвижно, потому что оно можетъ двигаться только въ пространствѣ. Пространство же есть либо бытіе, либо небытіе. Если оно бытіе, то, значитъ, бытіе движется въ бытіи, а это все равно, что утверждать его неподвижность. Если-же пространство есть ничто, то нѣтъ движенія, ибо движеніе мыслимо только въ пространствѣ, значитъ, движеніе не мыслимо ни коимъ образомъ и есть только видимость (иллюзія). Бытіе (опять таки міръ) есть сплошное и

не дѣлимое цѣлое, и пустоты нѣтъ нигдѣ. Но предположимъ, что есть пустота, перерывъ въ бытіи между мнимыми частями міра. Если этотъ промежутокъ есть нѣчто сущее, то онъ есть тоже бытіе и тогда онъ *продолжаетъ* (сплачиваетъ) бытіе вмѣсто того, чтобы разрывать его на части; если-же пустота есть ничто, то она ни чего не раздѣляетъ. Слѣдовательно, нѣтъ перерыва между сущимъ и всѣ существованія составляютъ одно. Сущее (міръ) абсолютно и довлѣетъ себѣ: оно ни въ чемъ не нуждается и ничего не желаетъ. Если бы оно было относительнымъ, то оно могло бы зависѣть или отъ сущаго же, или отъ того, что не есть. Но сущему зависѣть отъ сущаго, это все равно, что зависѣть отъ себя, т. е., ни отъ кого не зависѣть. Зависѣть же отъ того, что не есть, значитъ быть не зависимымъ, а это исключаетъ всякую нужду и желаніе. Быть всѣмъ значитъ ничего не желать. Бытіе едино: ибо другое, третье бытіе было бы только его продолженіями, т. е., имъ самимъ же. Слѣдовательно міръ (сущее) мыслится вѣчнымъ, неизмѣняемымъ, неподвижнымъ, сплошнымъ, недѣлимымъ, безконечнымъ, единымъ. Если-же доказано, что нѣтъ двухъ различныхъ сущихъ (двухъ видовъ бытія), но одно бытіе, то этимъ доказано также и отсутствіе различія между нашими понятіями и дѣйствительностью. Мыслить и быть есть одно и то-же; очевидно, что мыслимое разумомъ есть, не мыслимое же не существуетъ». (His. de la phil. 23 и слѣд.).

Во второй части своей поэмы, трактующей о *мнѣніи*, (δοξά), Парменидъ излагаетъ ученіе о бытіи, мірѣ, какъ оно представляется внѣшнимъ чувствамъ. Здѣсь все раздѣлено и противоположно: мракъ и свѣтъ, тепло и холодъ и пр. Въ борьбѣ противоположныхъ элементовъ, все представляется происходящимъ, движущимся. Вообще натуръ—философскія доктрины Парменида не представляютъ ничего особенно оригинальнаго и суть смѣсь умозрѣній Іонійской и Пиѳагорейской школъ. Да и самъ онъ придавалъ имъ

только второстепенное значеніе, какъ относящимся къ познанію сферы иллюзій.

Главная и существенная часть философіи Парменида заключается въ изложеніи понятія *бытія*. При этомъ вся сила аргументаціи, устанавливающей это понятіе, скрывается въ положеніи о *немыслимости происхожденія бытія изъ ничего*. При этомъ косвенно утверждается также немыслимость *абсолютнаго ничто*. Мы отмѣчаемъ этотъ пунктъ по важности его въ исторіи философіи. Очевидно, что ходъ мысли былъ тождественъ съ ходомъ у Ксенофана. Тотъ пришелъ къ своимъ выводамъ, изслѣдуя понятіе божества и пытаясь устранить и сгладить противорѣчія, которыя обнаруживались въ обычномъ содержаніи этого понятія. Парменидъ съ своей стороны произвелъ тоже съ понятіемъ бытія. Мнѣ кажется, что ходъ мысли у Парменида выразится въ такой схемѣ. Въ ходячихъ мнѣніяхъ о *сущемъ* (бытіи) встрѣчаются такія то и такія то противорѣчія (перемѣна, раздѣльность, множество и пр.), если исключить ихъ и мыслить сущее безъ противорѣчій, то понятіе его (бытія) приметъ такой-то и такой-то видъ. Ясно, что въ такомъ ходѣ мышленія побуждающей силою былъ логическій законъ тождества (въ отрицательной его формѣ, положеніи о противорѣчіи). Мы увидимъ, что такой ходъ мысли въ исторіи философіи встрѣчается постоянно. При размышленіи о методѣ Парменида невольно вспоминается методъ Гербарта, у котораго точно также существеннымъ орудіемъ философскаго познанія были *критика основныхъ понятій* и устраненіе изъ нихъ противорѣчій. При томъ ходѣ мысли, который мы характеризуемъ подъ терминомъ *критики понятій*, логическій пріемъ индукціи уступаетъ свое мѣсто *дедукціи*, т. е., логическому выводу изъ правильно-установленныхъ понятій. Это и есть, именно, тотъ путь, который въ исторіи познанія извѣстенъ подъ именемъ умозрѣнія, спекуляціи; этимъ путемъ преимущественно получаются метафизическія познанія не только въ сферѣ философіи, но и въ сферѣ другихъ наукъ.

Третій изъ выдающихся представителей Элейской школы, *Зенонъ*, извѣстенъ не столько оригинальною производительностью, сколько остроумною защитою ученія Парменида. Путь, которымъ шелъ Зенонъ въ защитѣ своихъ воззрѣній, состоялъ въ *приведеніи къ немыслимости* (reductio ad absurdum.) противуположныхъ воззрѣній. *Діалектика* Зенона была главнымъ образомъ обращена противъ понятій множества, пространства, движенія и чувственнаго воспріятія. Для примѣра мы приведемъ наиболѣе замѣчательныя его *тропы* (подъ этимъ именемъ извѣстны были въ греческихъ школахъ философемы Зенона) противъ реальности пространства и движенія.

Возраженіе *противъ* реальности *пространства таково:* все существующее находится въ пространствѣ; если пространство само есть сущее, то оно тоже должно находиться въ пространствѣ (уже второмъ,) если это въ свою очередь сущее, то должно находиться въ третьемъ и т. д. въ безконечность. Отсюда выводъ, что пространство не есть реальность, а иллюзія.

Тропы противъ движенія; изъ нихъ мы приведемъ замѣчательнѣйшіе три: 1) *Ахиллъ и черепаха.* Быстроногій Ахиллъ не можетъ догнать медлительной черепахи, ибо прежде чѣмъ догнать ее, онъ долженъ стать на то мѣсто, гдѣ она была впереди его, а въ это время она уйдетъ впередъ. Далѣе съ перваго пункта онъ долженъ стать на второй пунктъ, гдѣ была черепаха, а она уйдетъ впередъ и т. д. Черепаха всегда будетъ имѣть нѣчто впереди Ахилла, хотя бы самое малѣйшее пространство. 2) *Нельзя пройти стадію*: Чтобы пройти стадію (вообще какое либо разстояніе) надобно сперва пройти половину ея, а чтобы пройти половину, надобно сперва пройти половину половины, и т. д. въ безконечность. Значитъ, просто нельзя начать движенія. 3) *Летящая стрѣла спокойно лежитъ.* Въ каждой точкѣ своего пути стрѣла занимаетъ опредѣленное положеніе, которое тождественно самому себѣ, т. е., въ каждой точкѣ стрѣла спокойна, ибо покойное со-

стояніе тѣла означаетъ, что это состояніе тождественно само съ собою. Сумма же тождественныхъ состояній или положеній, въ которыхъ нѣтъ никакой перемѣны, не можетъ дать движенія. Выводъ: движеніе противорѣчитъ самому себѣ; оно не реально и есть только чувственная иллюзія.

Философемы Зенона указываютъ на тотъ-же родъ мышленія, какой мы видѣли и у старшихъ элеатовъ. Анализируется установившееся понятіе (пространство, движеніе), вскрываются противорѣчія въ немъ и въ выводахъ оказывается его немыслимость. Затѣмъ уже косвенно утверждается то сужденіе, которое было-бы невозможно, если бы общепринятое понятіе было правильнымъ. Очевидно, что вся сила доводовъ Зенона противъ движенія опирается на математической *безконечной дѣлимости* пространства и времени.

Эмпедоклъ примыкаетъ ближе къ іонійскимъ физіологамъ и Гераклиту, чѣмъ къ элеатамъ. Но онъ уже не дѣлаетъ попытокъ свести всѣ вещи къ одному началу, а потому начала своихъ предшественниковъ признаетъ въ равной степени основными элементами вещей. Этихъ элементовъ или корней, по ученію Эмпедокла, четыре: *огонь, воздухъ, вода и земля*. Точно также является у него преобразованнымъ ученіе Гераклита и о способѣ происхожденія міра изъ основныхъ началъ. Эмпедоклъ отрицаетъ перемѣну въ смыслѣ Гераклита: она не есть вѣчный безпрерывный міровой процессъ. Первоначальнымъ состояніемъ міра было безразличное неподвижное смѣшеніе его элементовъ, въ которомъ еще не было отдѣльныхъ вещей и которое Эмпедоклъ, выражавшійся образно и поэтически, называлъ *шаромъ*.

Въ этомъ первоначальномъ единствѣ, которое Эмпедоклу представляется блаженнымъ, міръ находится подъ всеобъемлющимъ царствомъ *любви*. Но въ этомъ царствѣ появляется *ненависть* (раздоръ) и производитъ раздѣленіе стихій. Любовь, однако, не уступаетъ своего господства раздору безъ борьбы и

подъ вліяніемъ антагонизма двухъ этихъ силъ въ дальнѣйшемъ развитіи міра появляются вещи, растенія, животныя и люди. Тѣмъ не менѣе вѣсы преобладанія должны склоняться все на сторону ненависти, пока, при полномъ ея господствѣ не исчезнутъ всѣ отдѣльныя вещи и все не будетъ абсолютно разсѣяно и раздѣлено. Тогда снова вступаетъ въ свои права любовь и собираетъ разсѣянные основные элементы, пока снова не наступитъ состояніе первоначальнаго единства, которое опять должно уступить процессу раздѣленія. Эти смѣняющіеся періоды смѣшенія и раздѣленія, заключающіе въ себѣ громадные промежутки времени, смѣняются одинъ другимъ отъ вѣчности.

Если мы спросимъ себя, на какихъ основаніяхъ Эмпедоклъ отвергъ основныя начала своихъ предшественниковъ, то дошедшіе до насъ фрагменты его философіи не даютъ на то отвѣта. Можно предположить, что, уже одно разногласіе предшественниковъ могло породить въ глазахъ Эмпедокла состоятельность мнѣній каждаго въ отдѣльности. Но такъ какъ нѣкоторыя аналогіи были въ пользу и воды, и воздуха, и огня, то возможно, что Эмпедоклъ желалъ примирить разногласіе современныхъ воззрѣній въ новой теоріи, которая, по видимому, совмѣщала односторонніе воззрѣнія каждой изъ прежнихъ. При этомъ земля, чрезвычайно рѣзко отличающаяся для непосредственнаго взгляда отъ остальныхъ стихій, естественно требовала равнаго права фигурировать въ числѣ простыхъ, не сводимыхъ на другіе, элементовъ. Конечно, въ эпоху Эмпедокла, не могло быть и рѣчи о чемъ либо, похожемъ на наше современное понятіе химическихъ *простыхъ тѣлъ*. Представленіе о четырехъ основныхъ стихіяхъ весьма долго держалось въ исторіи и оставило слѣды свои даже въ нашемъ современномъ языкѣ, конечно, не научномъ.

Далѣе спрашивается, что въ сущности разумѣлъ Эмпедоклъ подъ любовью и ненавистью и какъ онъ представлялъ способъ ихъ дѣйствія въ міровомъ процессѣ? Для рѣшенія этого вопроса

мы имѣемъ уже нѣкоторый намекъ въ ученіи Эмпедокла о происхожденіи нынѣ живущихъ организмовъ. Онъ думалъ, что первоначально произошли живыя существа въ видѣ отдѣльныхъ частей, напр. только глаза, головы, руки и т. п. Подъ вліяніемъ любви эти части соединялись въ цѣлое, и такимъ путемъ происходило множество уродливостей, которыя не могли существовать. Но нѣкоторыя соединенія оказывались способными къ жизни, а потому и стали размножаться. Отъ такихъ-то удачныхъ соединеній и произошли теперь живущія существа. Это фантастическое и съ нашей точки зрѣнія дикое представленіе въ глубинѣ своей скрывало зерно той истины, которую подтверждаетъ современное біологическое ученіе т. е. дарвинизмъ. Эта истина заключается въ томъ положеніи, что живутъ только тѣ существа, которыя оправдали на то свое право цѣлесообразнымъ устройствомъ, т. е. такими соотношеніями частей, какія способствуютъ цѣлому организму въ борьбѣ со всѣми окружающими условіями отстоять свое индивидуальное и видовое бытіе. Очевидно, что мірообразующія начала Эмпедокла должны быть мыслимы какъ безличныя творческія влеченія природы, изъ слѣпаго противоборства и взаимнодѣйствія которыхъ происходили какъ цѣлесообразныя т. е. сохраняющія свое бытіе индивидуальныя вещи, такъ и не цѣлесообразныя, т. е. гибнущія по мѣрѣ возникновенія. Весьма кажется естественнымъ, что эти влеченія названы были Эмпедокломъ *любовью* и *ненавистью*, по аналогіи съ влеченіями, такъ мощно дѣйствующими въ груди человѣка и играющими такую рѣшительную роль не только въ судьбѣ индивидуумовъ, но и цѣлыхъ обществъ. Что касается до логическихъ пріемовъ, которыми пользовался этотъ мыслитель—поэтъ, то мы видимъ въ нихъ тѣже пріемы, которые уже встрѣчались намъ не разъ, именно *гипотезу* и *аналогію*.

