Проф. П. И. Линицкій.

БИБЛІОТЕКА
имени
БѢЛЯЕВОЙ
ВЪ МОСКВѢ.

ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ.

Опытъ систематическаго изложенія философіи.

1—10

КІЕВЪ.
Изданіе А. К. Т.
1901.

Пров 38
П 57
Пр.

Дозволено цензурою. Кіевъ, 3-го августа 1901 года.

БИБЛІОТЕКА
ХУДОЖЕСТВЕННОЙ
АКАДЕМІИ.
1920
У 97

КІЕВЪ.
Типографія И. И. Чоколова, Фундуклеевская ул., д. № 22.
1901.

БИБЛІОТЕКА
БѢЛЯЕВОЙ
ВЪ МОСКВѢ.

Предисловіе.

Предлагаемое изложеніе основаній философіи предназначается служить руководствомъ и къ преподаванію философіи, чему къ сожалѣнію у насъ не дано надлежащаго мѣста въ нашей школьной системѣ образованія, и къ самостоятельному изученію философіи. Авторъ имѣлъ въ виду въ изложеніи философіи не столько полноту, хотя не пренебрегалъ и этимъ требованіемъ, сколько надлежащую послѣдовательность (отъ простого къ сложному) и связь систематическую. Намѣреніемъ его было не ознакомленіе читателей съ любопытными философскими мнѣніями, а возможное содѣйствіе возбужденію и развитію философскаго духа, безъ чего невозможно серьезное научное образованіе.

1901 г. іюля 10 дня.

ОПЕЧАТКИ.

СТРАН.	СТРОКА.	НАПЕЧАТАНО.	СЛѢДУЕТЪ.
17	10 сн.	основное	отличительное
13	3 сн.	1 вѣсовая часть кислорода и 8 таковыхъ же частей водорода	1 вѣсовая часть водорода и 8 таковыхъ же частей кислорода
88	7 св.	Демократомъ	Демокритомъ
107	3 сн.	обладающихъ	обладающими
тамъ же		располагающихъ	располагающимъ
159	17 св.	одобреніемъ	ободреніемъ
185	8 св.	положеніе	познаніе

ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ.

Опытъ систематическаго изложенія философіи.

Введеніе.

Важность и трудность изученія философіи. Изученіе философіи необходимо для полноты и законченности умственнаго образованія. Есть два вида образованія: *техническое,* необходимое въ жизни *практической,* и *научно-теоретическое.* Критеріемъ полноты перваго вида образованія служитъ *умѣнье* прилагать къ дѣлу усвоенныя знанія и навыки (самостоятельность дѣйствія) въ случаяхъ относящихся къ данной спеціальности (врачъ, инженеръ, хозяинъ), для чего необходима въ нѣкоторой мѣрѣ *изобрѣтательность* (широта и разнообразіе дѣйствія). Въ области научно-теоретическаго образованія означеннымъ качествамъ соотвѣтствуютъ *самостоятельность сужденія* и *широта взгляда,*—что достигается главнымъ образомъ чрезъ изученіе философіи. Самостоятельность въ выраженіи мышленія, либо практическаго умѣнья, есть признакъ умственнаго *творчества,* которое должно различать отъ творчества фантазіи въ искусствѣ.

Трудность изученія философіи — двоякая: *субъективная* и *объективная*. Первая состоитъ въ томъ, что требуется *отвлеченное* мышленіе. Природа и жизнь даютъ намъ мышленіе конкретное, движущееся въ наглядныхъ представленіяхъ. Поэтому, для пріобрѣтенія навыка къ отвлеченному мышленію, требуется значительный трудъ: только чрезъ продолжительное и настойчивое занятіе отвлеченными понятіями мышленіе можетъ сдѣлаться свободнымъ и самостоятельнымъ. Необходимо отвлеченное мышленіе a) для того, чтобы съ ясностію различать въ каждой философской системѣ основное философское побужденіе (любовь къ истинѣ) отъ постороннихъ и различныхъ отъ этого побужденія вліяній, и b) для того, чтобы въ каждомъ ученіи сосредоточивать свое вниманіе лишь на тѣхъ мысляхъ, которыя имѣютъ дѣйствительное философское значеніе, т. е. служатъ выраженіемъ философскаго побужденія, а не составляютъ случайный придатокъ, объясняемый различными посторонними вліяніями.

Трудность изученія философіи *объективная* относится къ содержанію философіи, взятому a) въ его цѣлости и b) въ его элементахъ.

Философія не есть вполнѣ установившаяся, общепризнанная система, напротивъ распадается на разныя, во многомъ несогласныя между собою, ученія и направленія. Это ведетъ къ тому, что изучающій философію впадаетъ въ состояніе сомнѣнія, испытываетъ тягостное чувство умственной неудовлетворенности. Отсюда слѣдуетъ, что при изученіи философіи особенно важно надежное и опытное руководство; кромѣ того, при разногласіи системъ и ученій, является потребность критики, составляющей, поэтому, необходимую принадлежность философіи и

вмѣстѣ ея преимущество, ибо критическая работа мышленія, если только совершается въ должномъ порядкѣ, а не безпорядочно—безъ всякаго метода, и для человѣка нелишеннаго необходимыхъ къ тому дарованій,—не можетъ не быть плодотворною во многихъ отношеніяхъ. — Философскія положенія — элементы философіи—отличаются тою особенностію, что дѣйствуютъ на душу возбуждающимъ образомъ. Философскія мысли *переживаются,* т. е. воспринимаются не умомъ только, но и чувствомъ, и на волю также дѣйствуютъ, а потому возбуждаютъ любовь или ненависть къ себѣ; философскія идеи служатъ предметомъ не одного лишь изслѣдованія, но также далеко простирающагося въ обществѣ увлеченія и страстныхъ, возбужденныхъ споровъ и пререканій.

Задача изложенія философскихъ ученій и способъ ея разрѣшенія. Изъ означеннаго характера философскихъ положеній вытекаетъ требованіе полнаго и совершеннаго *безпристрастія* въ разсмотрѣніи и рѣшеніи вопросовъ философіи. При существованіи же разногласныхъ ученій и направленій, безпристрастіе должно выражаться въ стремленіи къ соглашенію и примиренію, вообще въ *объединеніи* различныхъ ученій. Стремленіе это всегда проявлялось въ философіи. Но какъ можетъ и должна быть выполнена эта задача? Есть разные способы объединенія философскихъ ученій. Помимо *эклектизма,* состоящаго въ извлеченіи изъ разныхъ ученій всего, что кажется почему либо наиболѣе вѣроятнымъ и заслуживающимъ предпочтенія,—таковыми способами объединенія философскихъ ученій служитъ а) *историческое* ихъ разсмотрѣніе, при которомъ какъ бы сама исторія произноситъ свой судъ надъ отдѣльными ученіями и опредѣляетъ ихъ удѣльный вѣсъ, такъ сказать, отводя

каждому принадлежащее ему мѣсто среди другихъ ученій. Но въ отношеніи къ философіи, даже въ историческомъ разсмотрѣніи ея, главное значеніе имѣетъ философская, а не историческая оцѣнка, т. е. философія должна подлежать обсужденію съ философской, а не съ исторической точки зрѣнія. Выполненіе этого требованія достигается однако, большею частію, съ нарушеніемъ другого, не менѣе важнаго, требованія — безпристрастія. Ибо масштабомъ при оцѣнкѣ философскихъ ученій обыкновенно принимается одно какое либо,—*излюбленное* ученіе. Для избѣжанія подобной односторонности, лучшимъ средствомъ признается b) такое обозрѣніе философскихъ ученій, которое имѣло бы видъ философской *энциклопедіи*. На ряду съ исторіей философіи это второй, также довольно распространенный и обычный способъ (называется также введеніемъ въ философію) объединенія философскихъ ученій. Въ отличіе отъ исторіи философіи, этотъ способъ имѣетъ характеръ системы, и въ этомъ его преимущество: при историческомъ разсмотрѣніи, философскія ученія являются разрозненными временемъ и историческими условіями происхожденія ихъ въ такой степени, что ученія сходныя оказываются иногда болѣе отдаленными (по времени) одно отъ другого, а различныя—близкими. Но раздѣленіе философіи на отдѣльныя науки, къ чему присоединяется еще, какъ второстепенное, раздѣленіе по направленіямъ и вопросамъ, при общемъ обозрѣніи ея, кромѣ того что искуственно и произвольно, лишаетъ таковое обозрѣніе всякаго единства, дѣлаетъ его запутаннымъ и крайне сложнымъ. Между тѣмъ единство—такая черта, которая для философіи всего важнѣе, ибо выработать единое міросозерцаніе всегда было главною задачею

философіи, а для сего необходимы а) единство основного начала и b) внутренняя логическая связь отдѣльныхъ частей системы.

Требованію единства всего болѣе удовлетворяетъ принятіе въ руководство, при систематическомъ изложеніи философіи, *общаго объ ней понятія*. Но въ виду разнообразія опредѣленій философіи и различія взглядовъ на нее, достаточно взять во вниманіе одну лишь такую черту философіи, относительно которой не можетъ быть сомнѣнія, что это точно необходимая, важнѣйшая черта философіи. Такова *универсальность*, свойственная философскимъ положеніямъ и идеямъ. Признакъ этотъ такъ важенъ и необходимъ для философіи, что по нему безошибочно можно всегда рѣшить, какое положеніе нельзя признать философскимъ, и какое напротивъ должно быть признано философскимъ. Положеніе, напр., выражающее законъ тяготѣнія, какъ ни обширно по своему значенію, ибо приложимо ко всѣмъ тѣламъ, однако не есть философское, ибо только къ тѣламъ приложимо; напротивъ положеніе, выражающее понятіе причинности, или иначе причинное отношеніе, ко всему приложимо (даже *мысль* о несуществующемъ должна имѣть причину), а потому положеніе о причинности есть философское. Конечно понятіе причинности всегда было въ употребленіи и нечуждо оно всѣмъ людямъ, и образованнымъ и необразованнымъ, а потому составляетъ необходимый элементъ такъ называемаго общаго, иначе,—здраваго смысла. На этомъ основывается тотъ взглядъ на философію, что она состоитъ въ изложеніи и разъясненіи *элементарныхъ понятій общаго, здраваго смысла*. Дѣйствительно, въ содержаніе философіи входятъ идеи, составляющія достояніе общаго здраваго смысла, но отожествлять философію

со здравымъ смысломъ не слѣдуетъ, такъ какъ понятія, присущія здравому смыслу, въ философіи являются предметомъ системическаго *изслѣдованія,*—что сообщаетъ философіи характеръ и значеніе *науки.* Поэтому идеи изъ области здраваго смысла получаютъ философское значеніе, только когда выражаются въ видѣ положеній, выведенныхъ и установленныхъ чрезъ предварительное методическое изслѣдованіе, цѣлью котораго служитъ устраненіе какого либо сомнѣнія относительно той или иной изъ означенныхъ идей, либо исправленіе ихъ и измѣненіе, или наконецъ оправданіе. Такимъ образомъ важнѣйшею чертою философіи должно признать то, что она состоитъ въ изслѣдованіи идей или представленій, имѣющихъ универсальное значеніе (какъ въ смыслѣ приложимости ко всему данному въ міровой дѣйствительности, или по крайней мѣрѣ въ жизни человѣческой, такъ и въ смыслѣ принадлежности общему или здравому смыслу, т. е. сознанію болѣе или менѣе всего человѣчества), и въ выводѣ положеній съ таковымъ же характеромъ и значеніемъ.

Первый вопросъ философіи. Изъ всѣхъ понятій съ универсальнымъ значеніемъ простѣйшимъ, а потому и самымъ первичнымъ должно признать понятіе *бытія.* Какъ понятіе причины, такъ и понятіе бытія во всѣхъ языкахъ имѣются и всегда были во всеобщемъ употребленіи. Но *логически* понятіе бытія болѣе первоначально, чѣмъ понятіе причинности, ибо послѣднее означаетъ связь, отношеніе въ томъ, что уже существуетъ; слѣдовательно необходимо сначала положить нѣчто какъ существующее, дабы возможна была мысль о причинности. Поэтому мысль о бытіи первѣе всего составляетъ предметъ философскаго изслѣдованія, и самый основной, первоначальный во-

просъ философіи, конечно, долженъ относиться къ мысли о бытіи. Въ чемъ же состоитъ этотъ вопросъ?

Общедоступный и непрестанный опытъ показываетъ, что вещи происходятъ одна отъ другой, т. е. имѣютъ бытіе заимствованное. Естественно предположить, что должно существовать нѣчто такое, что̀ обладаетъ бытіемъ незаимствованнымъ, т. е. существуетъ *въ себѣ* и *чрезъ себя,* а не чрезъ иное что либо. Итакъ оказывается два вида бытія: одно независимое, первичное, другое—зависимое, и въ первомъ заключается *сущность,* иначе—основаніе второго, а это послѣднее въ отношеніи къ тому бытію есть его *явленіе* (бытіе феноменальное). Принимая же во вниманіе существующую повсюду связь между вещами, нельзя не придти къ заключенію, что это *единство* всюду проявляемое,—вслѣдствіе котораго вещи представляются какъ *единый* міръ,—должно быть свойствомъ первичнаго бытія: чрезъ свое единство, это бытіе объединяетъ всѣ другія происходящія отъ него вещи. А будучи единымъ, оно должно быть и *неизмѣннымъ,* т. е. всегда оставаться тѣмъ же самымъ, не дѣлаясь ничѣмъ инымъ, ибо иначе не различалось бы отъ происходящаго отъ него и, уже поэтому самому, перемѣннаго бытія.

Такимъ образомъ съ мыслью о бытіи связаны слѣдующія предположенія: есть бытіе основное, первичное, и бытіе послѣдующее, зависимое отъ перваго, бытіе, въ которомъ заключается сущность всего, и бытіе феноменальное. Признаки бытія основного, существеннаго: *единство* и *неизмѣняемость.* Теперь самъ собою является вопросъ, который и есть самый основной вопросъ философіи: что̀ же именно изъ всей данной дѣйствительности, изъ всего, что мы знаемъ, должно признать первичнымъ и основнымъ

бытіемъ, иначе,—единою, тождественною и неизмѣнною сущностію вещей? Философія на этотъ вопросъ даетъ два противоположныхъ отвѣта: по одному, сущность вещей есть *матерія;* по другому же, не матерія, а *духъ* есть бытіе основное, первоначальное и наиболѣе существенное.

Вопросъ о сущности вещей.

(Метафизика или онтологія).

По вопросу о сущности вещей, какъ видно изъ предъидущаго, два есть направленія философіи: *матеріалистическое* и *спиритуалистическое.* Въ разсмотрѣніи этихъ направленій философіи должно состоять изложеніе вопроса о сущности вещей.

Матеріализмъ. Основное положеніе матеріализма (принципъ), что въ матеріи заключается сущность вещей, могло бы быть принято въ томъ только случаѣ, если бы возможно было вполнѣ примѣнить къ матеріи означенные выше признаки существеннаго основнаго бытія—единство и неизмѣняемость. Итакъ, спрашивается: есть ли матерія начало единое и неизмѣнное?

Что матерія сама по себѣ *неизмѣняема*—это всегда утверждалось. Измѣняемы только тѣла, какъ формы существованія матеріи (явленія), но не самая матерія: тѣла образуются и разрушаются, но составныя части тѣлъ, которыя и составляютъ матерію, не происходятъ и не разрушаются. Фактическимъ подтвержденіемъ положенія о неизмѣняемости матеріи служитъ то, что удѣльный вѣсъ простыхъ химическихъ тѣлъ, при всякихъ соединеніяхъ и разложеніи таковыхъ,—сохраняется неизмѣнно: ни одна частица матеріи ни прибавляется, ни убавляется.