Анаксагоръ въ основѣ міра полагаетъ не четыре элемента, а безчисленное множество. Эти «сѣмена вещей» первоначальны,

неразрушимы и по качеству своему неизмѣнны. Первоначально эти косные и неспособные къ самопроизвольному движенію элементы были въ хаотическомъ смѣшеніи, и только, благодаря *уму* (духу), который не входитъ въ общее смѣшеніе и вѣчно отличается отъ элементовъ и вещей, только благодаря его движущей силѣ и абсолютно свободному почину изъ хаоса возникаетъ міръ вещей. Приводимыя въ движеніе сѣмена вещей начали группироваться сперва въ большія смѣси (огонь, воздухъ, вода, земля), въ которыхъ еще много разнородныхъ элементовъ, далѣе въ меньшія отдѣльныя вещи, въ которыхъ преобладаетъ соединеніе качественно, однородныхъ *элементовъ* (гомоіомеріи). Но всѣ эти соединенія были предусмотрѣны и уже заранѣе предназначены мірозиждительнымъ умомъ.

Для насъ остается совершенно темнымъ, какимъ путемъ Анаксагоръ пришелъ къ множеству элементовъ. Относительно представленія первоначальнаго хаоса онъ имѣлъ предшественниковъ, не говоря уже о томъ, что это представленіе не чуждо было и народнымъ миѳологическимъ космогоніямъ. Что касается до понятія объ умѣ, упорядочивающемъ міръ, то въ этомъ началѣ мы опять таки встрѣчаемся съ аналогіею, которая едва ли могла быть обойдена философскимъ мышленіемъ. Попытаться видѣть въ произведеніяхъ природы туже причину, которая, по видимому, направляетъ и регулируетъ дѣла человѣческія, затѣмъ выдѣлить ее изъ природы на подобіе того, какъ выдѣляемъ мы въ самихъ себѣ разумъ отъ другихъ своихъ свойствъ, было такъ естественно, что мы должны удивляться, что такая попытка не была одною изъ самыхъ раннихъ въ философіи. Что касается до рода и способа какимъ образомъ умъ, предполагавшійся разнороднымъ съ первоначальными элементами, воздѣйствовалъ на первоначальный хаосъ, то, какъ мы уже говорили (стр. 11) въ этюдѣ «о предметѣ философіи», на это Анаксагоръ не далъ никакого указанія. Впрочемъ, удобопонятныхъ указаній на тоже самое часто не достаетъ и у

позднѣйшихъ мыслителей, принимавшихъ въ своихъ системахъ воздѣйствіе ума на хаотическую матерію.

Демокритъ изъ всѣхъ греческихъ мыслителей 1-го періода отличается наибольшею выработкою своей философіи. Имъ несомнѣнно написаны были обширныя сочиненія, отъ которыхъ дошли сравнительно съ ихъ объемомъ весьма бѣдные отрывки. Хотя основателемъ атомизма считается собственно Левкиппъ, но о немъ такъ мало извѣстно, что рѣшительно нельзя выдѣлить принадлежащее въ системѣ ему отъ того, что принадлежитъ ученику и другу его, Демокриту; поэтому мы будемъ говорить о послѣднемъ тѣмъ болѣе, что древніе писатели называли ихъ всегда рядомъ. Хотя отъ Демокрита остались положенія, въ которыхъ высказывается его теорія познанія, однако ихъ не достаточно для объясненія метода, какимъ возникла его философія. Поэтому мы происхожденіе положеній атомизма должны объяснять также путемъ болѣе или менѣе вѣроятныхъ предположеній.

Положенія: «ничто не возникаетъ изъ ничего; что есть, то не можетъ уничтожиться», соотвѣтствующія положеніямъ современной физики о неуничтожимости матеріи и сохраненіи силы, не разъ пытались въ философіи объяснять путемъ à priori'наго происхожденія. Но кромѣ возраженій мыслителей эмпирической школы, оспаривающихъ вообще познаніе à priori, этимъ попыткамъ сопротивляются, повидимому, историческіе факты, указывающіе на отсутствіе этихъ положеній въ постоянномъ сознаніи человѣческомъ. Этотъ до крайности запутанный спорами вопросъ представится намъ во всей ширинѣ его значенія въ области новой философіи, а потому, не вдаваясь теперь въ его рѣшеніе, мы можемъ довольно естественно видѣть происхожденіе положеній Демокрита въ вліяніяхъ философіи его предшественниковъ, которые уже высказывали идею о неуничтожимости и вѣчности бытія и даже съ замѣчательной энергіею, какъ напр. элеаты. Точно тоже можно сказать и о положеніи, «что всякая перемѣна есть только соедине-

ніе и раздѣленіе частей», положеніе, которое также мы находимъ у предшественниковъ Демокрита напр. Эмпедокла. Гораздо оригинальнѣе положеніе Демокрита, «что ничто не случайно, но все происходитъ изъ какого либо основанія и по необходимости», хотя отрицаніе случая встрѣчается и у Анаксагора. Но у Анаксагора это отрицаніе представляется голословнымъ, ибо вообще способъ міроустройства силою ума представляетъ темную и неразвитую сторону его ученія. У Демокрита же отрицаніе случая стоитъ въ связи съ его сравнительно ясной теоріей механическаго движенія атомовъ въ пространствѣ. Въ этомъ отношеніи философія Демокрита подходитъ къ нашему современному научному представленію безусловной *причинности*, которое подъ случаемъ разумѣетъ не отрицаніе причинности, а только неизвѣстность причины въ томъ или другомъ явленіи. Что же касается до самаго ученія объ атомахъ [1]), то мы должны назвать его на нашемъ научномъ языкѣ *гипотезою*.

Какъ разъясненіе этой гипотезы я позволю себѣ привести цитату изъ сочиненія Ланге. «Въ этихъ положеніяхъ, говоритъ онъ Демокритъ даетъ намъ вполнѣ послѣдовательное воззрѣніе, которое, хотя и окажется несостоятельнымъ передъ судомъ современной физики, все-таки показываетъ, что греческій мыслитель, на сколько возможно было въ его время, выработалъ свои спекуляціи на строго-физическихъ основныхъ началахъ. Исходя отъ ошибочнаго мнѣнія, что большія массы (при предположеніи одинаковой плотности) падаютъ быстрѣе чѣмъ меньшія, онъ допускалъ, что большіе атомы въ своемъ паденіи настигаютъ и толкаютъ меньшіе. Такъ какъ атомы имѣютъ самую разнообразную фигуру и толчокъ обыкновенно не бываетъ центральнымъ, то отсюда и съ точки зрѣнія современной механики должно произойти вращеніе

[1]) См. 1-й этюдъ: предметъ философіи стр. 8.

атомовъ вокругъ ихъ оси и боковыя движенія. Разъ произойдя, боковыя движенія должны необходимо становиться все запутаннѣе, и такъ какъ наскакиваніе все новыхъ и новыхъ атомовъ на уже находящійся въ боковомъ движеніи слой ихъ даетъ постоянно новую живую силу, то должно принять, что движеніе должно становиться все стремительнѣе. Далѣе изъ боковыхъ движеній въ связи съ вращеніемъ атомовъ легко могутъ появиться случаи обратнаго движенія (т. е. вверхъ). Такимъ образомъ слой атомовъ перетрясывается во всѣхъ пунктахъ и направленіяхъ; если отъ того въ немъ тяжелѣйшіе (т. е. большіе) атомы постоянно болѣе и болѣе увлекаются къ низу, то въ концѣ концевъ они соберутся въ нижней части слоя, а легчайшіе атомы напротивъ въ верхней.» (Gesch. des Materialismus I, 17).

Это разъясненіе гипотезы Демокрита указываетъ намъ на значительный прогрессъ Демокрита сравнительно съ его предшественниками въ ясности представленія какъ о послѣднихъ элементахъ, изъ которыхъ состоятъ вещи, такъ и о родѣ и способѣ, которыми онѣ могли произойти изъ этихъ элементовъ. Конечно, гипотеза во многихъ отношеніяхъ несостоятельна, такъ напр. она рѣшительно не могла бы получить этого вида, еслибы Демокритъ обратилъ вниманіе на относительность понятія *о верхъ и низъ*; но все-таки въ ея цѣломъ находится зерно, которое на волнахъ исторіи донесено было и до нашего времени. Это именно та мысль, что послѣднія матеріяльныя составныя части вещей должны быть мыслимы чрезвычайно малыми не дѣлимыми далѣе (неразсѣкаемыми) атомами.

Всѣ прочія части Демокритова ученія объ атомахъ оказались несостоятельными, хотя нельзя не сознаться и въ томъ, чтобы и современное естественно-научное понятіе атома было вполнѣ удовлетворительно.

Одну изъ слабыхъ сторонъ въ ученіи Демокрита представляетъ отношеніе бытія къ не бытію. Бытіе у Демокрита есть нѣчто *ма-*

теріально-наполненное, не бытіе же *пустота*, раздѣляющая матеріально наполненное и находящаяся въ промежуткахъ и между нимъ. Между тѣмъ эта пустота, это *не бытіе тоже существуетъ*; къ такому утвержденію, указывающему на противорѣчіе въ самыхъ терминахъ положенія, привелъ Демокрита отчасти *анализъ понятія* движенія, отчасти опытъ. Движеніе для него не было призрачнымъ какъ для элеатовъ: на его реальности стояла вся атомистическая теорія. Но движеніе, по теоріи Демокрита, постулируетъ пустоту, ибо a) наполненное уже ничего не можетъ принять въ себя, b) сгущеніе и разширеніе возможны только черезъ пустые промежутки, c) ростъ зависитъ отъ проникновенія пищи въ пустыя мѣста тѣла. Эти соображенія подкрѣпляются, по Демокриту, опытомъ: если въ сосудъ, наполненный золой, вольютъ воды, то ее войдетъ болѣе, чѣмъ слѣдовало бы по пространству, не занятому золой, это *болѣе* происходитъ отъ того, что вода входитъ въ пустые промежутки золы. Здѣсь мы видимъ, что Демокритъ, подобно другимъ философамъ, боролся съ затрудненіями, встрѣчающимися въ понятіяхъ пространства и движенія и, избѣгая отрицанія элеатовъ, разрубилъ узелъ, признавъ пространство за *небытіе* (ничто), но *небытіе существующее*. Конечно, между отрицаніемъ движенія элеатовъ и утвержденіемъ существованія небытія ему оставалась возможность мыслить движеніе такимъ образомъ, что части вещества (напр., атомы) могутъ непосредственно становиться на мѣсто другихъ, которыя въ свою очередь наполняютъ свободныя мѣста, или мѣста другихъ частицъ и т. д., но такое предположеніе едва ли могло быть естественнымъ для тогдашней эпохи научнаго развитія.

Теперь скажемъ нѣсколько словъ о *теоріи познанія* Демокрита. У него у перваго мы встрѣчаемъ ученіе о методѣ философскаго познанія, выраженное опредѣленнѣе, чѣмъ у его предшественниковъ, которые, самое большее, что ограничивались въ этомъ

отношеніи краткимъ утвержденіемъ, что для философіи служитъ главнымъ источникомъ познанія не чувство, а разумъ.

Теорія познанія Демокрита выражается въ слѣдующихъ положеніяхъ: «существуютъ только атомы; все прочее есть только мнѣніе. Различіе всѣхъ вещей зависитъ отъ различія ихъ атомовъ въ числѣ, величинѣ, фигурѣ и порядкѣ; качественнаго различія уатомовъ нѣтъ, они не имѣютъ внутреннихъ состояній, они дѣйствуютъ другъ на друга только давленіемъ и ударомъ.» (Gesch. d. Material. 1, 15, 18).

Эти положенія Демокрита сводятся къ тому, что онъ высшимъ источникомъ познанія считалъ не чувственное воспріятіе, а обработку его путемъ отвлеченнаго мышленія. Такъ характеризуетъ самъ Демокритъ въ одномъ изъ дошедшихъ до насъ отрывковъ тотъ путь, которымъ онъ добылъ свои познанія: «не къ обилію познаніе должно стремиться, а къ полнотѣ мысли (ума). Изъ всѣхъ моихъ современниковъ я обошелъ большую часть земли, распрашивая объ отдаленнѣйшемъ; я видѣлъ много климатовъ и странъ, слышалъ многихъ мыслящихъ людей; и никто не превзошелъ меня въ геометрическихъ построеніяхъ и доказательствахъ, даже геометры египетскіе, у которыхъ я пробылъ цѣлыхъ пять лѣтъ въ качествѣ странника.» (Ibid. стр. 11). Истина, по Демокриту, давалась только размышленію, а не чувственному воспріятію, послѣднее должно быть переработано путемъ математическаго построенія, гипотезы и дедукціи, чтобы получить правильное понятіе о бытіи. Атомы, подлинное бытіе, не видимы, вообще не подлежатъ чувственному воспріятію. То, что дается въ непосредственномъ чувственномъ воспріятіи, есть нѣчто обманчивое: «только въ мнѣніи есть сладость, горечь, теплота, холодъ, цвѣтъ, на самомъ же дѣлѣ нѣтъ ничего, кромѣ атомовъ и пустаго пространства», говорится въ одномъ изъ фрагментовъ. Но какъ же получается это обманчивое чувственное воспріятіе? Въ основѣ его лежатъ, по Демокриту, истеченія атомовъ изъ вещей; отъ этихъ истеченій про-

исходятъ образы (εἴδολα) вещей, поражающіе чувства. Эти впечатлѣнія, которыя мы съ современной точки зрѣнія могли бы назвать механическими толчками, преобразуются душою самостоятельно въ чувственныя качества вещей, данныя въ непосредственномъ чувственномъ воспріятіи (т. е. ощущенія осязательныя, зрительныя и пр.). Значитъ, задача философскаго мышленія, по Демокриту, состоитъ въ томъ, чтобы изъ этихъ конкретныхъ представленій чувственнаго воспріятія выдѣлить все субъективное и на основаніи объективной части возстановить истинное бытіе. Какимъ образомъ совершается это выдѣленіе субъективнаго элемента отъ объективнаго и какъ дойти до истиннаго бытія? На этотъ вопросъ мы не находимъ никакого обстоятельнаго отвѣта въ теоріи познанія Демокрита. Далѣе, что такое познающая душа по Демокриту? Душа состоитъ изъ тонкихъ, гладкихъ и круглыхъ атомовъ, которые суть въ тоже время и атомы огня. Эти наиподвижнѣйшіе атомы въ своемъ движеніи, проникая черезъ все тѣло, производятъ всѣ жизненныя явленія (въ мозгу мышленіе, въ сердцѣ гнѣвъ и пр.) Вдыханіемъ мы получаемъ эти атомы изъ воздуха, выдыханіемъ выпускаемъ ихъ; и пока продолжается этотъ процессъ, продолжается и жизнь. Вообще говоря, психологическая часть ученія Демокрита не имѣетъ важнаго значенія для его теоріи познанія; о значеніи же ея въ его этикѣ мы скажемъ на своемъ мѣстѣ.