Б[illegible]
Б[illegible]
[illegible] Москва

Выводъ о *единствѣ* матеріи основывается на разсмотрѣніи *состава* тѣлъ, ихъ *свойствъ* и въ особенности *строенія* ихъ. Изъ того, что существуютъ общія всѣмъ тѣламъ свойства (непроницаемость, протяженность, движимость, дѣлимость, косность), а также на основаніи того, что въ самыхъ разнообразныхъ тѣлахъ встрѣчаются одинаковыя составныя части, получается такое заключеніе: все великое разнообразіе тѣлъ не что иное какъ видоизмѣненіе, состоящее въ различномъ сочетаніи, сравнительно немногихъ простыхъ тѣлъ (въ древности таковыми считали огонь, воздухъ, воду, землю, а въ новое время простыхъ тѣлъ насчитываютъ около 70-ти), которыя въ свою очередь признаются дальнѣйшимъ видоизмѣненіемъ нѣкотораго простѣйшаго первобытнаго вида матеріи (materia prima). Для этого послѣдняго предположенія не имѣется впрочемъ твердаго основанія. Болѣе существеннымъ подкрѣпленіемъ для мысли о единствѣ матеріи служитъ предположеніе объ одинаковости строенія всѣхъ тѣлъ. По этому предположенію, всѣ тѣла имѣютъ атомическое строеніе, состоятъ изъ атомовъ, ибо дѣлимость, которая есть общее свойство тѣлъ, не можетъ, говорятъ, продолжаться безъ конца. Доказательствомъ атомизма признаются *законъ вѣсовыхъ отношеній* между составными частями химическихъ соединеній (при химическомъ соединеніи, въ любомъ количествѣ этого соединенія, во всякой его части, большой или малой, всегда содержится одинаковое вѣсовое отношеніе между элементами, напр., въ водѣ, какое бы количество ея ни взять, содержится 1 вѣсовая часть кислорода и 8 таковыхъ же частей ~~водорода~~ водорода), а также *законъ кратныхъ пропорцій,* состоящій въ томъ, что въ нѣкоторыхъ химическихъ соединеніяхъ, при сравне-

ніи ихъ между собою, одно и тоже тѣло оказывается содержащимся въ нѣсколько кратъ больше или меньше. Законы эти показываютъ, что простыя тѣла состоятъ изъ частицъ, ибо, соотвѣтственно означеннымъ законамъ, соединеніе этихъ тѣлъ должно представлять такъ, что извѣстная группа частицъ одного тѣла соединяется съ нѣкоторою группою частицъ (если только не съ одною частицею) другого тѣла, такъ что простыя тѣла представляютъ собою группы частицъ однородныхъ, а химическія соединенія—группы частицъ не однородныхъ, но тѣ и другія группы одинаково называются *молекулами,* въ отличіе отъ простѣйшихъ частицъ—*атомовъ,* изъ коихъ состоятъ молекулы. Если признать доказаннымъ атомическое строеніе матеріи, то, очевидно, единство ея, какъ сущности вещей, должно понимать въ томъ смыслѣ, что природа всѣхъ матеріальныхъ частицъ *одинакова,* и что, слѣдовательно, разнообразіе вещей зависитъ единственно отъ различнаго сочетанія и, вообще, взаимнаго отношенія между частицами матеріи. Основными, важнѣйшими различіями въ сочетаніи частицъ матеріи должно признать троякое состояніе ея: *газообразное,* при которомъ частицы находятся въ наибольшемъ разстояніи другъ отъ друга и свободно движутся, *твердое,* при которомъ частицы тѣсно сплочены, т. е. находятся въ наименьшемъ разстояніи между собою, такъ что возможно движеніе только колебательное (но не поступательное), и наконецъ среднее состояніе—*жидкое* (сила сцѣпленія).

Но и это доказательство единства матеріи, состоящее въ атомистической теоріи, т. е. въ утвержденіи, что строеніе матеріи повсюду одинаковое, теряетъ свое значеніе въ виду дальнѣйшихъ данныхъ, вынуждающихъ отвергнуть либо единство ма-

теріи, либо матеріалистическое пониманіе матеріи,— и то и другое есть уже отрицаніе матеріалистическаго принципа. Прежде всего является вопросъ: не есть ли сила, которую вообще отличаютъ отъ матеріи и противополагаютъ ей — начало особое и самостоятельное? Вопросъ этотъ можетъ быть рѣшенъ такъ: извѣстно, что всѣ силы природы могутъ быть превращаемы въ *движеніе;* посему можно смотрѣть на силу какъ на движеніе, а движеніе есть состояніе матеріи. Итакъ сила, хотя и противополагается матеріи, не можетъ быть признана особымъ началомъ. Два есть вида движенія: частичное (молекулярное) и массовое (поступательное). Яснѣйшій примѣръ перваго представляетъ собою теплота; примѣръ второго—механическое движеніе, производимое толчкомъ или давленіемъ; толчокъ или давленіе возможны только при соприкосновеніи тѣлъ, а такъ какъ міровыя тѣла взаимно приводятъ другъ друга въ движеніе, не соприкасаясь, то въ качествѣ посредствующаго члена между ними, служащаго для передачи толчка и давленія, предполагается особое вещество—эѳиръ, заполняющее собою все міровое пространство, именно: пространство промежуточное не только между тѣлами, но и между частицами тѣлъ, такъ что, по этому предположенію, пустоты нигдѣ нѣтъ. Итакъ, оказывается *не одна матерія, но два вида матеріи:* болѣе плотная—*вѣсомая,* и болѣе разрѣженная—эѳиръ, *невѣсомая.* Хотя всѣ силы природы, будучи разными видами движенія, превратимы въ механическое движеніе, и другъ въ друга, однако мы не можемъ говорить о превращеніи эѳира въ матерію вѣсомую, и обратно, ибо самое существованіе эѳира только предполагается. Поэтому же и утвержденіе, что эѳиръ различается отъ матеріи вѣсомой

не по сущности, а только по степени общаго имъ свойства тяжести, есть произвольное.

Съ точки зрѣнія единства матеріи по существу, и различія (указаннаго выше) ея состояній, *происхожденіе тѣлъ* изъясняется такъ: матеріи неизмѣнно присуще движеніе (ибо сила не отдѣлима отъ матеріи, а сила—движеніе). Движеніе же можно разсматривать съ одной стороны въ отношеніи различныхъ состояній матеріи, какъ результатовъ движенія, а съ другой—въ отношеніи пространства (направленіе) и времени (скорость). Что касается различныхъ состояній матеріи, то съ этой точки зрѣнія процессъ мірообразованія представляется какъ постепенное *охлажденіе* (переходъ изъ газообразнаго состоянія въ жидкое, изъ жидкаго въ твердое; всѣ міровыя тѣла постепенно проходятъ эти состоянія). Въ отношеніи пространства, т. е. по направленію, главное различіе—то, что движеніе направляется либо къ центру, либо отъ центра (притягательная и отталкивательная силы)*). Отсюда главный моментъ въ процессѣ мірообразованія—происхожденіе центральной массы—матерія скопляется въ центрѣ—и отдѣленіе отъ него окружности (изъ которой образуется тѣло движущееся вокругъ центральной массы). Въ отношеніи времени движеніе міровой матеріи представляетъ безцѣльную, лишенную всякаго смысла и зна-

*) Такъ какъ эта противоположность въ направленіи движенія, коль скоро объясняется различіемъ двухъ видовъ матеріи—вѣсомой и невѣсомой, является явнымъ нарушеніемъ принципа о единствѣ матеріи, то для устраненія столь неудобнаго объясненія иногда высказывается предположеніе, что каждый атомъ служитъ субстратомъ и притягательной и отталкивательной силы, въ зависимости отъ положенія, занимаемаго имъ въ каждомъ данномъ случаѣ.

ченія, смѣну долговременныхъ періодовъ мірообразованія и міроразрушенія; смѣна эта лишена всякаго значенія, ибо частицы матеріи отъ этого ничего ни пріобрѣтаютъ, ни теряютъ. При этомъ еще для самой смѣны не полагается ни начала, ни конца. Это свидѣтельствуетъ о бѣдности, пустотѣ и безсодержательности матеріалистическаго принципа. Но съ полною очевидностію негодность этого принципа открывается при разсмотрѣніи различія между тѣлами—органическими и неорганическими. Коренное различіе существуетъ между матеріей *неорганической* и матеріей *органической* (протоплазмой). Хотя въ составъ органической матеріи входятъ элементы неорганической матеріи, однако первая никогда не происходитъ чрезъ простое сочетаніе таковыхъ элементовъ, а всегда только размножается на счетъ матеріи неорганической чрезъ такое претвореніе этой послѣдней въ органическую матерію, которое производится силою присущею самой органической матеріи. Въ виду этого матеріализму остается одно изъ двухъ: или признать существованіе несводимыхъ другъ на друга двухъ видовъ матеріи: неорганической и органической, и въ такомъ случаѣ нельзя уже говорить о матеріи какъ *единой* сущности вещей; или же основное свойство органической матеріи—жизнь, основными проявленіями которой служатъ раздражительность и чувствительность, надо признать присущимъ въ нѣкоторой мѣрѣ и матеріи неорганической. Можно предположить, что въ неорганической природѣ жизнь существуетъ *потенціально,* скрытымъ образомъ, а въ природѣ органической открывается, становится *явною* (примѣнительно къ прежде существовавшему различенію состояній силы скрытаго и явнаго и теперь принятому

различенію двоякой энергіи—потенціальной и кинетической). Въ этомъ послѣднемъ случаѣ приходится существенно измѣнить понятіе о матеріи, а это оказывается совершеннымъ отрицаніемъ матеріализма. Матеріализмъ понимаетъ матерію какъ совокупность *движущихся* частицъ, т. е. такихъ, которымъ можетъ быть свойственно одно лишь чисто внѣшнее измѣненіе, состоящее въ перемѣщеніи, измѣненіи своего положенія. Если же допустить существованіе въ частицахъ матеріи нѣкотораго подобія чувствительности, то этимъ предполагается уже въ матеріи сторона *субъективная,*—элементъ духовности, и такъ какъ эта сторона конечно должна быть признана важнѣйшею сравнительно съ внѣшнимъ образомъ существованія матеріи, т. е. съ тѣмъ, чѣмъ она является для внѣшнихъ чувствъ, то ясно, что за исходный пунктъ въ рѣшеніи вопроса о сущности вещей должно принимать не внѣшнее ихъ бытіе (состоящее въ движеніи), а внутреннее бытіе *духа* ихъ созерцающаго, въ которомъ основное свойство органической матеріи, признанное теперь коренною чертою бытія вещей, является въ наибольшемъ развитіи и съ совершенною ясностію. Этому именно методу въ изслѣдованіи и рѣшеніи вопроса о сущности вещей слѣдуетъ *спиритуализмъ*.

Спиритуализмъ. Направленіе это полагаетъ, что требованіе, заключающееся въ понятіи о существенномъ, основномъ бытіи,—мыслить это бытіе какъ *единое* и *неизмѣнное,* въ большей мѣрѣ приложимо ко внутреннему существу духа, нежели ко внѣшней, матеріальной дѣйствительности. Поэтому спиритуализмъ сущностью вещей признаетъ духъ; на матерію же, а не только на тѣла, смотритъ какъ на бытіе феноменальное, не существенное.

Съ точки зрѣнія спиритуализма единство матеріальной вещи есть мнимое, кажущееся, а не дѣйствительное, — предполагаемое, а не просто данное. Ибо единство есть свойство не матеріальнаго, а духовнаго бытія. Духъ нашъ сознаетъ себя единымъ просто и непосредственно (единство сознанія, нашего я). Неизмѣняемость также есть черта характеризующая бытіе духа, ибо неизмѣняемость есть не что иное, какъ непрерывно продолжающееся единство (тождество сознанія, я). Впрочемъ, при единствѣ существа, мы замѣчаемъ въ духѣ *множество* признаковъ или свойствъ и явленій, при неизмѣняемости нашего я— смѣну переживаемыхъ имъ состояній. Въ этомъ заключается основаніе для различенія конечнаго, условнаго духа отъ духа безусловнаго, которому основныя черты духовнаго бытія—единство и неизмѣняемость—приписываются въ наибольшей степени.

Матеріализмъ всегда состоялъ въ повтореніи однихъ и тѣхъ же положеній*). Напротивъ спиритуализмъ не такъ однообразенъ, но допускаетъ различныя видоизмѣненія основныхъ своихъ понятій. Спиритуалистическое мышленіе болѣе содержательно и сложно. Само по себѣ понятіе о духѣ допускаетъ большое разнообразіе опредѣленій; но сверхъ того, для спиритуализма важнѣйшую задачу составляетъ — изъяснить бытіе матеріи и отношеніе ея къ духу, причемъ также возможны взгляды различные въ самомъ своемъ основаніи. Слѣдующіе виды спиритуализма можно различать: а) спиритуализмъ *дуалистическій;*

*) Въ извѣстной исторіи матеріализма Ланге матеріализмъ понимается въ широкомъ смыслѣ, ибо разсматриваются, какъ матеріализмъ, такія ученія, — позитивизмъ, феноменизмъ, — которыя въ строгомъ смыслѣ нельзя признать матеріализмомъ.

b) спиритуализмъ *плюралистическій* и c) спиритуализмъ *монистическій.*

a) **Спиритуализмъ дуалистическій.** Спиритуализмъ дуалистическій состоитъ въ признаніи матеріи особымъ началомъ на ряду съ бытіемъ духа. Такое положеніе о бытіи матеріи, какъ особаго начала, слѣдуетъ назвать спиритуализмомъ, а не просто *дуализмомъ,* потому что хотя матерія, по ученію дуалистическаго спиритуализма, и есть особое начало, но это начало признается подчиненнымъ духу и существующимъ для цѣлей духа какъ орудіе и мѣсто дѣйствія его.

Представителями дуалистическаго спиритуализма въ древности были *Платонъ* и *Аристотель,* а въ новое время *Декартъ* и его ближайшіе послѣдователи.

По философіи Платона, есть два вида бытія: духовное и матеріальное (сущее и несущее). Духовное бытіе объемлетъ собою идеи—причины конечныя—и души—причины движущія. Аристотель души и идеи отожествляетъ подъ названіемъ формъ. Единство и неизмѣняемость — отличительныя черты духовнаго бытія; матеріальному же бытію свойственны множественность и измѣняемость. Отсюда вопросъ: какъ разграничить одинъ видъ бытія отъ другого, при тѣсномъ и неразрывномъ ихъ общеніи между собою? Вопросъ этотъ оказывается неразрѣшимымъ для Платона и Аристотеля. Для всякаго одноименнаго *множества* (т. е. имѣющаго одно названіе), по Платону, полагается *единая* идея. Но непонятно, какъ возможно единство идеи, если каждая отдѣльная часть соотвѣтственнаго множества причастна этой самой идеѣ, т. е. состоитъ въ общеніи съ ней, или какимъ образомъ возможно субстанціальное единство формы (по Аристотелю) при множествѣ признаковъ этой самой

формы. Равнымъ образомъ, хотя душа по Платону, а по Аристотелю—форма неизмѣняемы, какъ бытіе духовное, однако измѣняемость, свойственная матеріи, исходитъ отъ души или формы, и ею производится, ибо матерія сама по себѣ пассивна и есть начало *движимое,* а не движущее.