Въ концѣ изслѣдованія намъ придется сдѣлать полную и всестороннюю оцѣнку всѣхъ методовъ, имѣвшихъ мѣсто въ исторіи философіи; а пока считаемъ не безполезнымъ сказать нѣсколько словъ о тѣхъ пріемахъ мышленія, которые, по нашимъ предположеніямъ, имѣли мѣсто у греческихъ философовъ 1-го періода.

Прежде всего мы считаемъ нужнымъ замѣтить, что положеніе не только древнихъ греческихъ философовъ, но даже и средневѣковыхъ европейскихъ вообще было исключительнымъ, сравнительно съ новѣйшими. Они въ одно и тоже время и разработывали

собственно философскіе вопросы, и были двигателями другихъ наукъ. Въ изслѣдованіи объ отношеніи философіи къ другимъ наукамъ мы увидимъ, что то или другое состояніе частныхъ наукъ является однимъ изъ существенныхъ условій для успѣшной дѣятельности философа. Наблюденіе частныхъ фактовъ и выводъ частныхъ законовъ никогда, напр., не должны входить въ кругъ спеціальныхъ занятій философа. Конечно, онъ можетъ совмѣщать въ своемъ лицѣ и спеціалиста ученаго, но это случай, присутствіе или отсутствіе котораго не важно для разработки философіи. Такъ, напр., область, въ которой двигалась мысль іонійскихъ физіоговъ нельзя назвать въ строгомъ смыслѣ философскою. Въ наше время вопросы объ основныхъ элементахъ тѣлъ и различныхъ состояніяхъ вещества во времени всецѣло лежатъ на плечахъ физики, химіи и другихъ естественныхъ наукъ. Но было бы странно съ нашей стороны, зная, что вода не есть простое химическое тѣло, что воздухъ есть механическая смѣсь, что огонь не есть вещество, а явленіе химическаго процесса, упрекать Ѳалеса, Анаксимена и Гераклита въ томъ, что они, не занявшись болѣе обстоятельными наблюденіями, поспѣшили, на основаніи скороспѣлыхъ обобщеній, поставить гипотезы объ основахъ міра. Если мы вспомнимъ, что для нихъ не было другой альтернативы какъ или принимать дикія для стоящаго на извѣстной высотѣ ума космологіи Гомера и Гезіода, или же удовлетвориться въ вопросѣ о происхожденіи міра своими предположеніями, которыя были весьма естественны при тогдашнемъ состояніи знанія о реальномъ мірѣ не только въ самой Греціи, но даже и на востокѣ; если мы вспомнимъ это, то не можемъ не удивляться, какъ смѣлости ихъ мысли, сбросившей вѣковой авторитетъ миѳа, такъ и сравнительной ея естественности. Но изъ недостаточнаго приложенія индуктивныхъ пріемовъ къ философскому познанію въ первыхъ стадіяхъ его развитія вовсе не слѣдуетъ, чтобы эти пріемы, которымъ столь многимъ обязано естествовѣдѣніе, а именно *индукція* въ тѣсномъ смыслѣ, *анало-*

гія и *гипотеза* не могли бы быть могущественными орудіями и въ области философіи. Въ особенности два послѣдніе пріема, какъ мы это увидимъ далѣе, и играли, и должны играть въ ней важную роль. Но все-таки индуктивные пріемы не имѣютъ такого преобладающаго значенія къ философіи, какъ напр., въ естествовѣдѣніи. На ряду, съ ними, а пожалуй и въ большей степени имѣетъ приложеніе въ философіи *дедукція*, къ которой въ наше время относятся уже черезъ чуръ подозрительно. *Выводъ изъ понятій* или *положеній* проходитъ черезъ всю исторію философіи. Впервые мы встрѣтили блестящее приложеніе дедукціи у элеатовъ. Но если вообще въ познаніи однимъ изъ главныхъ рычаговъ прогресса служитъ *критика* или повѣрка понятій и сужденій посредствомъ основныхъ законовъ логики, то всего болѣе эта критика должна имѣть мѣсто при дедукціи. По этому въ этомъ пріемѣ *критика понятій* составляетъ существенную часть цѣлой мыслительной операціи, ибо сужденія состоятъ изъ понятій.

Чтобы оцѣнить во всей силѣ и значеніи пріемы мышленія элеатской школы, мы укажемъ на отношенія къ ихъ философемамъ представителей современной философіи. Мы уже говорили, что Тренделенбургъ (1-й этюдъ стр. 54) въ основу своей системы взялъ движеніе, слѣдовательно, взвѣсилъ и изслѣдовалъ все, что касалось до этого основнаго для него понятія. Взявши въ разсчетъ это обстоятельство и далѣе не упуская изъ виду и того, что, какъ бы мы не относились къ построенной этимъ мыслителемъ системѣ, во всякомъ случаѣ за нимъ остается въ современной исторіи философіи заслуженная репутація солиднаго изслѣдователя и основательнаго критика, мы имѣемъ полное право положиться на его авторитетъ въ оцѣнкѣ приведенныхъ нами выше возраженій Зенона противъ движенія. Вотъ, что говоритъ Тренделенбургъ, изложивши въ надлежащемъ мѣстѣ доводы Зенона противъ движенія: «всѣ доводы эти, въ которыхъ разлагающій и слагающій смыслъ доказываетъ свою силу, *неопровержимы*

въ его области. Ихъ оставили послѣ въ сторонѣ, какъ излишнія преутонченности, но *никто рѣшительно не одолѣлъ ихъ.*» (Логич. изслѣд. I, 198). Что касается до самаго Тренделенбурга, то онъ выпутывается изъ затрудненія только основнымъ своимъ предположеніемъ, что движеніе «первично, изначально», а потому нѣтъ никакого высшаго понятія, которымъ его можно было бы измѣрять. По мнѣнію Тренделенбурга, не пространство и время суть prius движенія, а напротивъ движеніе составляетъ условіе пространства и времени, между тѣмъ какъ доводы Зенона дѣйствительно предполагаютъ пространство и время предшествующими движенію. Состоятельно или нѣтъ воззрѣніе Тренделенбурга, о томъ намъ предстоитъ рѣчь гораздо впереди; но если предположить, что дѣйствительно движеніе должно быть понимаемо и выводимо изъ пространства и времени (по моему, оно такъ и есть), то должно заключить, что и Тренделенбургу не удалось выпутаться изъ клещей діалектики Элеата.

Приведемъ теперь слова другаго современнаго мыслителя, авторитетъ котораго еще менѣе подлежитъ сомнѣнію, чѣмъ Тренделенбурга. «Эти тропы, говоритъ Дюрингъ [1]) о философемахъ Зенона, которые можно назвать популярными, всегда возбуждали вниманіе историковъ, однако на нихъ въ большинствѣ случаевъ смотрѣли только, какъ на забавы остроумія и даже какъ на школьные фокусы. Но въ новѣйшее время такое легкомысленное отношеніе стало невозможнымъ. Чѣмъ далѣе, тѣмъ бо-

[1]) Дюрингъ написалъ нѣсколько философскихъ сочиненій, изъ которыхъ, кромѣ «Курса», въ которомъ изложено его міросозерцаніе систематически, особенно замѣчательно, по моему, изслѣдованіе по логикѣ и теоріи познанія: Natürliche Dialektik. Berlin 1865. Кромѣ того имъ написано нѣсколько тоже замѣчательныхъ сочиненій по политической экономіи и соціологіи. Но этимъ неограничивалась дѣятельность этого всесторонняго ученаго (притомъ еще слѣпаго). Ему знакомы спеціально высшія математическія науки; и превосходное его сочиненіе по философіи механики: Kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik было написано на тему, данную философскимъ факультетомъ Геттингенскаго университета, и увѣнчано высшею преміею.

лѣе стали понимать, что версіи дошедшія до насъ въ преданіи подъ именемъ «летящей стрѣлы» и т. п. имѣютъ слишкомъ глубокое содержаніе, чтобы можно было понять его при поверхностномъ взглядѣ» (Krit. Gesch. 40). Съ выходящею изъ ряду проницательностью, съ необыкновенною всесторонностію анализируетъ и раскрываетъ Дюрингъ весь многозначительный смыслъ «этого глубокаго содержанія» философемъ Зенона и приводитъ вопросъ, поставленный Элеатомъ, къ другому высшему вопросу: «что такое движеніе въ неимѣющей протяженія точкѣ пути? Каковъ метафизическій смыслъ этого вопроса, ясно станетъ всякому, если онъ поставитъ его не для одного движенія, а для цѣлаго міра перемѣнъ и преобразуетъ такъ: что такое міръ или бытіе въ неимѣющей протяженія точкѣ времени? Въ этой варіаціи понятно, что въ мысли Элеатовъ дѣло постоянно идетъ не болѣе и не менѣе, какъ объ указаніи на ничтожество всяческой перемѣны. Міръ въ неимѣющій протяженія моментъ есть вовсе не то, что указываетъ въ немъ опытъ, ибо всякое явленіе и всякое существованіе требуетъ хотя бы то самаго малаго, но продолженія во времени и внѣ этого продолженія никакимъ образомъ не можетъ быть мыслимо». (Ibid. 43). Но я вовсе не имѣю въ виду здѣсь входить въ разсмотрѣніе, какъ разрѣшаетъ проблемму міра и движенія Дюрингъ: для этого нужно было бы слишкомъ зайти впередъ и затронуть чуть не всю новѣйшую философію. Я только желалъ указать, по поводу философіи Элеатовъ, на значеніе прилагаемаго въ ней пріема, состоящаго въ критикѣ понятій и дедукціи изъ нихъ, что, какъ кажется, и исполнилъ.

Въ дополненіе къ сказанному считаю нужнымъ присовокупить еще нѣсколько замѣчаній относительно этого пріема. Судьба критики понятій и дедукціи въ философіи чрезвычайно тѣсно связана съ однимъ вопросомъ, который проходитъ черезъ всю ея исторію, принимая разныя выраженія, и въ настоящее время стоитъ во всей своей неотступности. Это вопросъ объ источникахъ нашихъ поз-

наній. Исключительно ли эмпирія представляетъ этотъ источникъ, или же кромѣ него есть какіе либо другіе? Черезъ всю исторію философіи проходили такія воззрѣнія, по которымъ нѣкоторыя познанія считались *прирожденными* человѣку, *внушенными* высшими разумными силами, далѣе *привходящими* отъ духа въ видѣ необходимымъ формъ къ эмпиріи. Въ наше время ученіе о *безсознательныхъ процессахъ* познанія и о *наслѣдственности* его, по моему, есть въ сущности видоизмѣненіе тѣхъ же воззрѣній. Если дѣйствительно въ духѣ есть что либо à priori'наго происхожденія, то значеніе дедукціи разширяется тѣмъ, что матеріаломъ для нея кромѣ понятій и положеній, извлеченныхъ индукціею изъ опыта, служатъ еще a priori'ные елементы. Если же все познаніе въ его цѣломъ имѣетъ исключительно эмпирическое происхожденіе, то роль дедукціи сравнительно понижается, хотя все таки она остается весьма важнымъ орудіемъ въ сферѣ философскаго познанія. Въ теченіи нашихъ изслѣдованій мы будемъ постоянно слѣдить за перипетіями этого вопроса и за сравнительнымъ значеніемъ индуктивныхъ и дедуктивныхъ пріемовъ въ философіи. Но въ какую бы сторону не выпало рѣшеніе вопроса объ источникахъ нашего познанія, во всякомъ случаѣ роль *критики понятій*, этой неизбѣжной предварительной операціи для всяческой дедукціи, всегда должна стоять высоко для всякаго познанія, а въ особенности для философскаго. Критика понятій есть для познанія тоже, что правильная бухгалтерія для торговаго или промышленнаго дѣла. Только посредствомъ критики мы можемъ получить окончательное убѣжденіе въ благонадежности, подлинности и дѣйствительной цѣнности представителей и знаковъ нашего познанія, т. е., понятій, а затѣмъ и составленныхъ изъ нихъ сужденій. Критика рѣшаетъ вопросъ, правильно ли понятіе, т. е., сообразны ли мыслимые въ немъ признаки съ нормальнымъ процессомъ познанія и не заключаетъ ли оно въ себѣ противорѣчій. Если таковой вопросъ по отношенію къ какому либо понятію рѣшается отрицательно, то, зна-

чить, вмѣсто настоящей монеты мы имѣемъ въ своемъ употребленіи фальшивую, которую нужно или изъять изъ обращенія или же обмѣнить на настоящую. Съ другой стороны если понятія послѣ критики оказываются правильными, то мы, при предположеніи правильной логической дедукціи, можемъ надѣяться на выводъ изъ нихъ *истинныхъ* положеній.

Теперь мы считаемъ нужнымъ сказать нѣсколько словъ относительно встрѣтившихся намъ въ древней философіи попытокъ, напр. у Эмпедокла и даже у Демокрита, соединенія, *примиренія* нѣсколькихъ системъ въ одну. Конечно, это не есть логическій пріемъ, хотя онъ встрѣчается не рѣдко въ философіи. Это примиреніе есть собственно результатъ психологическихъ стремленій объединить или совсѣмъ противоположныя воззрѣнія или же разногласящія въ частяхъ въ одну систему. Мы не можемъ не признать этого стремленія весьма естественнымъ и законнымъ, если вспомнимъ, что философія имѣетъ кромѣ теоретическаго весьма важное практическое значеніе. Философія, какъ это увидимъ мы въ другомъ изслѣдованіи, всегда даетъ или, по крайней мѣрѣ имѣетъ своею цѣлью дать фундаментъ для морали. Попытки философа примирить въ одномъ міросозерцаніи разныя, слѣдовательно, посредствомъ одной основы, единаго мотива привести къ одному направленію разбѣгающіяся въ стороны сознательныя стремленія воли индивидуумовъ, идутъ изъ хорошаго источника человѣческой дѣятельности. Мыслить, смотрѣть на міръ и жизнь одинаково, а затѣмъ жить и дѣйствовать въ гармоническомъ единствѣ съ своими ближними, вотъ стремленіе, изъ котораго идутъ эти попытки. Но какъ ни естественно, какъ ни высоко стремленіе само по себѣ, все таки осуществленіе его дѣло весьма не легкое и далеко не всегда возможное. Примиреніе системъ только и возможно въ томъ случаѣ, на который указываетъ Шопенгауеръ въ словахъ, взятыхъ нами эпиграфомъ къ этому этюду. Если примиряемыя системы дѣйствительно заключаютъ въ себѣ относительную истину и если

въ самомъ дѣлѣ найдена высшая точка зрѣнія, совмѣщающая въ себѣ односторонности примиряемыхъ системъ, только тогда возможно дѣйствительное и плодотворное примиреніе ихъ въ высшей истинѣ и единствѣ. Но съ другой стороны механическое склеиваніе разныхъ положеній, выхваченныхъ изъ разныхъ системъ вовсе не есть дѣйствительное примиреніе т. е., приведеніе односторонних воззрѣній и понятій къ высшему логическому единству. Механическое склеиванье даетъ въ результатѣ только мнимое и обманчивое единство, никогда не могущее дѣйствительно успокоить ни самого мыслителя, если онъ честно относится къ задачамъ мышленія, ни послѣдователей различныхъ воззрѣній, на привлеченіе которыхъ къ единству міросозерцанія это склеиванье метитъ. Въ механическомъ склеиваньи за частую играетъ немаловажную роль сознательная или безсознательная тенденція софистически эксплоатировать легкомысліе или слабость своихъ современниковъ, которые могутъ принять фразу за дѣйствительную мысль. Эти *механическіе компромиссы* даютъ обыкновенно скоропреходящіе и навѣки падающіе въ Лету продукты, въ которыхъ сшитыя на живую нитку противорѣчія выступаютъ еще рельефнѣе, чѣмъ тогда, когда они стояли въ отдаленіи другъ отъ друга. Примѣры этого механическаго, не одушевленнаго единствомъ принципа, системоплетенія, къ сожалѣнію, встрѣчаются въ исторіи философіи: къ нимъ то и долженъ быть отнесенъ терминъ *эклектизма* съ тѣмъ оттѣнкомъ пошлости и безхарактерности, который обыкновенно мыслится въ этомъ терминѣ.

Всѣхъ этихъ замѣчаній о методѣ философіи я считаю достаточнымъ для его характеристики на настоящей ступени нашего изслѣдованія; къ обстоятельнѣйшему, болѣе глубокому развитію этого понятія приведетъ насъ на своемъ мѣстѣ естественнымъ образомъ дальнѣйшее изученіе самихъ фактовъ философскаго метода.

ГЛАВА II.

Направленіе философіи въ первомъ періодѣ до софистовъ.

Догматизмъ, скептицизмъ, спиритуализмъ, матеріализмъ, идеализмъ, реализмъ, раціонализмъ, сенсуализмъ, монизмъ, дуализмъ, плюрализмъ, оптимизмъ, пессимизмъ... и т. д. и т. д., цѣлый лабиринтъ *измовъ* набороздила философія въ своемъ историческомъ развитіи. Уже одно это обстоятельство отпугиваетъ отъ нея профана, которому всѣ эти измы кажутся какими-то кабалистическими знаками, ключъ къ которымъ сокрытъ въ глубинѣ мрачныхъ и удушающихъ подземелій. А между тѣмъ всѣ эти термины далеко на есть результатъ произвола и каприза самихъ мыслителей: всѣ они въ моментъ своего возникновенія имѣли законное основаніе и были естественными продуктами тѣхъ же силъ, которыя создали и самую философію. Всѣ они выражаютъ различія направленій философіи по *количеству и качеству началъ*, полагаемыхъ въ основу міра, по *методу* построенія міросозерцанія, по *основаніямъ*, которыя вытекаютъ изъ міросозерцанія для *ученія о морали* и т. п. Но спрашивается, нѣтъ ли возможности свести эти термины одни къ другимъ, иначе нѣтъ ли возможности привести различныя направленія къ немногимъ объединяющимъ ихъ точкамъ зрѣнія?

Мнѣ кажется возможнымъ привести всѣ эти различныя точки зрѣнія, если не къ одной, то по крайней мѣрѣ къ очень немногимъ, можетъ быть, къ двумъ. Попытка эта предстоитъ мнѣ въ концѣ изслѣдованія о методѣ; теперь же я считаю небезполезнымъ сдѣлать частную характеристику направленій того періода философіи, обозрѣніемъ котораго занимались. Эта характеристика дастъ намъ возможность лучше оріентироваться въ дальнѣйшемъ движеніи этой науки.

Философія въ лицѣ своихъ раннихъ греческихъ представителей сперва ставила себѣ вопросы, *что такое* міръ и *изъ чего* онъ произошелъ и потомъ *какъ* онъ произошелъ и существуетъ. Вопросы эти уже ставили себѣ и миѳологическія космогоніи: на вопросъ о происхожденіи міра Ѳалесъ, отецъ греческой философіи, отвѣчаетъ тождественно съ отцемъ поэзіи, Гомеромъ. Отъ «древней рѣки Океана все родилося», говоритъ послѣдній (Иліада Гнѣдича XIV, 246). Но однако разница во внутреннемъ смыслѣ почти тождественнаго положенія значительная: положеніе отца поэзіи есть *миѳъ*, игра дѣтской фантазіи; положеніе отца философіи, есть наиболѣе общая, а потому высшая *научная истина* своего времени, продуктъ внимательнаго наблюденія надъ вещами и посильной логической обработки ихъ изученія. Конечно, въ основѣ того и другаго положенія лежитъ реальный фактъ преобладанія воды надъ другими вещами въ количественномъ отношеніи и значенія ея въ процессѣ взаимодѣйствія вещей.

Различныя направленія древней философіи характеризуются въ исторіи различно; при этомъ принимаются въ основаніе то тѣ, то другіе признаки міросозерцанія философа. Такъ нѣкоторые историки характеризуютъ философію первыхъ греческихъ мыслителей до Гераклита включительно терминомъ *гилозоизма*, т. е., такого направленія, которое оживотворяло вещество. Мнѣ кажется, что едвали можно приписать эту мысль первымъ тремъ Іонійцамъ, хотя нельзя отвергать ея у Гераклита. Но едвали первые трое без-

покоились вопросомъ о какихъ либо вѣчно дѣйствующихъ силахъ воды или воздуха, вслѣдствіе которыхъ эти вещества превратились во всѣ другія вещи. Естественнѣе думать, что задаваясь вопросомъ о ихъ первоначальномъ состояніи, они возвели въ начало всѣхъ вещей воду, воздухъ, потому что эти вещества представлялись съ одной стороны подвижнѣе, а съ другой прочнѣе по своему составу, чѣмъ другія вещества, а кромѣ того и въ силу ихъ количественнаго преобладанія. Огонь же Гераклита несомнѣнно заявлялъ себя и со стороны своей преобразующей энергіи. Далѣе ученіе Пиѳагора и Элеатовъ называютъ нерѣдко *идеализмомъ*, Анаксагора *спиритуализмомъ*, Демокрита *матеріализмомъ*. Ниже мы укажемъ, почему нельзя назвать первыхъ идеалистами въ современномъ смыслѣ этого слова, и вообще съ своей стороны считаемъ гораздо удобнѣйшимъ характеризовать направленіе первыхъ греческихъ философовъ такимъ образомъ.

Если взять въ разсчетъ количество основныхъ началъ, къ которымъ приводятся этими философами вещи, то въ лицѣ первыхъ трехъ Іонійцевъ, Гераклита, Элеатовъ мы будемъ видѣть представителей *монизма*; въ лицѣ Анаксагора представителя *дуализма*, а въ Пиѳагорѣ и Эмпедоклѣ представителей *плюрализма*, хотя не достаточно ясно выраженнаго. Далѣе, съ точки зрѣнія преобладанія эмпирическаго или умозрительнаго метода въ мышленіи того или другаго мыслителя, мы философію Іонійскихъ физіологовъ и Гераклита должны назвать *эмпиризмомъ*. Такъ какъ въ пиѳагореизмѣ данныя чувственнаго воспріятія въ вещахъ совсѣмъ улетучиваются и онѣ мыслятся какъ отвлеченныя числа и ихъ математическія отношенія, то эту философію можно назвать *раціонализмомъ*. Еще высшую ступень раціонализма представляетъ міросозерцаніе элеатовъ, построенное на основаніи отвлеченнѣйшихъ понятій бытія, тождества, и на изслѣдованіи основныхъ формъ существованія вещей, т. е., пространства, времени и движенія. Какъ бы средину между тѣми и другими представляютъ Эмпедоклъ и Анаксагоръ, которые

стараются уравновѣсить эмпирическій и умозрительный методы въ построеніи философіи. Этихъ мыслителей съ точки зрѣнія качества ихъ основныхъ началъ можно считать первыми представителями на греческой почвѣ *спиритуализма*, хотя и въ невыработанной, зачаточной формѣ: ибо рядомъ съ матеріальными основами, изъ которыхъ произошли вещи, они поставили силы, являющіяся въ человѣческомъ духѣ, причемъ одинъ взялъ за мірообразующее начало волю, другой умъ. Наконецъ у Демокрита дуализмъ Анаксагора снова перегибается въ *монизмъ*, спиритуализмъ уступаетъ свое мѣсто *матеріализму*, умозрѣніе преобладаетъ надъ эмпиріею. Въ этихъ характеристикахъ нами не принятъ въ разсчетъ нравственный характеръ системы того или другаго мыслителя, потомучто обзоръ философіи съ этой точки зрѣнія составитъ въ послѣдствіи предметъ особаго изслѣдованія.

Теперь мы обратимся къ болѣе важному, по нашему мнѣнію, вопросу о приведеніи всѣхъ этихъ разнохарактерныхъ направленій къ *одному*. Итакъ спрашивается, нѣтъ ли какой либо черты общей всѣмъ имъ?

Такая черта есть, и мы попытаемся указать на нее. Дѣло въ томъ, что ни одинъ изъ греческихъ мыслителей разсматриваемаго періода не обратилъ вниманія на то важное обстоятельство, что всѣ вещи безъ исключенія суть прежде всего продукты его, вообще человѣческаго *я*, или что они суть состоянія его сознанія, его духа. Иначе говоря, древніе греки въ построеніи своей философіи имѣли въ виду только одинъ познаваемый объектъ и совершенно упускали изъ виду познающій субъектъ. Такая точка зрѣнія можетъ быть названа *инстинктивнымъ или наивнымъ реализмомъ*; и я позволю себѣ заимствовать у Гартмана весьма вѣрную, по моему мнѣнію, характеристику этой точки зрѣнія.

«Наивный реалистъ, говоритъ Гартманъ, знаетъ только о деревѣ на лугу и ничего не знаетъ о деревѣ въ своей головѣ. Онъ насмѣялся бы, какъ надъ помѣшаннымъ, надъ тѣмъ, кто заго-

ворилъ бы съ нимъ о деревѣ въ *его головѣ*. Наивный реалистъ, безъ малѣйшихъ сомнѣній, считаетъ объектъ своего воспріятія (т. е. дерево какъ воспріятіе) за дерево само въ себѣ, за дерево, стоящее на лугу внѣ его воспріятія. Онъ убѣжденъ, что то, что онъ видитъ, есть дерево, существующее само по себѣ, независимо отъ его воспріятія, т. е., есть дерево, какъ вещь сама въ себѣ. Онъ считаетъ объектъ своего воспріятія не за *образъ* дерева (какъ бы въ зеркалѣ сознанія), но за само *реальное* дерево, подобно тому какъ крестьянинъ, если бы онъ взглянулъ въ астрономическую зрительную трубу, ничего не зналъ бы о томъ что онъ видитъ только образы, которые находятся внутри трубы въ фокусѣ объектива, но вообразилъ бы себѣ, что видитъ непосредственно вещи внѣ трубы. Слѣдовательно, съ точки зрѣнія наивнаго реализма вещь сама въ себѣ и объектъ воспріятія считаются не только за одно и тоже по содержанію, но за *единое и численно*. Воспріятіе же для нея есть необъяснимая функція души, которая сущія вещи дѣлаетъ познанными, какъ будто бы душа выпускаетъ изъ себя, такъ сказать, духовныя нити и охватываетъ своимъ сознаніемъ сущія о себѣ вещи, подобно полипу, обнимающему добычу своими щупальцами. По этому прежде думали (напр. Платонъ), что лучи свѣта идутъ отъ глаза къ вещамъ, а не обратно, какъ мы теперь думаемъ. Лучи свѣта были сотканныя изъ тончайшаго эфирнаго вещества щупальца, которыя распространяются органомъ зрѣнія для того, чтобы, такъ сказать, непосредственно ощупывать вещи въ себѣ.