Въ новое время Декартъ и его послѣдователи съ большею ясностію разграничиваютъ духъ и матерію, характеризуя эти начала противоположными признаками, и притомъ какъ субстанціи. Душа—субстанція мыслящая, но непротяженная; тѣло субстанція протяженная, но не мыслящая. Но здѣсь другая трудность: при такомъ раздѣленіи двухъ началъ пришлось признать ихъ соединеніе чудомъ (окказіонализмъ).

b) **Спиритуализмъ плюралистическій.** Если признать матерію началомъ особымъ, но подчиненнымъ духовному началу и имѣющимъ съ нимъ связь, то трудно разграничить эти начала; если же совершенно ихъ раздѣлить, то оказывается невозможнымъ понять ихъ общеніе взаимное, связь. Поэтому спиритуализмъ плюралистическій вовсе отрицаетъ матерію, какъ особое начало. Матерія вовсе не начало, а явленіе происходящее отъ совмѣстнаго существованія множества простыхъ, нематеріальныхъ субстанцій (иначе называемыхъ реальностями). Поэтому основное понятіе плюралистическаго спиритуализма есть понятіе о простой, нематеріальной субстанціи: существуетъ безконечное множество индивидуальныхъ, простыхъ, *душеподобныхъ* существъ. Въ этомъ положеніи заключается сущность плюралистическаго спиритуализма. Представители его: *Лейбницъ* и *Гербартъ*. Лейбницъ называетъ полагаемыя имъ въ основаніе вещей, какъ ихъ сущность, субстанціи *монадами,*

а Гербартъ—*реальностями*. Каждая монада или, иначе, реальность, есть существо заключенное въ себѣ самомъ, обладающее внутреннею жизнью, состоящею въ смѣнѣ *представленій* которыя служатъ выраженіемъ основного побужденія къ самосохраненію, или отстаиванію своего существованія. Извѣстно, что слабый пунктъ философіи Лейбница составляетъ его гипотеза о предустановленной гармоніи, которая ничего не объясняетъ, а выражаетъ лишь простой фактъ, что есть соотвѣтствіе между представленіями различныхъ монадъ, несмотря на то, что, по предположенію, каждая монада существуетъ сама по себѣ, не имѣя никакой связи и общенія съ другими монадами. Гербартъ устраняетъ эту гипотезу: онъ отрицаетъ всякое отношеніе между реальностями, находя, что представленіе о взаимномъ отношеніи реальностей есть фиктивное,—простое добавленіе нашего мышленія къ истинному понятію о реальности, какъ простомъ, неизмѣнномъ и *безотносительномъ*, иначе, безусловномъ бытіи,—добавленіе, не выражающее ничего дѣйствительнаго. Если представленіе объ отношеніяхъ между реальностями есть фиктивное, то оно не должно бы быть необходимымъ. Между тѣмъ и самъ Гербартъ не можетъ отрицать необходимости такого представленія. Отрицаніе существованія матеріи, какъ противоположности духа, привело плюралистовъ къ тому пониманію бытія, что оно исключительно есть *въ себѣ самомъ* заключенное, исключительно внутреннее,—душеподобное. Отсюда трудность изъяснить необходимое для насъ и неустранимое представленіе *внѣшняго* бытія въ видѣ *гармонически* устроеннаго внѣшняго міра, или вещей связанныхъ внѣшними отношеніями между собою. Правда, дуалистическое признаніе бытія матеріи и духа также

затруднительно, и приходится представлять эти начала и раздѣленными и связанными вмѣстѣ, но это послѣднее затрудненіе можетъ быть устранено не чрезъ отрицаніе матеріи, а инымъ еще способомъ, именно чрезъ сведеніе противоположности матеріи и духа къ единому началу, открывающемуся и въ природѣ матеріальной, и въ природѣ духовной. Въ такомъ случаѣ, вмѣсто дуализма, получается *монизмъ*. Но такъ какъ предполагаемое основное начало вещей конечно болѣе совершенно открывается въ духѣ, и есть поэтому начало болѣе близкое, родственное духовной природѣ, чѣмъ матеріальной (неговоря уже о дуализмѣ, подчиняющемъ матеріальное духовному, даже плюрализмъ долженъ признать различіе между простыми субстанціями, по степенямъ совершенства, въ порядкѣ восходящемъ отъ низшаго къ высшему, а высшее есть то, въ чемъ наиболѣе духовности, такъ сказать), то посему монизмъ, восполняющій собою дуализмъ, должно признать *спиритуалистическимъ* *).

---

*) Наименованіе *монизмомъ* прилагается также и къ матеріализму, и притомъ такъ какъ послѣдній не восполняетъ собою дуализмъ, а совершенно его отрицаетъ, то повидимому матеріализмъ съ большимъ правомъ можетъ называться монизмомъ, нежели монистическій спиритуализмъ. Но, какъ показано выше, понятіе о матеріи есть начало совершенно лишенное единства и скорѣе можетъ быть признано плюралистическимъ (атомизмъ), но и это названіе нельзя признать точнымъ обозначеніемъ матеріалистическаго принципа, по причинѣ отсутствія всякаго истиннаго различія между атомами. Вообще для характеристики матеріализма философская терминологія мало пригодна, по причинѣ неопредѣленности, именно въ философскомъ отношеніи, матеріалистическаго принципа. Матерія есть нѣчто *представляемое* только, а не *мыслимое*.

c) **Спиритуализмъ монистическій.** Изъ предъидущаго видно, что первая и главная задача спиритуализма монистическаго состоитъ въ томъ, чтобы въ понятіи о сущности вещей связать столь различныя опредѣленія ея, или иначе—предикаты, какъ *единство* и *противоположность*. Задача эта была выполнена сначала несовершенно въ ученіи *Спинозы,* затѣмъ болѣе совершенно въ системахъ. *Шеллинга* и *Гегеля*. По философіи Спинозы, субстанція, т. е. сущность вещей, едина, но для насъ открывается, или иначе, познается съ двумя аттрибутами (мышленіе и протяженіе), и во множествѣ видоизмѣненій (модусы) этихъ аттрибутовъ, противоположныхъ, но, по причинѣ единства субстанціи, тѣсно между собою соединенныхъ, т. е. соотвѣтствующихъ другъ другу и потому не имѣющихъ между собою общенія и связи непосредственно, а только чрезъ посредство субстанціи.

Въ ученіи Спинозы о субстанціи есть противорѣчіе: какимъ образомъ субстанція, будучи единою, можетъ имѣть противоположныя свойства? Вѣдь свойства составляютъ сущность субстанціи; имѣя противоположныя свойства, субстанція оказывается двойственною. Шеллингъ исправляетъ это противорѣчіе такъ: единство и противоположность должно понимать, какъ смѣняющіяся состоянія абсолютнаго начала, которое такимъ образомъ отъ единства переходитъ къ противоположности и обратно; и самое единство при этомъ должно понимать, какъ равновѣсіе противоположностей. Отсюда выводы: а) гдѣ одна сторона противоположности, тамъ должна быть и другая; допустимо только преобладаніе одной стороны, но не совершенное отсутствіе; въ природѣ физической господствуетъ внѣшняя, реальная сто-

рона, но есть также элементъ внутренній (силы), наоборотъ—въ духѣ преобладаетъ сторона идеальная, иначе—субъективная, но есть и реальная; b) по причинѣ единства противоположностей, коль скоро одна сторона преобладаетъ, то другая стремится придти въ равновѣсіе съ нею. Отсюда мы видимъ повсюду процессъ борьбы, взаимодѣйствія противоположностей, такъ что всякая опредѣленная вещь, всякое явленіе есть не болѣе, какъ временное разрѣшеніе этой борьбы, остановка процесса, моментъ, по выраженію Гегеля.

Задача философіи Гегеля состояла въ томъ, чтобы *доказать,* т. е. показать *необходимость* представленнаго Шеллингомъ образа проявленія или раскрытія абсолютнаго начала въ различныхъ формахъ природы и духа. Гегель предпринялъ логически вывести этотъ образъ или законъ обнаруженія абсолютнаго начала изъ самаго понятія объ этомъ началѣ, а для этого, разумѣется, необходимо было прежде всего обосновать и установить самое это понятіе. Отсюда философская система Гегеля раздѣляется на *логику,* въ которой обосновывается и установляется понятіе объ абсолютномъ началѣ, на *философію природы* и *философію духа,* гдѣ логически выводятся необходимыя, конечныя формы обнаруженія тамъ и здѣсь, т. е. и въ природѣ и въ духѣ, абсолютнаго начала. Основныя положенія философіи Гегеля таковы: по философіи Спинозы, субстанція есть существо протяженное и вмѣстѣ мыслящее. Это значитъ, что по внѣшней сторонѣ своего бытія абсолютное начало (сущность вещей) есть природа, а по внутренней, наиболѣе важной сторонѣ своего существа, есть духъ себя мыслящій, существенное свойство котораго составляетъ мышленіе. Такъ какъ су-

щественное свойство абсолютнаго заключается въ мышленіи, то слѣдовательно изъ мышленія, изъ того какъ абсолютное себя мыслитъ, должно выводить необходимость для него быть не только духомъ, но и природою. Мышленіе движется въ противоположностяхъ утвержденія и отрицанія. Но утвержденіе и отрицаніе для абсолютнаго, которое есть единство противоположностей, слѣдовательно также единство *мышленія* и *бытія* (иначе и быть не можетъ, если мышленіе сущность абсолютнаго) не просто формы мысли, но вмѣстѣ и состоянія, формы его существованія. Итакъ, когда мышленіе абсолютнаго отрицаетъ себя, то абсолютное какъ бы отчуждается отъ себя, является самому себѣ какъ внѣшнее бытіе, какъ природа; когда же утверждаетъ себя, т. е. отрицаніе смѣняется утвержденіемъ, то приходитъ къ сознанію себя; становится самимъ собою, т. е. *духомъ*, и это есть высшее,—слѣдовательно, истинное опредѣленіе абсолютнаго. Оно есть духъ. Двойство природы и духа есть двойство отношеній абсолютнаго къ самому себѣ: отношенія къ себѣ какъ иному, чуждому, и отношенія къ себѣ какъ сущему въ себѣ самомъ: одно есть внѣшнее отношеніе, а другое—внутреннее.

Таковъ окончательный выводъ монистическаго спиритуализма, къ которому этотъ спиритуализмъ пришелъ, стремясь свести дуализмъ природы и духа къ единству основного начала.

Выводъ этотъ не исключаетъ собою плюралистическаго спиритуализма, напротивъ вполнѣ примѣняется къ міросозерцанію этого вида спиритуализма, а слѣдовательно даетъ возможность объединить и дуалистическій и плюралистическій спиритуализмъ въ одномъ общемъ для нихъ монистическомъ міросозерцаніи. Опытъ такого рода спиритуалистиче-

скаго монизма представляетъ собою философія *Лотце*. Подъ вліяніемъ философіи Гегеля Лотце исправляетъ и дополняетъ плюрализмъ Гербарта.

По ученію Гербарта *быть, существовать* въ собственномъ смыслѣ значитъ пребывать въ себѣ самомъ, внѣ всякихъ отношеній къ чему либо иному. Посему міръ реальный представлялся ему въ видѣ множества простыхъ, реальныхъ единицъ, совершенно *безотносительныхъ*, не состоящихъ ни въ какихъ отношеніяхъ между собою, самозаключенныхъ въ себѣ. По философіи Лотце, напротивъ, быть, существовать значитъ находиться въ различныхъ и многообразныхъ отношеніяхъ къ инымъ существамъ. Существуетъ безчисленное множество реальныхъ единицъ, и всѣ онѣ состоятъ въ разнообразныхъ между собою отношеніяхъ, переживаемыхъ ими въ соотвѣтственныхъ внутреннихъ состояніяхъ (чѣмъ и обусловливается богатство внутренней жизни), иначе не могли бы образовать собою единаго стройнаго мірозданія. Правда, внѣшнее отношеніе между разными существами и взаимодѣйствіе ихъ непонятно: вѣдь не можетъ же дѣйствіе, отдѣлившись отъ одного существа, переходить чрезъ нѣкоторый пустой промежутокъ на другое существо, проникать въ него и возбуждать въ немъ соотвѣтственную перемѣну. Но это затрудненіе устраняетъ Лотце тѣмъ воззрѣніемъ, что все множество реальныхъ единицъ не что иное, какъ отдѣльныя части, состоянія или видоизмѣненія единой, безконечной, всѣхъ ихъ объемлющей собою реальности. Бытіе этой безконечной реальности дѣлаетъ то, что всякое внѣшнее отношеніе между реальными единицами уже не есть болѣе внѣшнее, или, по крайней мѣрѣ, не только внѣшнее, но вмѣстѣ и внутреннее, *внѣшнее* для этихъ реальныхъ единицъ,

но *внутреннее* для реальности безконечной, всеобъемлющей, а такъ какъ индивидуальныя реальности суть части этой безконечной реальности, то и выходитъ, что всякое внѣшнее отношеніе только по видимому есть внѣшнее, будучи въ сущности внутреннимъ состояніемъ, отношеніемъ къ себѣ.

Общій взглядъ на матеріализмъ и спиритуализмъ, какъ основныя направленія философіи.

Матеріализмъ и спиритуализъ относятся между собою такъ, что одно отрицается другимъ, слѣдовательно одно изъ этихъ направленій является для другого какъ *отрицательное*. Но съ точки зрѣнія философской должно признать положительнымъ ученіемъ спиритуализмъ, а отрицательнымъ — матеріализмъ, ибо послѣдній отрицаетъ бытіе духа, слѣдовательно и философію какъ проявленіе и произведеніе духа, а такъ какъ въ тоже время матеріализмъ усвояетъ себѣ значеніе философской системы, то въ этомъ очевидно заключается внутреннее, коренное противорѣчіе матеріализма.

Внутренняя связь разныхъ видовъ спиритуализма такова: спиритуализмъ дуалистическій утверждаетъ подчиненное *отношеніе* матеріи къ духу. Спрашивается: есть ли это отношеніе случайное для матеріи, или же существенное, заключающееся въ самой ея природѣ? Съ точки зрѣнія дуалистическаго спиритуализма матерія самостоятельна по способу бытія (есть начало отдѣльное отъ духа), но не самостоятельна по цѣли своего бытія. Ясно, что одинъ изъ этихъ признаковъ долженъ быть болѣе существеннымъ. Если въ самомъ существѣ матеріи заключается отношеніе къ духу (въ такомъ случаѣ это отноше-

ніе есть для нея необходимое, а не случайное), то можно сказать, что матерія своей сущности не имѣетъ, а имѣетъ таковую въ духѣ и есть явленіе духа. Таковъ взглядъ на матерію плюралистическаго спиритуализма. Ту же мысль о несамостоятельности, условности бытія монистическій спиритуализмъ прилагаетъ не къ одной матеріи, но и къ ограниченному человѣческому духу. Посему, съ точки зрѣнія монистическаго спиритуализма, и духъ человѣческій, и матеріальная природа равно суть явленія иного, отличнаго отъ нихъ, безусловнаго, неограниченнаго начала, именуемаго *субстанціей* (Спиноза), *началомъ тождества,* единства идеальнаго и реальнаго (Шеллингъ), *абсолютной идеей* (Гегель). Однакожъ, хотя такое безусловное начало монистическій спиритуализмъ и отличаетъ отъ конечнаго человѣческаго духа, тѣмъ не менѣе признаетъ его болѣе близкимъ къ духу человѣческому, чѣмъ къ матеріальной природѣ. По Гегелю, абсолютное становится самимъ собою, когда достигаетъ той высоты развитія, на которой является самому себѣ какъ духъ себя мыслящій, познающій себя. Итакъ, и плюрализмъ и монизмъ спиритуалистическій одинаково признаютъ *матерію* явленіемъ но въ различномъ смыслѣ: съ точки зрѣнія плюралистическаго спиритуализма матерія есть явленіе въ смыслѣ *субъективномъ* (представленіе), а съ точки зрѣнія монистическаго спиритуализма она есть явленіе въ смыслѣ *объективномъ* какъ обнаруженіе иного, отличнаго отъ нея, начала. Необходимо теперь изслѣдовать, что такое *явленіе* какъ въ смыслѣ *субъективномъ,* такъ и въ смыслѣ *объективномъ.* Въ этомъ состоитъ задача *гносеологіи.*

Вопросъ о познаніи.