Но какъ скоро будетъ понято, что дерево, какъ объектъ воспріятія въ сознаніи (или, говоря образно, дерево въ головѣ) и дерево само въ себѣ на лугу суть *два* численно различныя дерева, съ той минуты сдѣланъ первый шагъ къ преодолѣнію наивнаго реализма, шагъ, которымъ еще не опредѣляется то, поведетъ ли онъ путемъ дальнѣйшей систематической выработки къ идеализму или къ трансцендентальному реализму.

*

Этому шагу соотвѣтствуетъ предположеніе, что изъ вещей постоянно истекаютъ не матеріальные образы, изъ которыхъ одинъ черезъ органъ зрѣнія внѣдряется въ душу. Здѣсь, слѣдовательно, сознаніе охватываетъ уже не самую вещь въ себѣ, но только одинъ изъ подобныхъ ей (однако различный, смотря по различію сторонъ) эфирныхъ образовъ, выпускаемыхъ безпрерывно вещью, при чёмъ способность испусканья нисколько не истощается.

И такъ, наивный реализмъ не знаетъ никакого различія между *сущимъ* и воспринятымъ или *познаннымъ*, но только между бытіемъ вещей и ихъ *познаніемъ*; знаніе прикасается къ вещамъ, какъ нѣчто такое, что ихъ нисколько не измѣняетъ и обхватываетъ ихъ подобно монерѣ, обхватывающей діатомею. Только начинающаяся критика заставляетъ почувствовать различіе между имманентнымъ и трансцендентнымъ и приводитъ къ пониманію сознанія, какъ собственной идеальной сферы, которая, конечно, можетъ *воспроизвести въ себѣ отпечатокъ* сущаго, но не можетъ сдѣлать это сущее, какъ такое, своимъ *непосредственнымъ* содержаніемъ». (См. брошюру Гартмана: I. H. V. Kirchmann's Erkenntnisstheoretischer Realismus, ст. 3 и 4).

Вотъ, этотъ то описанный Гартманомъ инстинктивный реализмъ (или натурализмъ) и составляетъ общую черту всей греческой философіи 1-го періода. Никакихъ слѣдовъ не находимъ мы сознанія о томъ, что вещи въ *познаніи* и въ *бытіи* суть *двѣ* вещи что между ними возможно болѣе или менѣе значительное несоотвѣтствіе и, можетъ быть, даже противоположность, что *истина*, въ смыслѣ соотвѣтствія объекта познанія объекту бытія, есть величайшая и труднѣйшая *проблемма*, о которую до нашего времени все еще разбиваются усилія философіи. Если мы и встрѣчаемъ въ разсмотрѣнномъ нами періодѣ какое то смутное подозрѣніе въ этой проблеммѣ, то развѣ у послѣдняго изъ его представителей, Демокрита, но оно высказано еще такъ не ясно, что мы безъ явной натяжки не могли бы его выдѣлить въ этомъ отношеніи изъ

группы его предшественниковъ. При этомъ нѣтъ никакой разницы въ большей или меньшей степени отвлеченности мышленія, мы видимъ одинъ и тотъ же характеръ отношенія познанія къ бытію какъ у стоящихъ преимущественно на эмпирической почвѣ физіологовъ, такъ и у носящихся на высотѣ отвлеченнаго умозрѣнія элеатовъ. Для тѣхъ и для другихъ познающій субъектъ, знающее я было *пустымъ вмѣстилищемъ*, въ которое вкладывалось независимое *сущее* такъ, какъ оно *есть* и *внѣ* вмѣстилища. Заблужденіе и истина зависѣли только какъ бы отъ объема и растяжимости *вмѣстилища*, его крѣпости, вообще случайныхъ, индивидуальныхъ его качествъ; да и при томъ объ точномъ и опредѣленномъ различіи этихъ двухъ состояній сознанія, о возможныхъ причинахъ ихъ не думали вовсе. Если бы спросить у Гераклита, утверждавшаго, что бытіе мыслимо только какъ нѣчто непрестанно текущее, никогда не равное самому себѣ и Парменида, въ противоположность Гераклиту, какъ извѣстно исторически, утверждавшаго, что оно только и мыслимо какъ нѣчто вѣчно неподвижное, самому себѣ равное, если-бы спросить у нихъ, почему они, люди одного времени и народа, думаютъ такъ противоположно, то, вѣроятно, каждый объяснилъ бы это тѣмъ, что его истинное познаніе основано на размышленіи, разумѣ, а познаніе противника на обманчивомъ чувственномъ воззрѣніи, т. е., есть не болѣе какъ «мнѣніе» (иллюзія) [1]). Во всякомъ случаѣ каждый изъ нихъ думалъ, что понимаетъ бытіе такъ, какъ оно есть само въ себѣ. Имъ и въ голову бы не взошла возможность того, что оба они, можетъ быть, правы и что противорѣчіе можетъ быть преодолѣно при разложеніи познанія человѣческаго вообще на субъективные и объективные его элементы. И дѣйствительно, только для

---

[1]) Эта противоположность между познаніемъ на основаніи чувственнаго воспріятія, которое (познаніе) Парменидъ называлъ «мнѣніемъ», и познаніемъ разума (спекуляціею) была признаваема не только элеатами, но и Гераклитомъ.

нашего времени, прошедшаго черезъ наиглубочайшую и все-разлагающую критику, подъ силу понять, что въ истинномъ понятіи *бытія* должна быть мыслима и сама себѣ *равная неподвижная основа* и совершающаяся на этой основѣ *вѣчная перемѣна* и что какое бы то ни было реальное познаніе о сущемъ только и можетъ состояться, благодаря тому, что въ мысли о немъ мыслится и то, и другое. Но этой возможностью примирить исконное противорѣчіе мы обязаны только разложенію познанія на элементы, идущіе отъ его обоихъ факторовъ, субъекта и объекта. Какъ это разложеніе способствуетъ примиренію этихъ противоположностей, о томъ будетъ рѣчь гораздо впереди. Но какъ бы то ни было, нельзя согласиться съ тѣми, которые приписываютъ философіи элеатовъ и даже Пиѳагора названіе *идеализма*. Идеализмъ возможенъ только тогда, когда ясно сознанъ тотъ фактъ, что весь реальный міръ во-всемъ его разнообразіи и безграничности есть primo loco только представленіе, т. е., состояніе или продуктъ духа и что обычное признаніе его внѣшности и независимости о себѣ есть только инстинктивная, общая человѣку съ животными гипотеза, требующая весьма сложной обосновки и сопряженнаго съ не малыми затрудненіями логическаго оправданія. Истинное понятіе идеализма въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно установилось въ наше время, различаетъ между субъективною ошибкою, въ которую впадаетъ вслѣдствіе обмана чувствъ или ложнаго сужденія одинъ или нѣсколько индивидуумовъ, и между несоотвѣтствіемъ познаваемаго бытія съ бытіемъ внѣ познанія, т. е, иллюзіею, которая возможна для всего рода человѣческаго и даже для всѣхъ существъ, которыхъ познаніе, по основнымъ формамъ, аналогично съ человѣческимъ. Субъективная въ тѣсномъ смыслѣ иллюзія можетъ быть для этого идеализма исправлена и замѣнена истиннымъ познаніемъ *дѣйствительности*, какою она можетъ быть для цѣлой породы; но если эта наша дѣйствительность не покрываетъ подлиннаго бытія и если въ ней заключается своего рода, такъ сказать, высшая

иллюзія, то эта послѣдняя уже не можетъ быть исправлена и должна роковымъ образомъ остаться таковою навсегда, ибо далѣе вскрытія этого несоотвѣтствія путемъ критическаго мышленія, съ точки зрѣнія современнаго идеализма, идти нельзя. Эта точка зрѣнія, начавшаяся въ философіи съ Декарта и развивающаяся вплоть до нашего времени не только на почвѣ самой философіи, но даже и на почвѣ частныхъ наукъ (напр. физіологіи), какъ мы увидимъ это впослѣдствіи, была чужда не только элеатамъ, Пиѳагору и вообще въ первомъ періодѣ, но, пожалуй, и позднѣйшей древней философіи, ибо поставленный въ ней, начиная съ софистовъ, вопросъ о субъектѣ никогда не достигъ значенія и характера ново-европейскаго идеализма. Что-же касается до того обстоятельства, что элеаты въ постройкѣ своего міросозерцанія оперировали надъ отвлеченнѣйшими понятіями, напр., бытія, нисколько не измѣняетъ сущности дѣла. Мысля *чистое бытіе*, въ отвлеченіи отъ какого бы то ни было конкретнаго содержанія, Парменидъ былъ все-таки увѣренъ, что онъ мыслитъ его истинно въ томъ смыслѣ, что именно такимъ оно само собою переносится въ мысль изъ внѣ ея и переносится такъ, какъ оно *есть* въ этомъ *внѣ*. Это станетъ вполнѣ яснымъ, когда мы вспомнимъ, что центръ тяжести его міросозерцанія лежитъ въ немыслимости *ничто, небытія*. Что такое ничто, небытіе и почему оно не мыслимо,—вотъ вопросъ, на который мы не находимъ отвѣта у остроумнаго элеата. Далѣе, что такое разумѣлъ онъ подъ «мнѣніемъ», которое ставилъ въ противоположность истинѣ и которое возникало въ слѣдствіе чувственнаго воспріятія; какъ понять происхожденіе этого мнѣнія на ряду съ истиной изъ одного и того же бытія? Вѣдь, по Пармениду, не могло же быть мнѣніе выраженіемъ ничто, небытія, ибо ничто вовсе никакъ не мыслимо, значитъ, мнѣніе есть тоже выраженіе бытія, какой либо дѣйствительности; а потому вопросъ объ различіи мнѣнія и истины въ философіи Парменида есть первой важности. Очевидно, что Парменидъ разумѣлъ здѣсь не ту противоположность, которая

въ новой философіи выступила въ понятіяхъ вещи въ себѣ и явленія, а, вѣроятнѣе всего, различіе между поверхностнымъ взглядомъ большинства людей, не провѣряющихъ критически данныхъ чувственнаго воспріятія и не возвышающихся до рефлексіи, и между философскимъ умозрѣніемъ, основаннымъ на критикѣ. Если бы вышеозначенные вопросы были поставлены элеатами и сдѣлана была попытка къ ихъ разрѣшенію то, можетъ быть, она и дѣйствительно повела бы эту школу на почву идеализма, т. е., къ различенію бытія внѣ познанія, въ немъ самомъ, и бытія въ познаніи, или, говоря современнымъ техническимъ языкомъ, къ различенію *вещи въ себѣ* и *явленія*. Но для этихъ вопросовъ еще не наступило время, а потому вся древняя философія до софистовъ стояла всецѣло на почвѣ *инстинктивнаго реализма* и нисколько нетронутаго сомнѣніемъ въ возможности объективнаго познанія *догматизма*. Только софистами выведена была философія изъ этого блаженнаго состоянія полной вѣры въ безусловную силу человѣческаго разума вообще въ дѣлѣ познанія, хотя все таки не въ смыслѣ современнаго идеализма. Но разъ вопросъ о субъектѣ былъ поставленъ, то первымъ и непосредственнымъ его слѣдствіемъ было быстрое разрушеніе тѣхъ философскихъ построеній, которыя съ такою энергіею возводила эллинская мысль въ теченіи двухъ вѣковъ отъ Ѳалеса до Демокрита. Но изложеніе этого событія и дальнѣйшихъ послѣдствій его по отношенію къ методу философскаго познанія составитъ предметъ слѣдующихъ главъ.

ГЛАВА III.

Софисты, какъ переходная ступень отъ перваго періода греческой философіи къ дальнѣйшему ея развитію.

Гегелю и его школѣ принадлежитъ первый починъ въ болѣе серьозной и безпристрастной оцѣнкѣ умственной дѣятельности софистовъ, съ именемъ которыхъ въ продолженіи вѣковъ соединялось представленіе безнравственнаго злоупотребленія лучшимъ даромъ природы, мыслію. Конечно, отрицать это злоупотребленіе нѣтъ возможности, но обвиненіе въ немъ должно пасть не на однихъ самихъ софистовъ, а также и на современное имъ общество, представлявшее чрезвычайно удобную почву для развитія худшихъ сторонъ софистической философіи.

Впрочемъ, пожалуй, и нельзя назвать философіею тотъ поворотъ мысли, представителями котораго являются софисты. Существенное ихъ отличіе въ томъ и состоитъ, что они отрицали философію и способствовали разложенію ея еще слабыхъ органовъ, которые развились въ предшествовавшемъ, расмотрѣнномъ нами періодѣ. Относясь отрицательно къ философіи, софисты не представляютъ для насъ ничего новаго въ изслѣдуемомъ нами вопросѣ о методѣ; и если мы на нихъ останавливаемся, то только ради

того побужденія, чтобы потомъ яснѣе понять происхожденіе тѣхъ положительныхъ міросозерцаній, которыя развились во 2-мъ періодѣ греческой философіи.