(Гносеологія).

Философія всегда исходила изъ того необходимаго для нея предположенія, что есть бытіе существенное, основное, и бытіе феноменальное (сущность и явленіе). При этомъ собственно принадлежащимъ философіи предметомъ изслѣдованія должно признать вопросъ о сущности вещей, о бытіи основномъ, первоначальномъ. Явленія же, бытіе феноменальное, составляетъ предметъ наукъ частныхъ (опытныхъ). По мѣрѣ развитія и усовершенія этихъ наукъ, и въ собственной ихъ области на ихъ почвѣ стали возникать вопросы близко стоящіе къ общему вопросу философіи о сущности вещей, а съ тѣмъ вмѣстѣ для самой философіи открывалась все болѣе и болѣе другая сторона изслѣдуемаго ею вопроса. Ясно, что между сущностью вещей и явленіями должна быть неразрывная связь; поэтому необходимо изслѣдовать вопросъ о сущности и со стороны являемости ея, со стороны феноменальной. Но, какъ наука универсальная, философія естественно должна изслѣдовать міръ явленій единственно въ отношеніи общей всѣмъ имъ одинаково принадлежащей черты. Такимъ всеобщимъ элементомъ всего являемаго служитъ *познаніе**). Дѣйствительно, всякое явленіе предполагаетъ, съ одной стороны, являемое,—то, что является, а съ другой предполагаетъ того, кому нѣчто является,—

---

*) Ученія о познаніи были и въ древности, но тогда эти ученія были только приложеніями къ вопросу о познаніи установленнаго напередъ понятія о сущности вещей. Въ новое же время вопросъ о познаніи выдвигается на первый планъ.

объектъ и *субъектъ*. Отношеніе же между субъектомъ и объектомъ и есть прежде всего *познаніе*. Частная опытная наука ограничиваетъ свое изслѣдованіе являемымъ, даннымъ; но, при великомъ разнообразіи являемаго (отсюда множество наукъ частныхъ), общій элементъ во всякомъ являемомъ есть то, *какъ* оно именно является субъекту воспринимающему и познающему явленіе. Отсюда опредѣляется и самая задача, которую философія должна рѣшить по вопросу о познаніи. Она состоитъ преимущественно въ томъ, чтобы выдѣлить и разграничить присущее субъекту отъ всего того, что должно быть отнесено къ объективной сторонѣ являемаго. Обозрѣвая различные виды рѣшенія этой задачи, находимъ въ этой области два главныхъ направленія философіи: *эмпиризмъ* и *раціонализмъ*.

Эмпиризмъ. Въ отношеніи къ познанію, какъ явленію, данному для сознанія самого субъекта познающаго, философствующій умъ ставитъ тотъ же вопросъ, какъ и въ отношеніи вещей познаваемыхъ, именно онъ спрашиваетъ о сущности познанія, разумѣя подъ сущностію то, что служитъ первоначальнымъ, *единымъ* (т. е. тожественнымъ у всѣхъ субъектовъ познающихъ, отсюда *всеобщность*—признакъ единства) и *неизмѣннымъ*, всегда имѣющимся во всякомъ познаніи (отсюда—*необходимость*—другой признакъ) основаніемъ его. *Эмпиризмъ* признаетъ основнымъ началомъ познанія *чувственное воспріятіе* (поэтому называется еще *сенсуализмомъ*), органами котораго служатъ внѣшнія чувства, а также чувство внутреннее, и нераздѣльно соединенные съ нимъ способности: *память* и *воображеніе*. Что воспринято чувствомъ (ощущеніе или впечатлѣніе), чрезъ посредство памяти преобразуется и воспроизводится во-

ображеніемъ въ видѣ *представленія*. Посему представленіе эмпиризмъ признаетъ основною элементарною формою познанія. Чувственное воспріятіе (впечатлѣніе или ощущеніе) въ чистомъ видѣ никогда не бываетъ, но всегда сливается съ прежде полученными, сходными съ нимъ, воспріятіями, удержанными въ памяти и уже получившими видъ представленія. Поэтому и чувственныя воспріятія также называются представленіями (идеями). Этого рода представленія отличаются отъ представленій прежде бывшаго, именуемыхъ воспоминаніями, большею живостію, яркостію и силою. Представленія, постепенно накопляясь, образуютъ *группы*, такъ называемыя *ассоціаціи*. Всѣ наши познанія, самыя сложныя, не что иное, какъ разнаго рода ассоціаціи представленій. Представленія обозначаются посредствомъ словъ и чрезъ то лучше удерживаются въ памяти — закрѣпляются въ сознаніи, и могутъ быть передаваемы другимъ, дѣлаясь такимъ образомъ общимъ достояніемъ. Чувственное воспріятіе, память и воображеніе составляютъ первичное, свойственное природѣ человѣка, основаніе познанія. Напротивъ языкъ есть свободное произведеніе человѣка, — его изобрѣтеніе. Сообразно съ этимъ, должно различать также и двоякаго рода *формы познанія: естественная*, природою данная форма познанія, какъ сказано, есть *представленіе*. Это форма *психологическая*, какъ образуемая присущими природѣ человѣка психическими условіями. Но словесно-логическія формы свойственныя научному познанію, суть *искусственныя*, ибо самопроизвольно созданы человѣкомъ. Чрезъ посредство этихъ формъ произошли также искуственныя разновидности воображенія — способность представлять— *разсудокъ* и *разумъ*. Разсудокъ состоитъ въ понима-

нiи значенiя словъ (когда говоритъ другой), а разумъ—способность сочетавать и раздѣлять слова, а равно и образы, обозначаемые словами (Гоббсъ). Вообще, самое познаніе, въ особенности научное, есть дѣло человѣка, а только первые элементы познанія человѣкъ имѣетъ отъ природы, и таковые составляютъ въ собственномъ и тѣсномъ смыслѣ *опытъ*.

На основаніи этой теоріи познанія получается такое разграниченіе въ познаніи *объективной* стороны отъ *субъективной* съ точки зрѣнія эмпиризма. Въ этомъ состоитъ оцѣнка познанія, опредѣленіе его значенія. Все произведенное въ познаніи самимъ человѣкомъ, слѣдовательно, всѣ словесно-логическія формы выраженія и изложенія познанія—все это объективнаго значенія не имѣетъ, не выражаетъ собою бытія вещей. Даже истинность и ложность, какъ принадлежность *предложеній*, означаютъ не отношеніе (соотвѣтствія или несоотвѣтствія) познанія къ бытію, а отношеніе согласія или несогласія между собою словъ и обозначаемыхъ ими представленій.

Только самыя элементарныя представленія, получаемыя чрезъ чувственныя воспріятія, по *Локку*, и притомъ далеко не всѣ, а только представленія такъ называемыхъ *первичныхъ свойствъ* вещей—протяженность, непроницаемость, движеніе,—имѣютъ значеніе объективное, т. е. выражаютъ нѣчто существующее внѣ познающаго. Однако *Берклей* нашелъ невозможнымъ даже это признать, вполнѣ впрочемъ послѣдовательно съ точки зрѣнія эмпирической. Такъ какъ первичныя и вторичныя свойства (возражалъ Берклей) нераздѣльны (нельзя представить цвѣта или запаха безъ протяженія, звука безъ предмета звучащаго), то идеи тѣхъ и другихъ свойствъ всегда должны быть вмѣстѣ. Предположеніе, что тѣ и дру-

гія свойства внѣ насъ существуютъ, какъ предметы соотвѣтствующіе идеямъ этихъ свойствъ, недопустимо, ибо самое бытіе этихъ свойствъ состоитъ въ томъ, что они воспринимаются и представляются нашимъ духомъ. Правда, отъ свойствъ (первичныхъ и вторичныхъ) различаютъ *субстанцію,* и такою субстанціей признаютъ *матерію;* матерія же, говорятъ, и есть причина, которая, дѣйствуя на наши чувства, производитъ въ насъ идеи первичныхъ и вторичныхъ свойствъ. Такимъ образомъ, оказывается, что первичныя и вторичныя свойства какъ идеи (представленія) даны въ нашемъ духѣ, а матерія внѣ насъ; но a) матерія отдѣльно отъ названныхъ свойствъ пустое слово и b) не можетъ дѣйствовать на духъ (матерія, говорятъ, пассивна), слѣдовательно вовсе не существуетъ. Истинною причиною, производящею въ нашемъ духѣ идеи, можетъ быть только духъ безконечный. Итакъ существуютъ только духи—конечные и безконечный. Юмъ призналъ этотъ выводъ Берклея поспѣшнымъ и опрометчивымъ. Прежде, чѣмъ рѣшать вопросъ о причинѣ, которая производитъ въ нашемъ духѣ представленія, и отрицать то представленіе о матеріи, что она есть субстанція, слѣдуетъ разъяснить, въ чемъ состоятъ представленія *причины* и *субстанціи.* Такъ какъ основаніе познанія составляетъ психологическая форма представленія, то изслѣдованіе познанія очевидно должно состоять въ психологическомъ обозрѣніи и анализѣ представленій. Такой анализъ былъ начатъ Локкомъ, но представленія причинности и субстанціальности не были имъ достаточно разъяснены. Выводы Юма по этимъ вопросамъ таковы. Отъ элементарныхъ представленій, какъ выше сказано, должно различать группы или ассоціаціи представленій; представленія,

по Юму, ассоціируются по законамъ: а) *сходства* и b) *смежности* въ пространствѣ и во времени. Что мы называемъ причинностью, — есть простая послѣдовательность представленій, много разъ испытанная нами и сдѣлавшаяся для насъ привычною (умственный навыкъ). Поэтому, какъ предшествующее (т. е. причину) даннаго явленія, мы обыкновенно представляемъ то, о чемъ намъ извѣстно уже по опыту, что именно это, а не иное всегда предшествовало тому явленію. Но какъ опытъ не даетъ намъ никакого яснаго представленія о безконечномъ духѣ, то очевидно всякія заключенія о бытіи и свойствахъ этого духа могутъ быть только гадательными и произвольными, тѣмъ болѣе, что, не находя въ своемъ сознаніи ничего, кромѣ представленій, мы должны по необходимости утверждать и о своемъ духѣ, или иначе о нашемъ я, что это есть лишь рядъ или группа представленій, простирающаяся столь далеко, насколько простирается наша память о прошломъ и наши воспоминанія, да и вообще всякая отдѣльная вещь (субстанція), какъ предметъ познанія, есть группа представленій совмѣстно данныхъ для сознанія (по закону смежности въ пространствѣ). Мы знаемъ только свои представленія, какъ данныя нашего сознанія. Это положеніе составляетъ главный выводъ философіи Юма. Очевидно отсюда, что строгій и послѣдовательный эмпиризмъ приводитъ неминуемо къ *субъективизму*.

Раціонализмъ. Что эмпиризмъ признаетъ, такъ сказать, самопроизвольнымъ произведеніемъ человѣка, послѣдующимъ наслоеніемъ и образованіемъ въ духовной нашей организаціи, именно—разумъ и его ближайшее обнаруженіе языкъ, то самое *раціонализмъ* разсматриваетъ, какъ коренную и самую

существенную принадлежность природы человѣка, такую принадлежность, безъ которой эта природа не мыслима. Поэтому съ точки зрѣнія раціонализма первичную и необходимую основу познанія, всеобщую и неизмѣнную, составляетъ дѣятельность разума, именно *мышленіе*.

Разумъ—способность дѣятельная; если Берклею казалось невозможнымъ, чтобы матерія—начало пассивное—производила въ нашемъ сознаніи идеи, представленія, то это конечно потому, что дѣятельность разума, какъ необходимое свойство человѣческаго духа, участвуетъ уже въ самомъ чувственномъ воспріятіи. Вѣдь воспринятыя впечатлѣнія и образы вещей мы закрѣпляемъ въ сознаніи посредствомъ словъ языка, а языкъ есть уже выраженіе разума, и если можно смотрѣть на языкъ какъ на произведеніе человѣка, то единственно въ томъ смыслѣ, что человѣкъ, какъ разумное существо, первоначально обладалъ и обладаетъ способностію къ образованію языка, именно способностію мышленія. Мыслить невозможно безъ идей. Поэтому, такъ какъ мышленіе есть первоначальное свойство человѣческаго духа, то должны быть и нѣкоторыя идеи столь же первоначально присущія духу человѣческому. Такія идеи назывались и теперь еще называются, въ отличіе отъ другихъ, *врожденными*. По этому вопросу (о врожденныхъ началахъ познанія) существуетъ впрочемъ два воззрѣнія у философовъ-раціоналистовъ. По одному (Платонъ и Декартъ) вполнѣ опредѣленныя идеи и положенія существуютъ въ душѣ первоначально, и задача мыслящей дѣятельности состоитъ въ томъ, чтобы привести ихъ въ ясность, сдѣлать ихъ отчетливо и раздѣльно сознаваемыми и упорядочить, т. е. образовать систему, для чего необхо-

димо развить, опираясь на нихъ, дальнѣйшіе выводы. По другому воззрѣнію, первоначально мы не обладаемъ никакими опредѣленными идеями и положеніями (истинами), но имѣемъ только общія формы, способы мыслить такъ, а не иначе, и эти способы, коль скоро подъ вліяніемъ чувственнаго воспріятія приведены въ дѣйствіе, получаютъ значеніе и характеръ правилъ или законовъ, управляющихъ нашею познавательною дѣятельностію. Такого рода формы или способы познавательной дѣятельности, какъ предваряющія всякій опытъ, и въ отличіе отъ положеній основанныхъ на опытѣ, называются началами *апріорными* (a priori и a posteriori). Это послѣднее воззрѣніе по вопросу о врожденныхъ элементахъ познанія составляетъ позднѣйшую и наиболѣе утвердившуюся и распространенную форму раціонализма. Представители ея — *Аристотель, Лейбницъ* и въ особенности *Кантъ*.

Вопросъ о познаніи и вопросъ о сущности вещей, или о бытіи. Онтологія и гносеологія.

(Общій взглядъ на эмпиризмъ и раціонализмъ).