Въ дѣятельности софистовъ мы должны строго различать два момента: одинъ естественный и законный, другой ложный и оправдывающій ту дурную славу, которая до сихъ поръ идетъ о нихъ.

Въ первомъ моментѣ она представляетъ логическое послѣдствіе предыдущей философіи и неизбѣжную реакцію противъ той односторонней точки зрѣнія, которую мы въ предыдущей главѣ назвали наивнымъ реализмомъ. Это видно уже изъ одного того обстоятельства, что важнѣйшіе софисты вышли изъ главныхъ школъ перваго періода.

Теперь мы попытаемся указать на тѣ пункты предшествовавшей философіи, изъ которыхъ могъ открываться и дѣйствительно открывался путь къ положеніямъ софистовъ.

Начнемъ съ Гераклита. «Все течетъ», все безустанно и ежемгновенно измѣняется—вотъ положеніе, откуда выведено было умозаключеніе, въ которомъ отрицалась возможность познанія, при тихомолкомъ подразумѣвавшейся посылкѣ, общей вообще наивному реализму, что бытіе прямо переносится въ познаніе. Если все течетъ, измѣняется, ни на мгновеніе не равно самому себѣ, то невозможно и выражать какое либо утвержденіе о чемъ либо, т. е., познаніе невозможно. Такой именно выводъ приписывается преданіемъ Кратилу, ученику Гераклита и учителю Платона. Послѣдній называетъ въ шутку приверженцевъ Гераклита «текущими», выражая этимъ то, что съ ними невозможно серьезно спорить, такъ какъ они отказывались отъ какого либо утвержденія. Вообще Кратилу приписывается доведеніе до крайностей положеній Гераклита, такъ напр., если этотъ послѣдній говоритъ, что нельзя въ одну и ту же рѣку войти двухъ разъ, то Кратилъ прибавлялъ, что и одного раза нельзя войти. Здѣсь мы позволяемъ

себѣ нѣкоторое, такъ сказать, нововведеніе. Кратила въ исторіи философіи не причисляютъ къ софистамъ, но, по сущности дѣла, его направленіе въ отношеніи къ философскому познанію совпадаетъ съ направленіемъ софистовъ.

Что касается до софистовъ собственно, то первое мѣсто между ними долженъ занять Протагоръ, уроженецъ города Абдеры, какъ по большей его исторической извѣстности, такъ и по важности поставленныхъ имъ въ философіи вопросовъ. Кромѣ того онъ серьезнѣе другихъ относился къ мышленію, а также и въ нравственномъ отношеніи оставался еще на сравнительно приличномъ уровнѣ, съ котораго сошли другіе софисты. Временемъ процвѣтанія и извѣстности его была вторая половина 5-го вѣка въ Аѳинахъ. Преданія, дошедшія до насъ о немъ, приписываютъ ему многія сочиненія и приводятъ его въ связь то съ Демокритомъ, то съ школою Гераклита. Что касается до исходныхъ пунктовъ его критическо-отрицательнаго направленія, то ихъ одинаково можно найти какъ въ той, такъ и въ другой школѣ.

Со стороны философіи Гераклита исходнымъ пунктомъ для Протагора могло служить тоже положеніе о вѣчной перемѣнѣ; а со стороны атомизма теорія чувственнаго воспріятія, составляющая весьма темный пунктъ въ философіи Демокрита.

Выше мы видѣли, что Демокритъ непосредственное содержаніе чувственнаго воспріятія вполнѣ принесъ въ жертву своей метафизикѣ вещественныхъ атомовъ и призналъ субъективные чувственные элементы вещей за иллюзію, но не далъ на это никакихъ основаній. А между тѣмъ дѣйствительно данное только и заключается въ этомъ субъективномъ чувственномъ ощущеніи чего, конечно, не отрицалъ и Демокритъ; до атомовъ же и ихъ свойствъ нужно доходить путемъ умозрѣнія. Значитъ, непосредственно достовѣрно все-таки одно ощущеніе: только оно существуетъ для человѣка. Недоступные чувствамъ атомы Демокрита есть только предположеніе, также мало доступное доказательству,

какъ и начала другихъ философовъ, какъ напр., любовь и ненависть Эмпедокла, сѣмена вещей и умъ Анаксагора и пр.

Отсюда естественно было Протагору признать непосредственно вѣрнымъ только то, что дано въ ощущеніи и чувствѣ. Но такъ какъ ощущенія различаются, смотря по индивидууму — что для одного велико, то для другаго мало, для одного зеленое, для другаго синее, для одного пріятное, для другаго непріятное и т. п.,— то, слѣдовательно, можетъ быть столько же *истинъ*, сколько и людей. Вотъ основаніе, на которомъ зиждутся знаменитыя основныя положенія Протагора: 1) *человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, существующихъ въ томъ, что они существуютъ, а несуществующихъ въ томъ, что они не существуютъ*, и 2) *противоположныя утвержденія одинаково справедливы*. Второе изъ этихъ положеній, конечно, не должно понимать въ томъ смыслѣ, чтобы одинъ и тотъ же человѣкъ въ одно и то же время утверждалъ о чемъ либо противоположное, Протагоръ имѣлъ въ виду только возможность утвержденія противоположнаго въ одно и то же время со стороны двухъ человѣкъ, или же со стороны одного, но въ разное время.

Но на этихъ положеніяхъ, имѣющихъ свое непоколебимое основаніе въ несомнѣнномъ различіи людей, а потому требующихъ полнаго вниманія къ заключающейси въ нихъ истинѣ, Протагоръ, а за нимъ и другіе софисты не остановились. Легкомысленно поспѣшили они вывести изъ нихъ слѣдствія, которыя тѣмъ неосновательнѣе, чѣмъ ниже катятся по наклонной плоскости софистической дедукціи. Они заключили, что нѣтъ «всеобщихъ истинъ, началъ имѣющихъ силу для всѣхъ людей, или, по крайней мѣрѣ, нѣтъ вѣрнаго знака (критерія), по которому мы могли бы признать какую либо метафизическую или нравственную истину за абсолютную. Индивидуумъ есть мѣрило и истины, и добра; одно и то же дѣйствіе полезно для одного и вредно для другого; для перваго оно хорошо, для втораго дурно. Практиче-

ская истина такъ же, какъ и теоретическая, суть вещи относительныя, дѣло вкуса, темперамента, воспитанія. По этому споры метафизиковъ суть занятіе праздное. Для насъ ничего нельзя констатировать кромѣ индивидуальнаго факта ощущенія, что же касается до первыхъ причинъ или условій факта, ускользающихъ отъ непосредственнаго ощущенія, то знать ихъ уже становится невозможнымъ. Такъ пусть же человѣкъ занимается только тѣмъ, что ему дѣйствительно доступно, *самимъ собою*! Пусть онъ, отказавшись отъ безплодныхъ спекуляцій о первыхъ причинахъ, сосредоточитъ свои силы на одномъ, въ концѣ концовъ, важномъ вопросѣ объ условіяхъ счастія (Hist. de la phil. 57).» Дальнѣйшее развитіе этихъ положеній, отчасти сдѣланное Протагоромъ, отчасти другими извѣстнѣйшими софистами, и въ особенности крайности, до которыхъ дошли такъ называемые *младшіе софисты*, весьма губительно дѣйствовали въ области морали и приводили къ полному отрицанію какого бы то ни было нравственнаго чувства. Но о значеніи софистики въ сферѣ нравственности намъ придется говорить особо въ III этюдѣ.

Если сенсуализмъ софистовъ дѣйствовалъ разлагающимъ образомъ на почвѣ *философскаго* синтеза, то точно такимъ же его вліяніе оказалось и на почвѣ *преданія*. Извѣстно, что Протагоръ написалъ сочиненіе о богахъ, въ которомъ доказывалъ, что нельзя знать, существуютъ ли боги или нѣтъ, ибо тому препятствуетъ какъ трудность вопроса, такъ и краткость человѣческой жизни. Это сочиненіе вызвало противъ него народное негодованіе: онъ былъ изгнанъ изъ Аѳинъ, а сочиненія его были публично сожжены.

Другой корифей софистики *Горгій* изъ Леонтинъ (въ Сициліи) прославился какъ ораторъ въ Аѳинахъ въ 2-й половинѣ 5 вѣка. По преданію онъ находился подъ вліяніемъ ученій Эмпедокла и элеатской школы, а дошедшія до насъ его отрицательныя философскія положенія явно имѣютъ исходною точкою положенія этой

послѣдней. Въ трехъ положеніяхъ онъ пытается шагъ за шагомъ отрицать бытіе, познаніе и, по крайней мѣрѣ, общность познанія. «1) *Ничего не существуетъ*: ибо если бы что либо было, то оно должно бы или произойти или быть вѣчнымъ. Но произойти оно не можетъ ни изъ бытія, ни изъ не бытія (какъ учатъ элеаты), вѣчнымъ же оно быть не можетъ, потому что въ этомъ случаѣ оно должно бы быть безконечнымъ, а безконечнаго нигдѣ нѣтъ, ибо оно не можетъ быть ни въ себѣ, ни въ чемъ либо другомъ, а чего нѣтъ нигдѣ, того и совсѣмъ нѣтъ. 2) *Если бы что либо и было, то оно не можетъ быть познано*: ибо если бы было познаніе сущаго, то существовать должно было бы мыслимое, а не существующее никогда не могло бы быть мыслимымъ; но тогда не могло бы быть и заблужденія (т. е. всякая выдуманная кѣмъ либо нелѣпость eo ipso должна бы быть. 3) *Если бы и было познаніе, то оно не можетъ быть сообщаемо*: ибо каждый знакъ различенъ отъ обозначаемаго. Какимъ образомъ могъ бы кто либо словами сообщать представленіе о цвѣтѣ, такъ какъ ухо слышитъ звуки, а не цвѣтъ? И какимъ образомъ можетъ быть одно и то же представленіе у двухъ лицъ, которые различны другъ съ другомъ.» (Ueberweg. Grundriss et cet. I, 83).

Очевидно, что Горгій въ своемъ отрицаніи эксплоатируетъ ученіе Парменида о бытіи и бьетъ въ то слабое мѣсто, которое стоитъ на шаткомъ фундаментѣ наивнаго реализма.

Мы уже сказали въ предыдущей главѣ, что Парменидъ безъ дальнихъ околичностей принималъ, что понятіе бытія переносится въ мысль изъ *внѣ* ея такъ, какъ оно, по его мнѣнію, должно быть мыслимо, конечно, сообразно съ этою внѣшнею дѣйствительностію. Но въ этомъ мыслимомъ Парменидомъ понятіи бытія дѣйствительно заключается *безконечность*, отсюда, при тихомолчномъ предположеніи, что мысль вполнѣ покрываетъ внѣ ея сущую дѣйствительность, выходитъ, что безконечность можетъ быть сосчитана, закончена, познана, что, конечно, нелѣпо. Затрудненіе

тотчасъ разрѣшается, когда мы знаемъ, что совершенно вѣрное Парменидово понятіе бытія есть понятіе *формальное*, т. е., понятіе *чистаго бытія*. Какъ формальное оно не только не заключаетъ въ себѣ сосчитанной, законченной безконечности, но даже ничего объективнаго (предметнаго) не заключаетъ, а только представляетъ необходимую форму для *безграничной* возможности вмѣщенія реальныхъ *вещей, событій и явленій*, однимъ словомъ, объективныхъ данныхъ (ср. анализъ понятія бытія въ первомъ этюдѣ стр. 23 и слѣд.).

Второе положеніе также цѣпляется за положеніе Парменида, что бытіе и мышленіе одно и то же, положеніе, принятое опять таки на основаніи посылокъ наивнаго реализма. Дѣло точно также въ томъ, что познаніе или мышленіе и бытіе другъ друга *не покрываютъ:* бытіе покрываетъ собою познаніе, но кромѣ того заключаетъ въ себѣ *нѣкій плюсъ* безграничныхъ возможностей, конечно, пустыхъ, но мыслимыхъ въ понятіи бытія также необходимо, какъ въ понятіи прямой линіи необходимо мыслится безграничная возможность ея протяженія. Вслѣдствіе ложной исходной точки и дальнѣйшая аргументація Горгія страдаетъ смѣшеніемъ объективной и субъективной области. Вымыселъ, нелѣпость, противорѣчіе могутъ быть продуктомъ только субъективной сферы, потому что только для ней и въ ней существуетъ *возможное*, которое можетъ быть и не быть. Въ сферѣ бытія внѣ познанія нѣтъ ни возможнаго, ни дѣйствительнаго, ни необходимаго; безъ отношенія къ субъекту въ ней довлѣетъ только одинъ краткій предикатъ: *есть*. Только въ бытіи познаваемомъ есть *дѣйствительность и возможность*, только черезъ мысль субъекта вступаетъ бытье въ этѣ категоріи, а потому только въ немъ различается оно на субъективное и объективное, мыслимое и сущее, возможное и дѣйствительное. Въ свое время и на своемъ мѣстѣ мы попытаемся развить подробно это положеніе и доказать, что ошибка, вымыселъ, фантазія вовсе не есть абсолютное *ничто*, но что

они покрываются сферою *возможнаго бытія*. Изъ неизмѣримой бездны этого бытія *вчерашняя* нелѣпость всплываетъ *сегодня* дѣйствительною истиною, всплываетъ, конечно, въ субъективной сферѣ; и на оборотъ *сегодняшняя* дѣйствительность и истина, можетъ быть, *завтра*-же канетъ на всепоглощающее лоно своей матери, какъ дѣтская фантазія, какъ обманчивый сонъ, на мгновеніе бывшій дѣйствительностью для грезившаго субъекта....