Замѣчательно, что исходя изъ одного и того же основанія, именно изъ положенія эмпиризма о чувственномъ воспріятіи, какъ первичномъ коренномъ элементѣ познанія, одни философы пришли къ *матеріализму,* между тѣмъ какъ Берклей, напротивъ, пришелъ къ *спиритуализму*. Уже Локкъ считалъ допустимою ту мысль, что Богъ матерію сдѣлалъ способною мыслить, а для французскихъ философовъ сенсуалистическій взглядъ на познаніе былъ рѣшительнымъ оправданіемъ матеріализма. Но Берклей,

какъ выше показано, въ томъ же взглядѣ на познаніе усмотрѣлъ аргументъ въ пользу спиритуализма. Если, такимъ образомъ, сенсуалистическій взглядъ на познаніе могъ служить къ обоснованію и матеріализма и спиритуализма, то не свидѣтельствуетъ ли это о томъ, что на самомъ дѣлѣ никакой необходимой связи нѣтъ между гносеологіей и метафизикой, между ученіемъ о познаніи и ученіемъ о сущности вещей, и что, такимъ образомъ, на гносеологію должно смотрѣть какъ на философскую науку самостоятельную и независимую отъ метафизики. Теперь такъ и смотрятъ на гносеологію,— начало же этого взгляда мы находимъ у Юма и Канта. И матерія и духъ, по Юму, не что иное какъ представленія, или точнѣе, группа представленій. И по Канту ни матерія ни духъ не есть сущность, ибо вообще сущность вещей не познаваема, а только *явленіе,* а явленіе то же, что представленіе. Такимъ образомъ оказывается, что метафизика, полагая въ основаніе вещей матерію или духъ, не разъясняетъ должнымъ образомъ, что такое матерія и духъ. Гносеологія же, напротивъ, показываетъ, какъ мы приходимъ къ тому, что полагаемъ матерію или духъ, а чрезъ то разъясняетъ, что такое въ сущности матерія и духъ, слѣдовательно, упраздняетъ метафизику, дѣлаетъ ее излишней. На это должно сказать слѣдующее: и безъ гносеологіи всякому понятно, что и матерія есть представленіе и духъ — представленіе, ибо всякая вещь познается въ формѣ представленія, но надо еще знать, что такое помимо этого, *въ себѣ самомъ* духъ, и *въ себѣ самой* матерія. Но если этого нельзя знать, если матерія и духъ, слѣдовательно и всѣ вещи въ себѣ непознаваемы, то этимъ положеніемъ отрицается очевидно и самое

познаніе, а слѣдовательно и гносеологія, какъ наука о познаніи, ибо если мы не можемъ знать, что такое вещь въ себѣ, то также не можемъ знать и того, познаваема ли она или непознаваема, т. е. не можемъ должнымъ образомъ оцѣнить своего познанія, опредѣлить его значеніе—выражаетъ ли оно собою нѣчто, или ничего не выражаетъ. Какъ неразрывна связь между сущностью и явленіемъ, такъ же неразрывна связь между метафизикой и гносеологіей, и, отрицая метафизику, гносеологія отрицаетъ чрезъ то и себя. Вопросъ о сущности вещей и вопросъ о познаніи взаимно предполагаютъ другъ друга. Ученія о сущности вещей необходимо предполагаютъ познаваемость бытія. Но и наоборотъ, познаніе необходимо понимается, какъ *отношеніе познающаго къ бытію познаваемому*. Съ устраненіемъ этого отношенія, уничтожается и самое познаніе. Итакъ вопросъ о познаніи самостоятельнаго значенія не имѣетъ, а потому изслѣдованіе его важно только въ виду разрѣшенія вопроса о сущности вещей. Послѣдній вопросъ составляетъ цѣль умственной дѣятельности человѣка, а первый—средство къ тому. Но вниманіе человѣка обыкновенно устремлено на цѣль. Вотъ почему вопросъ о сущности вещей былъ поставленъ ранѣе.

Выше сказано, что эмпиризмъ признаетъ основною и первичною формою познанія психологическую форму представленія; поэтому эмпиризмъ весь процессъ познанія, всю познавательную дѣятельность разсматриваетъ съ точки зрѣнія психологической. Психологическій анализъ изолируетъ всякое психическое явленіе и разсматриваетъ его само по себѣ. И познаніе также эмпиризмъ разсматриваетъ изолированно, само по себѣ, со стороны психическаго

его механизма. Между тѣмъ, то, что дѣлаетъ познаніе познаніемъ, не въ этомъ заключается, не въ психическихъ условіяхъ познавательнаго процесса, и не въ совершеніи его, а въ томъ *значеніи,* какое человѣкъ, въ силу логической необходимости, т. е. въ силу законовъ мышленія, придаетъ этому процессу, и даже не столько процессу, сколько продуктамъ его, именно—тѣмъ продуктамъ познавательнаго процесса, которые возможны только по мѣрѣ и въ силу участія въ немъ дѣятельности мышленія, такъ что значеніе познанія мышленіе собственно самому себѣ усвояетъ, и чѣмъ болѣе познаетъ себя (самопознаніе), тѣмъ яснѣе для него его значеніе. Но для эмпиризма и самое мышленіе есть только психическій процессъ, производимый чувственнымъ воспріятіемъ, а потому эмпиризмъ игнорируетъ, т. е. не постигаетъ съ должною ясностію, познавательнаго значенія мышленія, а чрезъ то и приходитъ къ *скептицизму,* къ отрицанію самаго познанія. Раціонализмъ яснѣе понимаетъ самостоятельное, т. е. независимое отъ чувственнаго воспріятія, значеніе мышленія, какъ дѣятельности познавательной. Это выразилось въ томъ, что раціонализмъ усвояетъ мышленію особыя, независимыя отъ чувственнаго воспріятія, основы или начала познавательной дѣятельности, подъ именемъ врожденныхъ идей или *апріорныхъ началъ.* Но и раціонализмъ, въ лицѣ Канта, допустилъ коренную ошибку, признавъ вмѣстѣ съ эмпиризмомъ, что познаніе наше ограничено явленіями, чрезъ то самое познаніе превративъ въ явленіе сознанія, т. е. въ простой психическій фактъ, не имѣющій никакого дальнѣйшаго значенія. Послѣдствіемъ этой ошибки было то, что раціонализмъ Кантовой философіи преобразуется у новѣйшихъ

его послѣдователей въ чистѣйшій эмпиризмъ. Итакъ гносеологическій вопросъ о двухъ главныхъ направленіяхъ гносеологіи — объ эмпиризмѣ и раціонализмѣ—сводится къ вопросу *о значеніи мышленія, какъ дѣятельности познавательной.* Вопросъ этотъ изслѣдуется и долженъ получить свое разрѣшеніе *въ логикѣ,* какъ такой части философіи, предметомъ которой служитъ мышленіе.

Вопросъ о мышленіи.

(Логика).

Со времени Аристотеля сдѣлалось общепринятымъ различеніе двоякой стороны мышленія: *формы* и *содержанія.* Съ этимъ различеніемъ связаны всѣ важнѣйшіе пункты разногласія между эмпиризмомъ и раціонализмомъ.

Мышленіе, по Аристотелю, и вообще по взгляду раціонализма, есть дѣятельность *познавательная.* Поэтому къ области мышленія относятся прежде всего формы познавательной дѣятельности: *сужденіе, понятіе, умозаключеніе.* Но отъ познавательной дѣятельности мышленія должно различать самое познаніе какъ продуктъ таковой дѣятельности; послѣдняя—*субъективна,* тогда какъ познаніе или просто знаніе — *объективно.* Поэтому должны быть и формы познанія, по своему объективному значенію, отличныя отъ субъективныхъ формъ мышленія, какъ познаиательнаго процесса. Со времени Аристотеля такія объективныя формы познанія извѣстны подъ названіемъ *категорій.* Итакъ мышленіе двойственно: оно субъективно и вмѣстѣ объективно. Отсюда въ логикѣ оно является и предметомъ изслѣдованія и самимъ изслѣдованіемъ; потому то мышленіе всегда

признавалось органомъ самопознанія, какъ такого познанія, въ которомъ объектъ и субъектъ тожественны, а логика, изслѣдующая мышленіе (мышленіе мышленія), — наукою по преимуществу философской. Названныя выше субъективныя и объективныя формы мышленія различаются далѣе въ логикѣ раціоналистической, какъ формы *элементарныя,* отъ другихъ, таковыхъ же формъ мышленія, но уже не простыхъ. а сложныхъ, при чемъ конечно и самое мышленіе, какъ познавательный процессъ, и какъ продуктъ этого процесса, получаетъ нѣсколько иной характеръ, и болѣе спеціальное значеніе, именно: сложный процессъ познаванія есть *изслѣдованіе,* а формою его служитъ *методъ;* самое же познаніе или знаніе, добытое посредствомъ методическаго изслѣдованія, есть *научное,* а формою его служитъ *система.* Итакъ познаніе и со стороны субъективной и со стороны объективной раціонализмъ цѣликомъ разсматриваетъ, какъ *дѣло мышленія.* Чувственное воспріятіе,—можно сказать, вся *чувственность* (воспріятіе, память, воображеніе), съ точки зрѣнія раціонализма, сама по себѣ не составляетъ познанія, и только послѣ переработки со стороны мышленія получаетъ такое значеніе, *значеніе познанія.* Какъ раціонализмъ исключаетъ изъ своего понятія о познаніи чувственность на томъ основаніи, что этотъ элементъ самъ по себѣ не составляетъ познанія, а получаетъ такое значеніе только отъ мышленія, такъ эмпиризмъ, наоборотъ, изъ своей теоріи познанія исключаетъ мышленіе, ибо смотритъ на мышленіе не какъ на познаніе и дѣятельность познавательную, а только какъ на органъ *сообщенія* познанія (поскольку мышленіе необходимо выражается въ языкѣ) отъ одного лица другимъ лицамъ. Что же касается формальной

стороны познанія, то эта сторона, съ точки зрѣнія эмпиризма, заключается въ чувственномъ воспріятіи и не отдѣлима отъ матеріальныхъ элементовъ (ощущеній) воспріятія. Именно — ощущенія сами собою, чрезъ посредство памяти, преобразуются въ представленія и образуютъ *ассоціаціи,* а ассоціація представленій и есть форма познанія. При посредствѣ языка простѣйшая форма ассоціаціи является въ видѣ *предложенія;* цѣлый рядъ предложеній, однородныхъ по содержанію, даютъ *обобщеніе и выводъ,* а порядокъ, въ какомъ происходитъ это накопленіе и усложненіе ассоціацій, есть *индукція* — постепенный переходъ отъ частнаго къ общему.

Слѣдуетъ теперь краткое обозрѣніе указанныхъ *формъ мышленія.*

Сужденіе эмпиризмъ (отожествляя его съ предложеніемъ) признаетъ ассоціаціей представленій, или иначе, соединеніемъ *терминовъ,* обозначающихъ представленія, въ одну связную рѣчь, именуемую предложеніемъ. Но что даетъ представленіямъ значеніе и характеръ познанія? Сами по себѣ представленія не болѣе какъ явленія сознанія, психическіе факты, т. е. *субъективны.* Словесное выраженіе имѣетъ цѣлью сообщеніе другимъ лицамъ выраженныхъ представленій; а потому не одно познаніе мы выражаемъ въ словѣ, а также чувствованія, желанія, т. е. субъективныя состоянія. По *Юму* тотъ элементъ, который сообщаетъ представленіямъ значеніе познанія, т. е. сообщаетъ имъ *объективный* характеръ, иначе—дѣлаетъ ихъ выраженіемъ предмета, отличнаго отъ самихъ представленій, есть *вѣра* въ ихъ реальность; въ наибольшей степени вѣра эта соединяется съ представленіями, полученными чрезъ непосредственныя чувственныя впечатлѣнія, т. е. относящимися къ впе-

чатлѣніямъ, въ меньшей степени—съ представленіями, состоящими только въ воспроизведеніи прежде испытаннаго (воспоминанія), и еще менѣе съ представленіями, созданными фантазіей. Источникъ же этой вѣры заключается единственно въ живости, крѣпости и силѣ чувственныхъ воспріятій (срав. ощущеніе боли и воспоминаніе этого самаго ощущенія), такъ что если почему либо воспоминаніе и даже созданное фантазіей представленіе достигаетъ такой же живости, то также сопровождается вѣрою въ реальность представляемаго (иллюзіи, галлюцинаціи). По поводу этой теоріи Юма должно замѣтить, что живость еще въ большей степени свойственна чувствованіямъ и желаніямъ, которыя однако чрезъ то не теряютъ въ нашихъ глазахъ субъективнаго характера и не превращаются въ нѣчто объективное. Напротивъ и самыя представленія становятся познаніемъ лишь тогда, когда свободны отъ всякой примѣси патологическихъ элементовъ, и получаютъ характеръ *спокойнаго созерцанія,* т. е. когда дѣйствуетъ мышленіе; необходимо слѣдовательно участіе мысли, дабы представленіе сдѣлалось познаніемъ.. Что называетъ Юмъ вѣрою въ реальность, есть на самомъ дѣлѣ мысль *о бытіи, категорія бытія.* Потому то Аристотель существенный признакъ сужденія полагалъ въ томъ, что мы выражаемъ бытіе или не бытіе (есть, не есть, утвержденіе и отрицаніе), и этимъ, по его мнѣнію, сужденіе различается отъ предложенія, въ формѣ котораго мы выражаемъ также желанія, чувствованія. Въ чемъ же состоитъ мысль о бытіи или иначе категорія бытія? Бытіе всегда полагается субъектомъ какъ нѣчто отличное и отдѣльное отъ самой мысли, и это вѣрно даже, когда бытіе приписывается самому субъекту; и въ этомъ случаѣ

субъектъ, какъ сущее, отличаетъ себя отъ мысли, полагающей это сущее. Поэтому категорія бытія выражаетъ прежде всего мысленный *актъ различенія* (мыслить значитъ сравнивать и находить сходство или различіе). Эмпиризмъ сходство и различіе также причисляетъ къ ощущеніямъ (ощущеніе сходства, ощущеніе различія). Но уже Платонъ высказалъ вѣрное замѣчаніе, что никакое внѣшнее чувство, воспринимая свойственныя ему впечатлѣнія, не можетъ само сравнивать ихъ съ впечатлѣніями другихъ чувствъ, и что сама душа, а не чувства, познаетъ сходство и различіе.

Самое ближайшее къ субъекту мыслящему различіе того, что полагается, какъ бытіе, есть конечно различіе отъ самой этой мысли, но ближайшее всегда менѣе замѣчается и обращаетъ на себя вниманіе, чѣмъ дальнѣйшее. Впрочемъ и для самаго познанія важнѣе конечно дальнѣйшее различіе, падающее въ область самаго бытія мыслимаго, именно различіе *перемѣннаго* отъ *неизмѣннаго*. Логическимъ выраженіемъ этого различія, служитъ свойственное сужденію двойство a) *субъекта* и *предиката* и b) *утвержденія* и *отрицанія*. Въ противоположности субъекта и предиката выражается различіе неизмѣннаго и измѣняемаго, а въ противоположности утвержденія и отрицанія различіе самого измѣняемаго (есть или не есть); измѣняемость—свойство и мысли, и самаго содержанія мыслимаго; неизмѣнное же есть всегда только предполагаемое. Посему и раздѣленіе сужденій относится либо къ *содержанію* мысли (сужденія количественныя и качественныя, ибо бытіе, составляющее общее содержаніе мышленія, подлежитъ разсмотрѣнію со стороны качества—категорическія, условныя и раздѣлительныя = признаки устойчивые

и неустойчивые, или количества—общія, частичныя, единичныя) или къ *достоинству* мысли (сужденія, различаемыя по степени достовѣрности,—проблем., ассертор., аподикт.).

Эмпиризмъ въ формальной двойственности сужденія усматриваетъ *антропоморфизмъ*. Различая въ себѣ самомъ движущую силу, иначе—волю отъ ея обнаруженій, человѣкъ такое же различіе, говоритъ, переноситъ и на всѣ вещи, уподобляя такимъ образомъ все мыслимое, т. е. представляемое, себѣ самому; отсюда двойственный составъ сужденія (субъектъ и предикатъ). Такой взглядъ на сужденіе возможенъ только при отожествленіи мышленія съ воображеніемъ, иначе—при отсутствіи яснаго понятія о различіи мышленія отъ воображенія. Вслѣдствіе того же смѣшенія мышленія съ воображеніемъ, вообще съ чувственностію, при раздѣленіи сужденій, берется во вниманіе или словесный составъ предложенія (Вундтъ), или моменты времени (Іерузалемъ: сужденіе о настоящемъ, о прошедшемъ, о будущемъ).

Понятіе есть логическая форма, выражающая единство мышленія съ бытіемъ (т. е. полное совпаденіе или согласіе), или по крайней мѣрѣ стремленіе къ такому единству, и этимъ различается отъ сужденія, какъ формы, выражающей раздѣленіе мышленія и бытія. Въ томъ состоитъ идеальный характеръ понятія, что въ формѣ понятія мы стремимся къ совершенному единству мышленія и бытія. Такое единство въ отношѣніи къ бытію феноменальному достижимо лишь въ смыслѣ относительномъ, условномъ: представленіе, согласное съ предметомъ теперь, при извѣстномъ положеніи и состояніи вещей, можетъ оказаться въ другое время несогласнымъ; въ отно-

шеніи же къ бытію существенному, единство мышленія и бытія, если достижимо, то достижимо болѣе совершеннымъ образомъ, безотносительно; понятіе, выражающее самое существо предмета, всегда должно сохранять свою истинность. Если вообще должна быть единая и неизмѣнная основа всего существующаго, то и въ частности въ каждой познаваемой вещи должно быть нѣчто непреходящее, тождественное. Понятіе и есть форма, въ которой мыслится это истинно сущее. Вообще понятіе есть форма мышленія, имѣющая характеръ *синтетическій* (необходимая связь признаковъ [единство], составляющихъ содержаніе понятія, есть его формальный элементъ, какъ двойство субъекта и предиката, а также утвержденія и отрицанія, есть формальный элементъ сужденія) въ противоположность сужденію, какъ формѣ мышленія *аналитической*. Категорія, или та общая форма мысли, подъ которую можно подвести всѣ понятія, имѣющія своимъ содержаніемъ сущность вещи, есть *субстанція*. Поэтому важнѣйшій родъ или классъ понятій составляютъ понятія субстанцій (роды, виды, вообще типы вещей и существъ); понятія же не о самихъ субстанціяхъ, а объ неизмѣнныхъ и постоянныхъ отношеніяхъ между субстанціями, всѣ могутъ быть сведены къ категоріи *причинности* (общіе законы и правила, — причины дѣйствующія и конечныя).

Эмпиризмъ отрицаетъ понятіе, какъ особую форму мышленія (существо вещей непознаваемо, а только явленія познаваемы), на мѣсто понятій полагая *имена* (номинализмъ). Посредствомъ чувствъ мы воспринимаемъ отдѣльныя явленія, признаки. Какъ же объяснить то, что слова языка на самомъ дѣлѣ обозначаютъ не единичное, а общее (человѣкъ, лошадь,

бѣлое, черное). Объясняется это тѣмъ, что память, конечно, крѣпче удерживаетъ признаки, которые чаще повторяются при обозрѣніи вещей; напримѣръ, розы бываютъ разныхъ цвѣтовъ, но форма у всѣхъ одинакова, посему форма лучше запоминается, а чрезъ то такіе признаки—наичаще повторяющіеся—въ сознаніи отдѣляются отъ прочихъ, образуютъ отдѣльныя ассоціаціи, приложимыя ко множеству вещей, и получаютъ, такимъ образомъ, значеніе *общее*. Но такимъ способомъ мы замѣчали бы только поверхностныя сходства, которыя на самомъ дѣлѣ насъ не удовлетворяютъ. Напримѣръ, всѣ треугольники имѣютъ три угла, отсюда и названіе это, но такъ какъ углы бываютъ разные, то мы этимъ не довольствуемся, а стремимся и самые углы свести къ *единству* признака. Но только такое единство, какъ недоступное чувствамъ, а только мыслимое, достигается уже не чрезъ чувственное воспріятіе, а путемъ изслѣдованія, чрезъ нарочитую работу мышленія. Такой, искомый мышленіемъ, единый и тожественный, а потому наиболѣе существенный, т. е. неизмѣнный, признакъ всѣхъ треугольниковъ есть *равенство* угловъ треугольника двумъ прямымъ. Отсюда видно, какъ велико и существенно различіе между мышленіемъ и чувственностію, различіе, которое если не прямо отрицается, то игнорируется эмпиризмомъ.

Сужденіе и понятіе—формы, выражающія мышленіе со стороны его состава, какъ дѣятельности, состоящей изъ актовъ аналитическаго и синтетическаго. Какъ дѣятельность *цѣлесообразная*, мышленіе въ этомъ отношеніи стремится *къ истинѣ*, и потому заключаетъ въ себѣ требованіе, чтобы и сужденіе и понятіе были истинны. Убѣдиться же въ томъ, что

они таковы, мы можемъ, если и сужденіе и понятіе оправданы или доказаны, что происходитъ въ отношеніи сужденія чрезъ *соединеніе* сужденій (умозаключеніе: силлогизмъ и индукція), а въ отношеніи понятія чрезъ *раздѣленіе* По тѣсной связи анализа и синтеза (въ силу единства мышленія какъ дѣятельности духовной) одно изъ этихъ дѣйствій необходимо соединяется съ другимъ; сужденіе есть выраженіе анализа, а потому требуетъ восполненія чрезъ синтезъ; это и есть *умозаключеніе.* Понятіе же выраженіе синтеза, а потому восполняется и завершается чрезъ анализъ; это и есть *дѣленіе* понятія, классификація. *Силлогизмъ* есть сужденіе обоснованное. Посему въ силлогизмѣ двѣ главныхъ части: *основаніе* и *выводъ*. Въ индукціи основаніе подразумѣвается, предполагается. Индукція состоитъ въ томъ, что отъ отдѣльныхъ случаевъ,—въ силу подразумѣваемаго единства сущности или закона, мысль восходитъ къ общему положенію. Для полной индукціи основаніемъ служитъ положеніе, что цѣлое равно своимъ частямъ, вмѣстѣ взятымъ.

Такъ какъ умозаключеніе есть сужденіе обоснованное, то, восходя мысленно отъ одного основанія къ другому, мы наталкиваемся на вопросъ о первоначальномъ и всеобщемъ основаніи всякихъ сужденій (равно и понятій). Извѣстно уже, что этотъ вопросъ эмпиризмъ и раціонализмъ рѣшаютъ различно. Эмпиризмъ признаетъ такимъ основаніемъ *опытъ,* а раціонализмъ *разумъ*. Если предположить, что эмпиризмъ правъ, въ такомъ случаѣ необходимо признать, вмѣстѣ съ Бэкономъ, основнымъ, первоначальнымъ и пожалуй единственнымъ методомъ научнаго изслѣдованія *индукцію.* Для мышленія конечно одинаково возможны и путь нисходящій и

путь восходящій (индукція и дедукція, обобщеніе и раздѣленіе), но говорятъ, что путь восходящій (отъ данныхъ чувственнаго воспріятія) есть основной и первоначальный. Чтобы это положеніе оправдать, необходимо доказать, что всѣ имѣющіяся у насъ понятія и представленія элементарныя, основныя возникли и образовались первоначально путемъ опыта (чрезъ чувственное воспріятіе). Но всѣ усилія представить такого рода происхожденіе основныхъ математическихъ понятій (число и пространство) тщетны. Ни изъ какихъ данныхъ опыта нельзя вывести понятій *единицы, точки,* какъ границы линіи, самой *линіи,* какъ границы *поверхности,* а также понятія *безконечности, безпредѣльности* (линія, поверхность и даже точка, данныя въ опытѣ, имѣютъ всѣ три измѣренія, между тѣмъ, какъ геометрическая точка не имѣетъ никакихъ измѣреній, линія—одно измѣреніе); то же должно сказать объ аксіомахъ; этого рода положенія также не могутъ быть выведены изъ опыта. Апріорный характеръ основныхъ математическихъ понятій и положеній требуетъ признать дедукцію методомъ самостоятельнымъ и независимымъ отъ индукціи. Скорѣе наоборотъ, индуктивный методъ слѣдуетъ признать зависимымъ и второстепеннымъ.

Сущность этого метода, съ точки зрѣнія эмпиризма (Д. С. Милль), состоитъ въ томъ, что привычка постоянно находить и встрѣчать въ дѣйствительности одни явленія всегда въ одинаковомъ сочетаніи (отношеніе совмѣстности), другія—происходящими всегда въ томъ же порядкѣ (отношеніе послѣдовательности), внушаетъ намъ увѣренность, что и впредь, на будущее время, продолжится неопредѣленное время тотъ же порядокъ вещей, что тѣ

же единообразія въ отношеніяхъ вещей, какія доселѣ были, будутъ существовать и въ послѣдующее время. Если бы дѣйствительно въ этомъ состояла сущность индукціи, въ такомъ случаѣ индукція давала бы только вѣроятныя, болѣе или менѣе, заключенія, какъ и полагалъ Аристотель, и ни о чемъ данномъ въ дѣйствительности мы не могли бы съ аподиктическою достовѣрностію утверждать, что это необходимо такъ есть, и не можетъ быть иначе (напр., что тѣла падаютъ къ поверхности земли со скоростію обратно пропорціональною квадрат. разстоянія); тогда для насъ не существовало бы различія между сверхъестественнымъ и естественнымъ, случайнымъ и необходимымъ, а было бы одно только различіе между привычнымъ для насъ и непривычнымъ. На самомъ дѣлѣ понятія *субстанціальности* (отношеніе совмѣстности, по эмпиризму) и *причинности* (отношеніе послѣдовательности) выражаютъ не простые навыки умственные, нажитые и наживаемые каждымъ, а необходимые законы мышленія. Потому только и возможно (предъ чѣмъ недоумѣвалъ Д. С. Милль), что иногда бываетъ достаточно одного факта (вмѣсто повторенія многихъ одинаковыхъ случаевъ, безъ чего привычка не можетъ образоваться) для полученія общаго заключенія.

Методъ дедуктивный по преимуществу синтетическій, ибо восходитъ отъ простого къ сложному; постепенное же усложненіе есть соединеніе; напротивъ въ индуктивномъ методѣ преобладаетъ анализъ (отъ сложнаго къ простому). Равномѣрное же сочетаніе анализа и синтеза,—равновѣсіе этихъ дѣйствій, представляетъ собою методъ *аналитико-синтетическій*. Это есть методъ *понятій* раздѣляемыхъ и вмѣстѣ соединяемыхъ, по возможности, въ одну

стройную *систему.* Система есть необходимая форма, въ которой слагаются и объединяются результаты, добываемые путемъ аналитико-синтетическаго изслѣдованія въ видѣ опредѣленій и выводовъ. Аналитико-синтетическій методъ свойственъ философіи,—дедукція есть методъ математическій, а индукція—методъ наукъ опытныхъ. И по методу своему философія—наука универсальная, ибо анализъ и синтезъ,—составныя части философскаго метода,—входятъ въ составъ другихъ методовъ и составляютъ основные процессы всей мыслящей дѣятельности, т. е. всякаго познанія.

Итакъ есть троякій типъ мышленія: мышленіе *математическое,* особенность его—*умственное созерцаніе;* мышленіе *опытное,* особенность его—*чувственное воспріятіе* и *созерцаніе,* и мышленіе философское, имѣющее характеръ *отвлеченнаго,* иначе *рефлективнаго* мышленія.

Законы мышленія, въ силу которыхъ продукты мышленія получаютъ характеръ *необходимости* (логическая необходимость), эмпиризмъ также отрицаетъ. Съ точки зрѣнія эмпиризма, познавательный процессъ есть процессъ психическій, изъясняемый на основаніи законовъ психическихъ, каковыми эмпиризмъ признаетъ законы ассоціаціи. Какъ процессъ психическій, или точнѣе психо-физіологическій, познаніе совершается само собою, подобно всякимъ инымъ отправленіямъ въ нашемъ организмѣ. Раціонализмъ же, придавая главное значеніе въ познавательномъ процессѣ мышленію, а на мышленіе смотря, какъ на *свободную духовную дѣятельность,* поэтому полагаетъ, что и процессъ познаванія есть дѣятельность, управляемая законами *нормативными,* т. е. такими законами, которые должны быть при-

ведены въ ясность сознанія, при чемъ получаютъ характеръ *правилъ*, имѣющихъ прямую связь съ конечною цѣлью познанія, т. е. *съ идеей истины*. Итакъ теорія законовъ мышленія есть разсмотрѣніе его въ отношеніи *активности*.

Такъ какъ мышленіе есть дѣятельность формальная, то очевидно такой же характеръ должны имѣть и законы мышленія. Поэтому подъ законами мышленія должно разумѣть формальныя требованія, тѣсно связанныя съ дѣйствіями мышленія и соотвѣтственными этимъ дѣйствіямъ формами. Мышленіе состоитъ изъ дѣйствій аналитическаго и синтетическаго, которымъ соотвѣтствуютъ двѣ простыхъ формы мышленія: сужденіе и понятіе. Соединеніе этихъ формъ и образованіе чрезъ то сложныхъ формъ мышленія зависитъ уже не столько отъ формальной стороны мышленія, сколько отъ содержанія. Именно, по различію содержанія, соединеніе сужденій получаетъ видъ либо дедуктивнаго, либо индуктивнаго *умозаключенія*, а также *метода*. Равнымъ образомъ и соединеніе понятій въ одну систему, по различію содержанія, называется либо раздѣленіемъ понятій (умозрительныя понятія), либо классификаціей (понятія эмпирическія). *Методъ* — форма изслѣдованія, а *система* — форма изложенія результатовъ изслѣдованія.

Итакъ формальныя требованія мышленія должны относиться къ простымъ и сложнымъ формамъ мышленія. А такъ какъ основаніемъ тѣхъ и другихъ формъ служатъ аналитическое и синтетическое дѣйствія мышленія, то очевидно логическія формальныя требованія должно выводить изъ этихъ дѣйствій. Цѣль анализа—отыскать простые элементы сложнаго. Признакъ дѣйствительно простыхъ элементовъ—*то-*

ждество, единство (законъ тождества). Мысль мы выражаемъ посредствомъ словъ. Поэтому подъ простыми элементами, отысканіе которыхъ составляетъ цѣль логическаго анализа, должно разумѣть съ одной стороны точно установленныя значенія словъ, а съ другой элементы представленія, составляющаго предметъ сужденія, именно: признаки, относящіеся къ составу представляемаго предмета (изъ какихъ частей состоитъ предметъ представляемый какъ цѣлое, какія части существенны, какія несущественны), а также къ положенію его въ пространствѣ и во времени (когда и гдѣ существовалъ или существуетъ предметъ, а равно когда и гдѣ произошло или происходитъ то, что сказывается о предметѣ). Послѣдствіемъ недостаточности анализа является то, что, говоря повидимому объ одномъ и томъ же, разумѣютъ на самомъ дѣлѣ различное; напримѣръ, подъ формою мышленія разумѣютъ то грамматическую, словесную, то логическую форму, и вслѣдствіе различнаго пониманія формы мышленія одни порицаютъ формализмъ логики, другіе говорятъ, что логика и должна быть формальною наукою. Вообще отъ недостаточности анализа происходятъ слѣдующіе недостатки: *неясность, неопредѣленность,* сбивчивость и спутанность мысли (при отсутствіи, напримѣръ, указаній мѣста, времени, составныхъ частей предмета, когда, для ясности представленія, такія указанія необходимы).

Цѣль синтеза болѣе разнообразная: а) соединеніе простыхъ элементовъ (признаковъ) въ одно цѣлое, именно — въ единствѣ понятія. Соединеніе неправильно, если между соединяемыми элементами нѣтъ необходимой связи и согласія, напротивъ, они исключаютъ другъ друга. Выраженіемъ этой непра-

вильности синтеза служитъ *противорѣчіе* (законъ противорѣчія). Противорѣчіе бываетъ тогда, если признаки до такой степени несовмѣстимы, что однимъ отрицается, т. е. исключается совершенно другой; поэтому формальнымъ выраженіемъ противорѣчія служитъ противоположность утвержденія и отрицанія, противоположность, недопускающая ничего *средняго* между принятіемъ одного и непринятіемъ другого (законъ исключеннаго третьяго).