Третье положеніе, по моему мнѣнію, представляетъ дѣйствительное затрудненіе въ неотразимомъ фактѣ различія индивидуумовъ, хотя это различіе преувеличено и хотя аргументація софиста вообще нѣсколько натянута. Но мысль, высказанная въ этомъ положеніи, по существу одна и та-же, что и въ основномъ положеніи Протагора: ниже мы разсмотримъ ея значеніе.

Что касается до остальныхъ пользовавшихся извѣстностію софистовъ, *Гиппія* и *Продика*, то они не отличались какими либо особыми вкладами въ арсеналъ софистики. Это были весьма ученые по своему времени люди и искусные риторы.

Наконецъ мы теперь совсѣмъ пройдемъ молчаніемъ такъ называемыхъ *младшихъ софистовъ* (Тразимахъ, Евтидемъ, Діонисіодоръ и многіе другіе), которыхъ характеристика сдѣлана преимущественно Платономъ въ его діалогахъ. Въ этихъ послѣднихъ любопытный читатель можетъ встрѣтить множество назидательныхъ сценъ, гдѣ платоновскій Сократъ выводитъ на свѣжую воду и нравственно бичуетъ этихъ античныхъ «*ташкентцевъ*», нисколько не уступавшихъ нашимъ въ вожделѣніи къ «куску».

Теперь сдѣлаемъ оцѣнку значенія софистики въ области философскаго познанія. Сперва прислушаемся къ голосу компетентныхъ людей въ западной литературѣ.

«Несомнѣнно то, говоритъ Дюрингъ, что послѣдователи Гераклита имѣли тенденцію на ряду съ теченіемъ *вещей* поставить еще теченіе *понятій* и предполагать въ мышленіи ту же измѣнчивость, какъ и въ вещахъ. Такимъ образомъ, перенося неустойчи-

вость съ вещей на понятія, софистика становилась на точку зрѣнія безпочвенности (Standpunkt der Haltungslosigkeit). Это направленіе, съ которымъ мы въ наше время эмпирически познакомились на гегелевской діалектикѣ, ведетъ, конечно, къ разрушенію всѣхъ основъ для сужденія и къ упраздненію всяческой объективной истины. Но, впрочемъ, до такой тонкой или, по крайней мѣрѣ, сложной уловки Протагоръ (и Кратилъ прибавляемъ мы) не доходилъ.» (Krit. Gesch. 77).

Къ этому замѣчанію мы прибавимъ, что не даромъ Гегель и его школа пытались навязать Гераклиту тенденцію соединить противоположности бытія и не бытія въ абстрактномъ понятіи становленія или возникновенія (Werden). Но въ качествѣ наивнаго реалиста онъ былъ чуждъ рафинированнымъ грѣхамъ «абсолютнаго идеализма». Точно также и enfant terrible гераклитизма, Кратилъ, выведшій такое грозное послѣдствіе изъ философемы учителя, и не подозрѣвалъ, что онъ, простодушный догматикъ, становится на теряющіяся въ безвоздушномъ пространствѣ вершины философіи тождества (тождества бытія и мышленія). Иное дѣло Гегель; онъ, прошедшій черезъ критицизмъ Канта, долженъ былъ знать, что вещи могутъ ежемгновенно течь, сколько имъ угодно, но что понятія, къ нашему благополучію въ дѣлѣ познанія, не текутъ и не должны течь, если не долженъ быть нарушенъ основной законъ логики въ его трехъ видахъ (тождества, противорѣчія и исключеннаго третьяго).

Но исторія о томъ, какъ попралъ Гегель эти Гималаи мышленія, ожидаетъ насъ впереди; мы заключимъ тѣмъ, что съ виду опасныя для познанія послѣдствія изъ ученія Гераклита возникли, только благодаря наивному смѣшенію сферъ бытія внѣ познанія и въ познаніи. Понятія не текутъ, а стоятъ твердо въ субъективной области, потому что они неразрывно слиты съ прочными субъективными формами и ограждены отъ теченія нормативными законами логики. Правда, вслѣдствіе неустанной дѣя-

тельности психическихъ силъ, понятія подвергаются со временемъ преобразованію и видоизмѣненію, конечно, подъ контролемъ логики и опыта: но это преобразованіе нисколько не мѣшаетъ реальному факту прочнаго познанія въ тотъ или другой данный промежутокъ времени и угрожаетъ только притязанію на абсолютное знаніе.

«Результаты критики Протагора и другихъ софистовъ, говоритъ Веберъ, многочисленны и плодотворны. Она разрушила умственныя основы политеизма и приготовила дорогу къ религіи Сократа, Платона и стоиковъ. Далѣе она разрушила наивный догматизмъ фантазирующей спекуляціи и принудила мышленіе отдать себѣ отчетъ въ своемъ механизмѣ, своихъ методахъ и законахъ; къ этому отчету вызывало уже само злоупотребленіе діалектикою и софизмомъ. Уже не одно столѣтіе философія спекулировала, не отдавая себѣ отчета въ природѣ и формахъ силлогизма; она дѣлала наведенія и выводы безъ изслѣдованія индуктивнаго и дедуктивнаго процесса, уподобляясь въ этомъ отношеніи милліонамъ живыхъ существъ, которыя смотрятъ и слушаютъ безъ малѣйшаго понятія о механизмѣ зрѣнія и слуха. Самымъ насиліемъ надъ мыслью софистика подавала ей поводъ сознать и анализировать свои законы и тѣмъ самымъ положить начало научной логикѣ, систематизація которой составила славу Аристотеля. Вмѣстѣ съ этимъ началомъ она создала и науку о языкѣ, составляющемъ неизбѣжную оболочку мысли: грамматику, синтаксисъ, филологію въ обширномъ смыслѣ слова. Придавая высокое значеніе формѣ мысли и искусству въ употребленіи слова, софистика развивала гибкость греческаго языка и выработала изъ него тотъ изумительный органъ мышленія, которому мы удивляемся въ діалогахъ Платона.

Заблужденіе Протагора и софистовъ, проповѣдывавшихъ субъективизмъ, заключалось въ томъ, что они подъ *человѣкомъ* разумѣли не человѣка вообще, но индивидуумъ, не человѣческій ра-

зумъ, но разумъ того или другаго лица, и тѣмъ допустили, что есть столько же *мѣрилъ* истины и заблужденія, сколько отдѣльныхъ лицъ. Протагоръ вмѣстѣ съ большинствомъ греческихъ софистовъ преувеличиваетъ: 1) физіологическія и умственныя различія въ индивидуумахъ, 2) ошибки ощущенія. Онъ не зналъ того, на что послѣ указано было наукою, именно не зналъ того, что ученымъ возможно поправлять взаимно данныя чувственнаго воспріятія, а потому, слѣдуя предвзятоту мнѣнію, онъ пришелъ къ отрицанію объективнаго критерія истины. Онъ не признавалъ общечеловѣческаго разума и его тождества во всѣхъ индивидуумахъ. Люди помѣшали ему видѣть *человѣка*». (Hist. de la phil. 59)

Я подписываюсь подъ этими словами почтеннаго и талантливаго ученаго, нѣмца по родинѣ (Эльзасъ) и француза по научному языку и отечеству (Франція), но не безъ оговорокъ.

Существенная оговорка вызывается подозрѣніемъ, что Веберъ склоненъ не *доцѣнить* значеніе капитальнаго основнаго положенія всей софистики о человѣкѣ, какъ мѣрѣ вещей, и въ противоположность тому склоненъ *перецѣнить* значеніе тѣхъ свойствъ общечеловѣческаго разума, которыми обусловливается возможность всеобщихъ и необходимыхъ элементовъ въ познаніи, а также и перецѣнить значеніе взаимныхъ поправокъ, которыми ученые устраняютъ субъективныя различія въ чувственныхъ данныхъ познанія и въ раціональной ихъ обработкѣ. Эта склонность встрѣчается не у одного Вебера, но и у другихъ современныхъ мыслителей, а потому мы позволимъ себѣ высказать здѣсь нѣсколько замѣчаній, выражающихъ наше крайнее убѣжденіе относительно этого пункта.

Вопросъ о всеобщихъ и необходимыхъ элементахъ познанія поднятъ, какъ извѣстно, во всей его ширинѣ Кантомъ, но, какъ извѣстно также, и до сихъ поръ онъ все еще остается спорнымъ. А между тѣмъ отъ того, въ какую сторону окончательно выпадетъ

его рѣшеніе, положеніе Протагора или ослабляется или получаетъ большую силу. Если основныя формы познавательной способности à priori'ны въ смыслѣ Канта, то съ одной стороны рѣзче ограничиваются предѣлы познанія, а съ другой оно въ этихъ предѣлахъ болѣе обезпечено отъ вліянія индивидуальныхъ субъективныхъ различій, обезпечено, именно, регулирующею силою этихъ самыхъ формъ. Если же формы получаются путемъ эмпиріи, какъ думаютъ нѣкоторые мыслители, то доля произвола въ индивидуальномъ познаніи увеличивается, сообразно съ случайными особенностями организаціи индивидуума и случайностями его опыта; и положеніе Протагора выигрываетъ въ силѣ. Конечно, это главнымъ образомъ относится къ философскому познанію, а черезъ него уже и къ вообще научному.

Далѣе если мы предположимъ, что основныя положенія Канта незыблемы для эмпиристовъ, то все таки это нисколько не мѣшаетъ глубокому различію въ индивидуальномъ философскомъ познаніи. Въ этомъ отношеніи исторія представила намъ поучительный опытъ философскихъ системъ, которыя, по видимому, стояли на Кантѣ, а между тѣмъ съ не меньшею рѣзкостью исключаютъ другъ друга, чѣмъ это было въ Греціи до софистовъ (Фихте, Шеллингъ, Гегель, Гербартъ,, Шопенгауеръ и т. д.).

Наконецъ и въ частныхъ наукахъ индивидуальное различіе играетъ не меньшую роль въ дѣлѣ познанія. Если мы даже оставимъ въ сторонѣ связь наукъ съ философіею и будемъ имѣть ихъ въ виду помимо этой связи, то и тогда элементовъ для розни и споровъ не оберешься. Обыкновенно указываютъ на довольно дружное согласіе ученыхъ относительно массы такъ называемыхъ твердо установленныхъ фактовъ; но при томъ забываютъ, что не эти факты сами по себѣ дороги для жаждущаго познанія духа. Что толку въ массахъ прочно установленныхъ фактовъ, если въ ихъ теоріи и въ выводахъ изъ нихъ разноголосица. Безъ теоріи и выводовъ, которые составляютъ самый цѣнный и дающій нрав-

ственное наслажденіе элементъ познанія, факты только обременяютъ голову и далеко не всегда безнаказанно для нея. Примѣры отупѣнія фактистовъ-гелертеровъ не слишкомъ большая рѣдкость чтобы сомнѣваться въ этомъ. Да и относительно самой установки фактовъ дѣло стоитъ вовсе не въ той степени благопріятно, какъ хотятъ это выдать. Въ ученомъ 19 вѣкѣ не далеко ходить за примѣромъ, который сильно подрываетъ вѣру въ возможность непоколебимой установки простыхъ, голыхъ фактовъ. Чего кажется проще рѣшить, висятъ ли *столы* (отчего не постели или самовары?) безъ подпоры и поддержки на воздухѣ или являются ли, необъяснимымъ образомъ для даннаго времени и мѣста, люди, tangibles et visibles по выраженію одной спиритуалистки, а между тѣмъ десятки, сотни тысячъ людей препираются относительно этихъ простыхъ вещей. Такъ называемыя медіумическія явленія суть окончательно дѣло зрѣнія, слуха, осязанія, пожалуй, обонянія, а между тѣмъ споръ о нихъ перешелъ отъ профановъ къ столпамъ науки.

Но оставимъ въ сторонѣ этотъ примѣръ; укажемъ на индукцію гипотезу, аналогію, дедукцію, которыя не суть факты чувственнаго воспріятія, а неизбѣжные акты познающаго духа, если только онъ хочетъ познанія, достойнаго человѣческой, а не животной стадіи развитія. Эти проявленія силъ, строющихъ познаніе, подвержены вліянію индивидуальныхъ различій еще пожалуй въ большей мѣрѣ, чѣмъ простое чувственное воспріятіе, или ощущеніе. Физіологическія различія двухъ индивидуумовъ никогда не могутъ дать такой огромной разницы относительно характеристики какого либо конкретнаго факта въ вопросѣ о цвѣтѣ, плотности, шероховатости, тепла и холода и пр., какую (разницу), наприм., представляетъ индивидуальное познаніе Дарвина и Агассица относительно происхожденія видовъ. Между тѣмъ, въ качествѣ производящихъ эту послѣднюю разницу причинъ главную и единственную роль играютъ не чувственные факты, а выше на-

званныя умственныя операціи, обработывающія факты чувственнаго воспріятія въ научное познаніе, отсюда слѣдуетъ, что различіе этого послѣдняго зависитъ далеко не отъ однихъ тѣхъ причинъ, которыя являются факторами непосредственнаго чувственнаго воспріятія, а также и отъ другихъ глубже въ субъективной сферѣ лежащихъ причинъ.