Вторая степень синтеза: b) соединеніе понятій (и сужденій) въ одну связную систему. Соединеніе это должно быть таково, чтобы связь, проходящая чрезъ всѣ части системы, имѣла для себя твердое, незыблемое основаніе (законъ достаточнаго основанія), слѣдовательно не была бы произвольною и случайною. Отсутствіе основательности, дѣлающее систему шаткою, легко распадающеюся на части, происходитъ отъ того, что или руководящимъ побужденіемъ при построеніи системы не была чистая любовь къ истинѣ, но какой-либо предразсудокъ, пристрастіе, вообще что-либо постороннее для идеи истины, или же началомъ созидающимъ была фантазія, вмѣсто спокойнаго и неторопливаго изслѣдованія.

Вопросъ о системѣ философіи.

(Логика прикладная).

И для вопроса о системѣ философіи, какъ и для другихъ вопросовъ философскихъ, возможны только два противоположныхъ рѣшенія — эмпирическое и раціоналистическое. (Всякія иныя рѣшенія по всѣмъ вопросамъ философіи могутъ имѣть только смѣшан-

ный характеръ,—частью эмпирическій, частью раціоналистическій).

Система, по необходимости, есть дѣло мышленія, но отъ различія взглядовъ на мышленіе зависитъ и различное построеніе системы какъ въ отношеніи содержанія, такъ и относительно формы. Съ точки зрѣнія раціонализма, дѣятельность мышленія есть самостоятельная въ отношеніи къ чувственному воспріятію и опыту, ибо опирается на началахъ независимыхъ отъ опыта, на началахъ апріорныхъ. Поэтому и система философіи должна быть наукою самостоятельною и независимою отъ наукъ опытныхъ, каковы прежде всего науки естественныя. Задача наукъ опытныхъ — изученіе *явленій* (бытіе феноменальное), а задача философіи—познаніе самаго существа вещей и раскрытіе этого познанія въ видѣ системы понятій (т. е. опредѣленій и опирающихся на нихъ выводовъ). Эмпиризмъ отрицаетъ существованіе апріорныхъ началъ въ нашемъ духѣ, и чрезъ то лишаетъ дѣятельность мышленія всякаго самостоятельнаго значенія, задачу мышленія низводитъ къ упорядоченію и систематизаціи готовыхъ знаній, добытыхъ путемъ опыта. По ученію эмпиризма, основаніе опыта—чувственное воспріятіе (наблюденіе), а самый опытъ состоитъ въ ассоціаціи, или иначе, въ накопленіи представленій. Поэтому эмпиризмъ полагаетъ, что содержаніемъ познанія могутъ быть только факты, *явленія дѣйствительности* (философія дѣйствительности). Съ другой стороны, какъ представленія группируются по законамъ ассоціаціи, именно: a) по закону сходства и b) по закону смежности въ пространствѣ и времени, то отсюда задача систематическаго или научнаго познанія опредѣляется такъ: a) установленіе *обобщеній* (разграниченіе сходнаго

отъ различнаго и выраженіе перваго въ видѣ общихъ положеній); b) содержаніемъ обобщеній должны быть отношенія послѣдовательности и совмѣстности, или такъ называемые *законы явленій*. Философія различается не по содержанію и задачѣ, а только по объему своему отъ наукъ спеціальныхъ, — опытныхъ. Что каждая спеціальная наука дѣлаетъ въ отношеніи къ изучаемымъ ею явленіямъ—систематизируетъ ихъ, обобщаетъ, сводитъ ихъ къ немногимъ общимъ законамъ, — ту же самую задачу выполняетъ философія въ отношеніи къ самимъ наукамъ,—т. е. продолжаетъ далѣе ихъ дѣло: добытыя ими положенія сводитъ къ еще болѣе общимъ, и чрезъ то отдѣльныя науки являются членами единой объединяющей ихъ системы. Въ этомъ смыслѣ, т. е. какъ имѣющая дѣло съ научными знаніями, философія эмпирическая называется *научною*. Называется также *позитивизмомъ*, ибо опирается на положительныхъ данныхъ опыта, а не вращается въ области спорныхъ мнѣній и пустыхъ абстракцій. Итакъ въ сущности двѣ есть системы философіи: *эмпирическая* и *раціоналистическая*. Двоякому разсмотрѣнію должны подлежать обѣ эти системы: *аналитическому* и *синтетическому*.

А. **Анализъ эмпирической системы философіи.** Для объединенія и систематизаціи знаній необходимо прежде всего сдѣлать общее обозрѣніе наукъ (классификація). Это первая задача эмпирической философіи. *Бэконъ Веруламскій* на первомъ мѣстѣ полагалъ чисто фактическія знанія (исторія), а на второмъ—изслѣдованіе причинъ, — что составляетъ область философіи (физика, антропологія и теологія естественная). Это раздѣленіе знаній на историческія и философскія заимствовано у Аристотеля. Но Аристотель ограничивалъ философію изслѣдованіемъ

первыхъ причинъ, а Бэконъ относитъ къ философіи вообще изслѣдованіе причинъ, и такимъ образомъ понимаетъ философію въ широкомъ смыслѣ. Такъ понимали ее англійскіе философы XVII ст., а равно и французскіе — XVIII в. Философія обнимала всѣ естественныя науки, имѣла характеръ *энциклопедіи*. Философы были *энциклопедисты*. Чѣмъ далѣе шло время, тѣмъ болѣе эмпиризмъ приходилъ къ сознанію своихъ основаній, и тѣмъ болѣе сообразовалъ съ ними свои требованія и взгляды на философію. *Контъ* отрицаетъ понятіе причины, какъ предмета философскаго изслѣдованія; причины, по Конту, непознаваемы (вѣдь причина то же, что сущность). Познаніе наше ограничено явленіями; задача познанія— изученіе законовъ. Посему Контъ раздѣляетъ науки на *конкретныя* и *абстрактныя* (что соотвѣтствуетъ впрочемъ Бэконов. раздѣленію наукъ на исторію и философію). Законы суть отношенія *совмѣстности* и *послѣдовательности*. Отсюда раздѣленіе содержанія наукъ о законахъ на *статику* и *динамику*. Порядокъ, въ какомъ Контъ располагаетъ науки абстрактныя,—отъ простого къ сложному, отъ общаго къ частному, — нельзя оправдать съ точки зрѣнія эмпиризма. Ибо съ этой точки зрѣнія познаніе происходитъ въ обратномъ порядкѣ — отъ частнаго къ общему. Хотя Контъ относитъ къ философіи и математику и астрономію, и химію и физику, но, по самому понятію о философіи, какъ системѣ наиболѣе широкихъ обобщеній, обнимающихъ цѣлый рядъ наукъ, на долю философіи приходятся лишь двѣ собственно науки: *біологія*, какъ наука, являющаяся обобщеніемъ всѣхъ наукъ о природѣ органической— ботаники, зоологіи, эмбріологіи, анатоміи, физіологіи, и *соціологія*, обнимающая собою всѣ науки обще-

ственныя (юридическія и историческія). Итакъ предметъ эмпирической философіи—явленія жизни—*индивидуальной* и *общественной*.

Біологія и соціологія. Область жизненныхъ явленій ограничивается природою органическою. Поэтому необходимо прежде всего указать отличительные признаки этой природы. *Форма* органическаго тѣла, сравнительно съ *матеріей*, есть элементъ болѣе постоянный, ибо неизмѣнно сохраняется, пока продолжается существованіе органическаго тѣла,—матерія же этого тѣла—элементъ текучій, измѣнчивый (обмѣнъ матеріи); въ неорганическомъ тѣлѣ отношеніе между матеріей и формой—обратное. И неорганическія тѣла имѣютъ правильныя формы; таковы формы кристалловъ. Но кромѣ того, что формы эти, при своей геометрической правильности, лишены подвижности, эластичности,—зависятъ онѣ отъ расположенія частицъ въ тѣлѣ, ибо составляютъ принадлежность частицъ тѣла, которое въ цѣломъ является обыкновенно безформеннымъ. Есть и организмы, лишенные всякой опредѣленной формы, но важно то, что самое вещество, изъ котораго состоятъ всѣ организмы (протоплазма), обладаетъ присущею ей формирующей силой, непрерывно дѣятельной, и дѣятельность которой, въ отличіе отъ процесса кристаллизаціи, состоитъ не въ однообразномъ механическомъ накопленіи однороднаго вещества, но а) въ уподобленіи извнѣ воспринятыхъ веществъ веществу самого тѣла (процессъ ассимиляціи), b) въ постоянномъ обновленіи цѣлаго тѣла, и чрезъ то въ образованіи и сохраненіи его въ томъ же видѣ. Называютъ эту силу, свойственную организмамъ, жизненной силой, душей (витализмъ, анимизмъ). Тогда какъ для всѣхъ иныхъ силъ природы субстратомъ служатъ частицы

матеріи, жизненная сила проявляется дотолѣ, пока сохраняется сложный составъ *органическаго вещества;* поэтому субстратомъ органической энергіи оказывается весь составъ этого вещества въ его цѣлости, а въ болѣе совершенныхъ организмахъ все тѣло, при условіи сохраненія по крайней мѣрѣ важнѣйшихъ внутреннихъ частей его. Наконецъ важною особенностію органическихъ тѣлъ является то, что всѣ органическія тѣла образуются чрезъ передачу органическаго вещества (такъ называемой зародышевой протоплазмы) отъ одного тѣла другому; такъ называемое самопроизвольное зарожденіе не существуетъ. Жизнь въ дѣйствительности не возникаетъ вновь, а только распространяется. Поэтому первоначальное возникновеніе жизни на землѣ оказывается тайною, не разрѣшимою для науки. Одни полагаютъ, что этотъ вопросъ со временемъ будетъ рѣшенъ, и это было бы достигнуто, если бы удалось искусственнымъ образомъ произвести, прямо чрезъ синтезъ неорганическихъ тѣлъ, если не самый организмъ, простѣйшій, конечно, (клѣтка), то по крайней мѣрѣ, то вещество, изъ котораго образуются тѣла органическія. Другіе сомнѣваются въ осуществимости этой надежды, и не безъ основанія. Что всѣ тѣла органическія образуются путемъ рожденія—это законъ природы. Иной способъ происхожденія органическаго тѣла былъ бы нарушеніемъ, такъ сказать, отмѣною этого закона; но всякія изобрѣтенія и открытія всегда были дѣлаемы въ согласіи съ законами природы и на основаніи ихъ, а не противъ нихъ. Итакъ первый вопросъ біологіи—*о происхожденіи жизни* на землѣ не только не рѣшенъ, но можно сказать и неразрѣшимъ для науки. Изобрѣтеніе способа прямо изъ мертвыхъ матеріа-



ловъ производить живое вещество означало бы, что матерія на самомъ дѣлѣ не мертва, а обладаетъ жизнью только скрытою, а потому, если бы даже допустить возможность подобнаго изобрѣтенія или открытія, и въ такомъ случаѣ это все же не было бы первичнымъ возникновеніемъ жизни, а лишь переходомъ ея изъ одного состоянія въ другое. А первоначальное возникновеніе жизни все же было бы тайною. Другой вопросъ біологіи: *какіе организмы должно признать родоначальниками всѣхъ другихъ?* Принимая во вниманіе, что, при постепенномъ охлажденіи земной коры, осажденіе паровъ изъ атмосферы должно было покрыть всю землю водою, предполагаютъ, что первыми организмами были рыбы, изъ рыбъ образовались земноводные, изъ послѣднихъ птицы и млекопитающіе. Огромный міръ насѣкомыхъ долженъ былъ образоваться параллельно, должно быть, чѣмъ нарушается единство происхожденія организмовъ. Поэтому есть еще другая гипотеза. Существуетъ огромный классъ одноклѣточныхъ организмовъ, которые, по причинѣ своей простоты, называются *первичными*. Извѣстно при томъ, что органы—части организмовъ—состоятъ изъ тканей, а ткани изъ клѣтокъ, такъ что клѣтки оказываются элементами организмовъ, подобно молекуламъ неорганической матеріи. Отсюда предположеніе, что одноклѣточные организмы суть первобытные, что изъ клѣтокъ (какъ показываетъ наблюденіе) образуются колоніи, а изъ колоній этихъ, какъ предполагаютъ, образовались сложные многоклѣточные организмы. Гипотеза эта не объясняетъ, почему и теперь существуетъ безчисленное множество организмовъ одноклѣточныхъ, и нѣтъ опытовъ возникновенія,—чрезъ сочетаніе ихъ,—сложныхъ организмовъ,—да при томъ

еще оставляетъ нерѣшеннымъ главный вопросъ: какой именно изъ существующихъ теперь видовъ организмовъ былъ родоначальникомъ другихъ. Вопросъ этотъ остается, такимъ образомъ, не рѣшеннымъ. Извѣстно, что Дарвинъ и не пытался рѣшить этотъ вопросъ, а задался вопросомъ не о первобытныхъ организмахъ, но о *происхожденіи существующихъ видовъ растительнаго и животнаго царствъ*, или точнѣе о *законахъ происхожденія организмовъ*. Основная мысль извѣстной теоріи Дарвина такова: не одни индивиды, а также и виды организмовъ рождаются и умираютъ. Извѣстный видъ подвергается измѣненіямъ, вслѣдствіе чего получаются разновидности, которыя, чрезъ постепенное накопленіе мелкихъ различій, расходясь все болѣе, съ теченіемъ времени превращаются въ самостоятельные виды, и такимъ образомъ, чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе виды умножаются и являются разнообразными (сравненіе съ многовѣтвистымъ деревомъ). Примѣръ: собака, волкъ, лисица — разные виды, но произошли отъ одного родоначальника. Условія измѣняемости видовъ: борьба за существованіе, приспособленіе къ средѣ (выживаютъ и одерживаютъ верхъ въ борьбѣ наиболѣе приспособленные), естественный, а также половой подборъ. Условія эти служатъ къ возникновенію новыхъ признаковъ, а упроченіе ихъ происходитъ по закону наслѣдственности. Какъ на доказательства этой теоріи, ссылаются на данныя *эмбріологіи* и *палеонтологіи*. Въ первой принято положеніе: *онтогенія* (постепенное развитіе отдѣльнаго существа) есть *сокращенная* исторія *филогеніи* (постепенное развитіе цѣлаго вида). Въ этомъ положеніи одна гипотеза опирается на другой: слѣды исторіи вида (которая неизвѣстна) усматриваютъ въ стадіяхъ раз-

витія зародыша отдѣльнаго организма, и наоборотъ— это развитіе считается повтореніемъ, да еще сокращеннымъ, неизвѣстной исторіи вида. Палеонтологія, на которую ссылаются, можетъ служить и возраженіемъ противъ теоріи Дарвина: въ теченіе всей исторіи неизмѣнно сохраняются тѣ же виды, слѣдовательно, если происходило ихъ превращеніе, то чрезвычайно медленно (милліоны лѣтъ); должны бы существовать остатки многочисленныхъ переходныхъ формъ, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Главный недостатокъ теоріи Дарвина,—помимо ея чисто гипотетическаго характера: обращается вниманіе лишь на внѣшнія условія существованія организмовъ; предполагается, что инстинкты образовались подъ вліяніемъ внѣшнихъ условій, но безъ внутренняго побужденія къ самосохраненію (начало цѣлесообразности) были бы невозможны никакіе инстинкты и самая борьба за существованіе. Взамѣнъ внутренней жизни организмовъ, оставленной безъ вниманія, природа олицетворяется и представляется въ видѣ хозяина, дѣлающаго подборъ организмовъ, хотя на самомъ дѣлѣ природа не дѣлаетъ никакихъ препятствій смѣшенію лучше приспособленныхъ организмовъ съ худшими (какъ это дѣлается при подборѣ искусственномъ), но чего не въ состояніи сдѣлать естественный подборъ, то долженъ исполнить фантастическій половой подборъ*).