И такъ, скептическое положеніе Протагора, являвшееся въ исторіи философіи подъ различными масками, постоянно грозитъ ей съ одинаковою силою. Едва ли, по моему мнѣнію, могъ сбить софиста съ его опоры тотъ, который обратился бы къ нему съ такой, положимъ, рѣчью: «Такіе-то и такіе-то (имя рекъ) изучили *человѣка* вообще, *общечеловѣческій* разумъ и нашли, что *необходимыя и всеобщія* свойства его познанія такія-то и такія-то, слѣдовательно, есть *мѣра* вещей внѣ каждаго отдѣльнаго лица, она лежитъ во всеобщемъ разумѣ и пр.» На это Протагоръ спокойно отвѣтилъ бы: «да, вѣдь, эти указываемые результаты изученія такихъ-то и такихъ-то суть таковы только по ихъ мнѣнію или мѣрѣ, а вотъ, напримѣръ, Горгій, наконецъ, я самъ думаемъ о томъ же предметѣ иначе, противоположно, по нашей мѣрѣ; слѣдовательно, нѣтъ *мѣры* внѣ индивидуума и т. д.» Возможно ли было бы продолжать далѣе безконечный разговоръ? По моему, нѣтъ! Вѣдь, не считать же въ самомъ дѣлѣ голоса, не прибѣгать же къ большинству въ дѣлѣ познанія: на этотъ нелѣпый способъ аргументаціи разумный человѣкъ никогда не пойдетъ.

Положеніе Протагора прямо неопровержимо никакими теоретическими соображеніями; оно стоитъ на несокрушимой скалѣ того роковаго факта, что познаніе дѣйствительно *существуетъ* только и единственно въ головѣ, въ духѣ, въ сознаніи индивидуальнаго лица, да и въ немъ то оно во всемъ его объемѣ всегда существуетъ только потенціально. Познаніе, существующее въ головахъ тысячъ ученыхъ, въ милліонахъ книгъ для меня *ничто*, если я не только не имѣю его, но даже и не подозрѣваю, если

во мнѣ не дѣйствуютъ тѣ *спеціальныя силы*, которыя побуждали бы меня *знать* и которыя преобразовывали бы неизбѣжно существующія во мнѣ чувственныя воспріятія (предполагая, что я физіологически здоровый человѣкъ) въ понятія, систему ихъ, однимъ словомъ, въ науку и, наконецъ, въ философію. Дѣло въ томъ, что дѣйствительное познаніе въ субъектѣ, въ индивидуальномъ я есть prima loco не продуктъ силъ дѣйствующихъ вообще въ мірѣ (макрокосмѣ), животномъ, человѣкѣ и пр., но главнымъ образомъ продуктъ силъ, спеціально играющихъ въ личности (микрокосмѣ), индивидуумѣ; при этомъ, конечно, силы эти въ послѣдней инстанціи могутъ быть однѣми и тѣми же, наконецъ, одной только силою. Въ познаніи рѣшительнымъ моментомъ являются не столько физіологическія условія нормальнаго чувственнаго воспріятія, сколько условія нормальнаго мышленія, нормальной воли, нормальнаго (нравственнаго) чувства!

Но да не спѣшитъ читатель остановить меня здѣсь и предложить вопросъ о томъ, что такое нормальное воспріятіе, нормальное мышленіе и пр. Я не забылъ объ этомъ затруднительномъ вопросѣ, который есть въ сущности опять таки положеніе знаменитаго софиста, только переодѣтое въ новый костюмъ. Я отвѣчу на него не теперь,—это было бы безплодно на этой точкѣ общаго нашего съ читателемъ пути, — но въ цѣломъ моемъ трудѣ. Пока прошу читателя не оспаривать у меня того клочка твердой почвы, на которомъ стою....

Что для познанія необходимы здоровыя внѣшнія чувства, что для него необходимъ сильный умъ, это уступятъ многіе безъ спора, но что для познанія еще необходимѣе здоровая воля, нравственное чувство, это съ перваго взгляда покажется парадоксальнымъ. А между тѣмъ въ области воли и чувства дѣйствительно коренится главный нервъ познанія и особенно философскаго познанія. Еще частное научное познаніе можетъ съ грѣхомъ пополамъ удержаться безъ всякаго отношенія къ высшимъ нравствен-

нымъ требованіямъ: хочется ѣсть, пить, плодиться, защищать свой индивидуумъ и его продолженіе—словомъ, жить; ergo, нужно познавать, во что бы то ни стало, наблюдать, обобщать, дѣлать предположенія и пр. Но на высшихъ, ведущихъ въ область философіи ступеняхъ науки, когда непосредственная полезность знанія въ жизни отступаетъ на второй планъ передъ интересомъ объективной истины, построеніе науки невозможно безъ вліяній изъ нравственной сферы. При этомъ я имѣю въ виду не только ту сторону нравственныхъ требованій, въ силу которыхъ умъ долженъ выработать сознательныя основы для нравственнаго поведенія въ жизни, но спеціально тотъ видъ нравственнаго чувства, который требуетъ только одной объективной истины, истины логически добытой, истины, въ которой бы примирены были всѣ противорѣчія и въ которой умъ могъ бы насладиться спокойнымъ созерцаніемъ художественно построенной системы знанія. Въ философіи этотъ моментъ выступаетъ еще въ высшей степени напряженности, чѣмъ въ другихъ наукахъ; и кромѣ того къ нему еще присоединяются мощныя требованія и той стороны нравственнаго чувства, для которой нужна система этики, т. е., познаніе объ основномъ принципѣ нравственной жизни и о ея содержаніи.

Древняя софистика и скептицизмъ, новѣйшій эмпиризмъ и узенькій позитивизмъ должны быть преодолѣваемы не на одной только почвѣ теоретической, но, пожалуй, еще болѣе на почвѣ нравственной. На первой почвѣ можно еще съ успѣхомъ указать на промахи и фальшъ въ аргументаціи и дедукціяхъ софистовъ; но основнаго положенія о человѣкѣ, какъ мѣрѣ вещей, не сшибешь никакимъ силлогизмомъ, никакою теоріею философскаго познанія, никакимъ обстоятельнымъ изслѣдованіемъ *о человѣкѣ* и *человѣческомъ разумѣ* вообще. Оно преодолѣвается только выраженіемъ твердой воли *знать истину* теоритическую и нравственную въ послѣдней инстанціи, знать ее всеобъемлющую, обяза-

тельную для всѣхъ и каждаго, работать ради ея неустанно, не жалѣя никакихъ усилій, даже съ полнымъ рискомъ потратить эти усилія даромъ.

Итакъ, только мощнымъ порывомъ нравственнаго чувства, только актомъ несокрушимой воли выйти изъ сомнѣнія и *знать до конца*, только неутолимою жаждою найти и формулировать послѣднюю и всепоглощающую *цѣль* личной жизни въ органическомъ единствѣ съ цѣлымъ міромъ преодолѣвается безъ остатка неприступная твердыня субъективизма и полагается начало объективному философскому міросозерцанію. Не даромъ реакція противъ софистовъ вышла отъ человѣка, который навсегда останется идеаломъ высоконравственной личности и въ области дѣянія вообще, и, пожалуй еще болѣе, въ области мышленія, не смотря на всѣ его метафизическіе, научные и силлогистическіе промахи. Не тѣмъ возвышается Сократъ надъ софистами, чтобы онъ превосходилъ ихъ силою ума, діалектическимъ талантомъ, знаніемъ (въ этомъ старшіе софисты, по моему, нисколько не уступали ему), а тѣмъ, что онъ жаждалъ истины и не успокоивался въ исканіи ея до той самой минуты, когда исполнитель воли легкомысленной и невѣжественной толпы, совершившей юридическое убійство, поднесъ ему всепримиряющую чашу смерти.

Когда Протагоръ на капитальный въ ту эпоху, на неотступно требовавшій разрѣшенія вопросъ о бытіи или не бытіи боговъ отвѣчалъ незнаніемъ, мотивированнымъ трудностію дѣла, то тѣ же легкомысленные Аѳиняне обвинили его въ атеизмѣ и обвинили юридически несправедливо, ибо онъ въ своемъ сочиненіи, хотя и не утверждалъ, но и не отрицалъ боговъ. Но не этому противозаконному обвиненію и сопряженнымъ съ нимъ послѣдствіямъ долженъ былъ подлежать Протагоръ, а справедливому упреку въ недостаткѣ нравственнаго чувства, которое было обнаружено имъ въ данномъ случаѣ. Конечно, до насъ не дошло его сочиненіе, но не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что

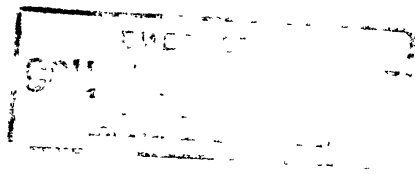
тема сочиненія Протагора вовсе не представляла серьезныхъ трудностей для такого талантливаго и ученаго по своему времени человѣка, какимъ былъ знаменитый софистъ. Трудно представить себѣ, чтобы рѣшеніе вопроса о существованіи Зевса съ его женами, сыновьями и дочерями и со всѣми многочисленными олимпійцами представляло необоримыя трудности. Здѣсь нельзя не вспомнить, что гораздо ранѣе Протагора элеатъ Ксенофанъ безъ всякихъ колебаній рѣшилъ вопросъ въ ту сторону, на которой стояли опытъ, логика и нравственное чувство. Но то были другія времена, другіе нравы: тогда философію насаждали серьезные и чистые люди, для которыхъ она была первою и послѣднею цѣлью, а не средствомъ для достиженія постороннихъ истинѣ благъ, какъ то было во время софистовъ. Для насъ нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что сочиненіе Протагора, можетъ быть, и свидѣтельствовавшее объ остроуміи и эрудиціи автора, принадлежало къ тому роду, который весьма удачно характеризованъ описательнымъ терминомъ: «*съ одной стороны нельзя не признаться, а съ другой должно сознаться*». Но мы слишкомъ хорошо знаемъ ничтожную цѣнность въ логическомъ и нравственномъ отношеніи умственныхъ продуктовъ этого рода, чтобы долго о ней распространяться!

Конечно, нельзя возложить на человѣка обязанность на всякую дизъюнкцію и во всякое время отвѣчать: да или нѣтъ. Но если вопросъ имѣетъ высокую важность въ теоретическомъ или нравственномъ отношеніи, если въ постановкѣ его не содержится безсмыслицы или неопредѣленности, то едва ли мыслитель имѣетъ право въ такомъ случаѣ успокоиться на одномъ: *не знаю* и возвести его въ принципъ. Очевидно, что тогда онъ не положилъ души своей въ вопросъ. Въ указанномъ сейчасъ случаѣ «не знаю» можетъ быть оправдано только при условіи неустанныхъ усилій выйти изъ „не знаю“ въ „да“ или „нѣтъ.“ Мучишься ты незнаніемъ, употребляешь всѣ находящіяся въ твоемъ распоряженіи

средства разрѣшить сомнѣніе, спрашиваешь о предметѣ незнанія у другихъ, изслѣдуешь съ ними добросовѣстно дѣло, не объявляешь съ поспѣшнымъ легкомысліемъ, что и никто не можетъ знать, тогда мы, смотря по обстоятельствамъ, или скажемъ, что ты почтенный и скромный человѣкъ, или же что ты человѣкъ съ слабыми познаніями и умственными силами: во всякомъ случаѣ мы не оподозримъ твоего нравственнаго чувства. Но если ты незнаніе въ важномъ философскомъ или нравственномъ вопросѣ возвелъ въ догму; если ты и другихъ отклоняешь отъ рѣшенія его подъ предлогомъ положенія о человѣкѣ, какъ мѣрѣ вещей; если наконецъ, при незнаніи, ты все-таки весело смотришь на жизнь, рвешь „куски“ у ротозѣевъ, отуманивая ихъ словеснымъ фейерверкомъ или другимъ какимъ фокусомъ, и возводишь этотъ актъ въ высшую цѣль бытія, то на твой счетъ нѣтъ сомнѣній: не жажда истины составляетъ подкладку твоихъ умственныхъ операцій, а утробная похоть!...

Но намъ пора остановиться: этихъ замѣчаніи на значеніе софистики и намековъ на почву, на которой должно бороться съ нею, пока достаточно. Еще не разъ придется намъ встрѣтиться съ Протагоромъ; только онъ будетъ носить другіе имена, костюмы и говорить инымъ языкомъ. Впрочемъ этотъ удивительный Протей живетъ и среди насъ; только вмѣсто хитона и изящной греческой накидки ходитъ въ безобразномъ европейскомъ фракѣ и пиджакѣ. Но существенные признаки современнаго Протагора одни и тѣ же съ древнимъ; также онъ перорируетъ на темы a l'ordre du jour, эксплуатируя ихъ въ свою пользу; также скептически и иронически относится къ метафизикѣ и философіи; также клянется положительной наукой, принимая ее въ смыслѣ узенькаго эмпиризма; также относится съ виду сдержанно, а въ сущности легко и равнодушно къ преданію. Разница только въ томъ, что античный Протагоръ былъ откровеннѣе, талантливѣе и, конечно, изящнѣе современнаго.

Что касается до того, что вопросъ о субъектѣ былъ поднятъ софистами не въ смыслѣ современнаго идеализма, то это ясно изъ всего предъидущаго безъ дальнѣйшихъ объясненій. Въ слѣдующей книгѣ мы увидимъ, какъ софисты вызвали въ Сократѣ и въ развѣтвившихся отъ него школахъ новые органы философіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ и преобразованія въ методѣ философскаго познанія.



ВАЖНѢЙШІЯ ОПЕЧАТКИ.

Страница.	*Стр.*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ:*
43	161	postr	post
76	2	ipdem	indem
—	4	untergeordpet	untergeordnet
78	1	упраздняенъ	упраздняетъ
92	26	мысти	мысли
102	15	познаніе	познанія
104	5	къ философіи	въ философіи
108	6	необходимымъ	необходимыхъ