*) Происхожденіе новыхъ видовъ объясняется переживаніемъ и унаслѣдованіемъ случайныхъ индивидуальныхъ отклоненій. Между тѣмъ каждый сложный организмъ—не простой аггрегатъ, а координированное цѣлое. Измѣненіе одной части связано съ измѣненіемъ другихъ. Чтобы пышные рога оленя не были гибельны, необходимо соотвѣтственное приспособленіе костяка, обширной группы мышцъ

Задача біологіи—установленіе законовъ жизненныхъ явленій. На дѣлѣ, вмѣсто законовъ, имѣются одни лишь гипотезы. Опредѣленіе закона должно отличаться математическою точностію. Такого рода опредѣленія законовъ очевидно возможны только для отношеній, допускающихъ измѣреніе, таковы: пространство, время, движеніе и движимое, т. е. матерія. Но жизненныя явленія неизмѣримы, а потому и отношенія этихъ явленій таковы, что возможны лишь неточныя опредѣленія нѣкотораго ихъ постоянства, неисключающаго многочисленныхъ отступленій отъ нормы въ ту и другую сторону. Таковъ напримѣръ, такъ называемый, законъ наслѣдственности: неизвѣстны ни способъ передачи признаковъ, ни объемъ (какъ далеко простирается наслѣдственность), ни то, что̀ именно передается,—какіе признаки, только видовые, или же и индивидуальные. Борьба за существованіе различно понимается. Такъ называемые законы ассоціаціи представленій также не отличаются опредѣленностію: способы сочетанія представленій у различныхъ индивидуумовъ различны.

и процессовъ кровообращенія... Поэтому полагаютъ, что измѣненія происходятъ вслѣдствіе употребленія или неупотребленія органовъ... Но непонятно, какимъ образомъ измѣненіе, наступившее въ одномъ изъ органовъ вліяетъ такъ на зародышевую клѣтку, что она при своей индивидуальной эволюціи воспроизводитъ какъ разъ на соотвѣтствующемъ мѣстѣ точно такое же измѣненіе. Поэтому многіе отрицаютъ совершенно наслѣдственность пріобрѣтенныхъ признаковъ... „Естественный подборъ (возражаютъ) не можетъ создать ничего новаго; онъ только закрѣпляетъ существующее, а внѣшнія условія въ нѣкоторомъ родѣ проявляютъ скрытое въ организмѣ... Поэтому предполагается, что организмамъ свойственно стремленіе къ высшему развитію“. *Науч. Обозрѣніе*, 1901 г., Февраль, стр. 12.

Методъ, какимъ пользуется естествознаніе для нахожденія законовъ природы, есть методъ изолированія явленій, или по крайней мѣрѣ строгаго различенія ихъ,—методъ аналитическій. Общность, свойственная естественно-научнымъ положеніямъ, условливается тѣмъ, что извѣстное явленіе, гдѣ бы и когда бы ни происходило, происходитъ всегда по тому же правилу. Біологія, для вывода своихъ положеній, пользуется противоположнымъ методомъ такъ называемаго обобщенія, состоящаго въ томъ, что обращается вниманіе на сходныя черты въ различныхъ явленіяхъ; при этомъ различіе, которое, быть можетъ, важнѣе сходства, оставляется безъ вниманія, и тѣмъ болѣе, чѣмъ шире обобщенія. Наиболѣе широкія обобщенія—самыя поверхностныя. (Что болѣе существенно: сходство между человѣкомъ и высшими животными или различіе?)

Наиболѣе совершеннымъ организмомъ должно признать *общество,* если принять во вниманіе *сложность,* хотя по другому признаку, въ отношеніи *единства, индивидуальный организмъ* совершеннѣе. Отсюда два крайнихъ направленія въ соціологіи: *соціализмъ* и *индивидуализмъ*. Понятіемъ объ обществѣ, какъ организмѣ, имѣется въ виду соціологію связать съ біологіей и первую основать на послѣдней. Борьба за существованіе признается общимъ закономъ всего живущаго. Законъ этотъ наиболѣе очевидно открывается въ добываніи средствъ къ существованію. Поэтому область отношеній экономическихъ считается важнѣйшею, основною въ жизни общественной, тѣмъ болѣе, что *политическая экономія,*— единственная изо всѣхъ общественныхъ наукъ,— такова, что можетъ смотрѣть на основныя свои положенія, какъ на естественные законы жизни обще-

ственной (разумѣется въ области подлежащей ея разсмотрѣнію). Потому-то въ наше время политическую экономію, — науку объ одной лишь группѣ общественныхъ явленій,—стремятся превратить въ науку объ обществѣ. Такъ извѣстный писатель *Марксъ* (главное его сочиненіе: *Капиталъ*) организацію труда въ области экономической называетъ организаціей *общественнаго* труда. Законы явленій въ области экономической признаются законами жизни общественной. Въ политической экономіи три основныхъ понятія: *производство цѣнностей, обмѣнъ продуктовъ* и *распредѣленіе благъ*, или *виды дохода*. Въ теоріяхъ соціологіи дѣлается примѣненіе ко всей общественной жизни какъ этихъ понятій, такъ и относящихся къ нимъ законовъ экономическихъ. Источниками цѣнностей (цѣнность—все то, что является предметомъ купли и продажи) въ политической экономіи признаются: *земля, капиталъ* (орудія производства и сырой матеріалъ) и *трудъ*. Въ соціологическихъ теоріяхъ часто проводится мысль, что единственно только трудъ есть источникъ цѣнностей, и отсюда само собою получается заключеніе, что каждый имѣетъ право, по справедливости, только на трудъ; право же отдѣльнаго лица на обладаніе землею и капиталомъ, какъ несправедливое, съ теченіемъ времени должно упразднiться: сама исторія приведетъ къ тому, сдѣлавъ общество въ его цѣлости единственнымъ обладателемъ земли и капитала. Съ понятіемъ о производствѣ соединяется раздѣленіе труда на *производительный* и *непроизводительный;* безспорно производительнымъ признается трудъ физическій, а умственный — настолько, насколько способствуетъ умноженію матеріальныхъ благъ (естественныя науки). Отсюда требованіе по-

лезности, предъявляемое къ наукѣ и искусству. Производительность измѣряется временемъ. (Различіе между благами духовными и матеріальными, а также между дѣятельностію духовныхъ силъ и физическою). Законъ относящійся къ производству есть раздѣленіе труда. Раздѣленіе труда, говорятъ, создаетъ солидарность между трудящимися, объединяя ихъ единствомъ цѣли,—общее благосостояніе,— и потому есть принципъ всей общественной жизни, какъ принципъ, прежде всего, *біологическій* (раздѣленіе отправленій въ организмѣ между различными частями его). Но не ко всѣмъ видамъ труда одинаково примѣнимъ этотъ принципъ: гдѣ требуется творчество, какъ, напримѣръ, въ искусствѣ, тамъ единоличный трудъ важнѣе коллектинаго и не можетъ быть замѣненъ послѣднимъ. Отсюда усилія устранить давно утвердившіяся въ общемъ сознаніи понятія о ґеніальности, творчествѣ: на всякаго производителя смотрятъ, какъ на единицу общественнаго коллективнаго производства.

Обмѣнъ продуктовъ, все болѣе распространяясь, вслѣдствіе увеличенія производства (изобрѣтеніе машинъ, переходъ отъ ручного и мелкаго — спорадическаго къ фабрично-заводскому производству—причины того), дѣлаетъ необходимымъ размѣщеніе продуктовъ внѣ страны, пріобрѣтеніе рынковъ. Хорошая сторона этого расширенія торговыхъ сношеній—распространеніе цивилизаціи, взаимообщеніе и соперничество народовъ на поприщѣ мирнаго труда, худая — порабощеніе, ради торговыхъ интересовъ, народами культурными менѣе цивилизованныхъ. Потому только, что деньги—орудіе обмѣна—служатъ всеобщимъ измѣрителемъ, или иначе, выраженіемъ цѣнности продуктовъ труда (цѣна и цѣнность—раз-

личныя понятія), на законъ, относящійся къ обмѣну, (законъ спроса и предложенія) смотрятъ также какъ на законъ всеобщій, управляющій явленіями всей общественной жизни. Но этотъ принципъ, имѣющій свое значеніе въ области экономической, въ приложеніи ко всей общественной жизни несправедливо подчиняетъ оцѣнку разныхъ видовъ дѣятельности преходящимъ, нерѣдко низменнымъ вкусамъ большинства, рождая ложное убѣжденіе, что только то имѣетъ свою цѣнность, на что существуетъ спросъ въ обществѣ. Что касается, наконецъ, распредѣленія благъ въ обществѣ, то неравномѣрность такого распредѣленія выражается въ существованіи разныхъ классовъ общества (сословія) и соединенныхъ съ тѣмъ разныхъ видовъ дохода. Раздѣленіе общества на классы, какъ относящееся къ устройству общества, есть законъ *статическій.* Къ характеристикѣ законовъ соціологическихъ можетъ служить то, что, по теоріямъ соціологическимъ, раздѣленіе общества по сословіямъ, со временемъ, должно совершенно изгладиться; всякаго рода перегородки въ обществѣ, какъ стѣснительныя для свободы личности и противныя справедливости, должны исчезнуть. Очевидно, отсюда, что а) такой взглядъ на устройство общества не согласуется съ общимъ понятіемъ объ обществѣ, какъ *организмѣ,* ибо раздѣленіе въ организмѣ отправленій между разными органами не есть временное, а *постоянное;* b) если устройство общества представляется непрерывно измѣняющимся, то законы устройства общественнаго (статическіе) теряютъ всякое самостоятельное значеніе, обращаясь въ формы или виды проявленія одного лишь общаго закона *эволюціи* (динамическій), а это не сообразно съ понятіемъ закона: нельзя считать закономъ вре-

менное состояніе вещей. А такъ какъ раздѣленіе сословій и факторовъ производства (трудъ, капиталъ, земля) есть послѣдствіе принципа раздѣленія труда, то и самый этотъ принципъ теряетъ значеніе основного и необходимаго закона въ виду закона эволюціи. Словомъ, законъ эволюціи таковъ, что исключаетъ самое понятіе о законѣ, какъ отношеніи постоянномъ и неизмѣнномъ, ибо законъ эволюціи не допускаетъ ничего постояннаго и неизмѣннаго; онъ состоитъ въ утвержденіи всеобщей и непрерывной измѣняемости вещей. Въ особенности важно то, что излагаемые въ соціологическихъ теоріяхъ взгляды на существующее въ обществѣ распредѣленіе благъ собственно выражаютъ такую или иную *оцѣнку* этого явленія, слѣдовательно, политико-экономическую точку зрѣнія подчиняютъ моральной, между тѣмъ какъ въ принципѣ моральныя понятія признаются зависящими отъ экономическихъ отношеній.

Распространяя на всю общественную жизнь экономическую точку зрѣнія, соціологія всѣ иного рода явленія жизни общественной, имѣющія свое основаніе въ потребностяхъ не матеріальныхъ, а духовныхъ, или подчиняетъ потребностямъ и интересамъ экономическимъ, или же вовсе отрицаетъ. Такъ, область явленій религіозныхъ, съ чисто экономической точки зрѣнія, представляется непонятною и излишнею. Отсюда взглядъ на религію, какъ на явленіе въ исторіи человѣчества временное, относимое обыкновенно къ первобытному состоянію обществъ. Источникомъ религіозной вѣры признаются: сновидѣнія, почитаніе предковъ (Спенсеръ), страхъ, внушаемый невѣжественному человѣку грозными явленіями природы, склонность къ антропоморфизму и под. Охотно, по-

этому принимается взглядъ на религію *Конта,* который, признавъ истиннымъ познаніемъ только опытное познаніе, поэтому самому смотрѣлъ на богословіе и метафизику, какъ на виды познанія мнимаго, возможные и даже необходимые или при отсутствіи научныхъ знаній (богословіе), или при несовершенномъ состояніи науки (метафизика), и потому означающихъ постепенное ея развитіе. Другой разрядъ общественныхъ отношеній и принадлежащихъ къ нимъ понятій, именно юридическихъ, соціологія подчиняетъ понятіямъ и отношеніямъ экономическимъ. Строй юридическихъ понятій, говорятъ, вполнѣ зависитъ отъ экономическихъ условій жизни общественной, и, съ измѣненіемъ послѣднихъ, рано или подно, но неминуемо измѣняется. Руководясь этимъ понятіемъ объ основномъ значеніи экономическихъ интересовъ въ жизни общественной, теперь во всѣхъ крупныхъ историческихъ событіяхъ стараются отыскать подкладку чисто экономическую, и къ экономическимъ мотивамъ стараются сводить всѣ иныя побужденія и стремленія (экономическій или историческій матеріализмъ). На самомъ дѣлѣ основное понятіе въ области права — понятіе *справедливости* (воздай каждому должное) всегда было одинаково, и сами соціалисты, конечно, только потому считаютъ современный экономическій строй требующимъ преобразованія, что признаютъ его не согласнымъ съ понятіемъ справедливости, слѣдовательно, на самомъ дѣлѣ не только не подчиняютъ этого своего понятія о справедливости издавна существующему строю экономической жизни, напротивъ этой строй подчиняютъ тому понятію... Юридическія понятія о *правѣ* и *обязанности* нельзя отожествлять съ экономическими понятіями *убытка* и *прибыли.* Конечно съ

отрицаніемъ религіозно-нравственнаго начала въ природѣ человѣка, какъ начала духовнаго и самостоятельнаго, не остается ничего болѣе, какъ выводить и высшія понятія, не только правовыя, но и нравственныя, изъ того же біологическаго принципа, который полагается въ основаніи явленій экономическихъ. Начало это есть *эгоизмъ, побужденіе къ самосохраненію.* Раздѣленіе труда, создавая солидарность интересовъ, способствуетъ, говорятъ, смягченію эгоизма, постепенно преобразуетъ его въ *альтруизмъ.* Да притомъ же, даже у животныхъ, на ряду съ побужденіемъ эгоистическимъ, существуетъ побужденіе *родовое* (къ сохраненію рода). Общественная жизнь представляетъ собою среду, наиболѣе способствующую развитію и господству этого послѣдняго побужденія.—Нравственность понятую такимъ образомъ справедливо называетъ Спенсеръ *промышленной.* Ея принципъ: хорошо понятый интересъ, или расчетъ.

Отрицаніе метафизики съ точки зрѣнія біологико-соціальной. Сущность эмпиризма, какъ философскаго ученія, состоитъ въ *отрицаніи метафизики.* Поэтому отрицаніе это составляетъ главный мотивъ не только эмпирическаго взгляда на познаніе, но даже біологико-соціологическихъ ученій.

При очевидной несостоятельности матеріализма, какъ метафизическаго ученія о сущности вещей (матеріализмъ въ этомъ смыслѣ всегда былъ орудіемъ отрицанія и самостоятельнаго значенія не имѣлъ), спиритуализмъ остается единственно возможною формою метафизики. Вотъ почему всѣ великіе философы, вообще философы, достойные этого своего имени, были спиритуалисты. Но надо быть вполнѣ философомъ, т. е. любителемъ истины, чтобы оцѣнивать философское ученіе, не принимая въ расчетъ ника-

кихъ постороннихъ соображеній, единственно по его философскому достоинству и значенію. Большею частію признаніе или непризнаніе даннаго ученія опредѣляется у людей не философскимъ побужденіемъ, а иного рода мотивами. Во мнѣніи многихъ на спиритуализмъ набрасываетъ тѣнь и дѣлаетъ это ученіе неудобопріемлемымъ то обстоятельство, что чрезъ него философія сближается съ богословіемъ. Такъ какъ спиритуализмъ—единственно допустимый способъ рѣшенія метафизическаго вопроса (о сущности вещей), то, для устраненія спиритуализма, остается лишь отрицаніе возможности самой метафизики, отрицаніе метафизическаго вопроса. Въ этомъ и заключается главный смыслъ и значеніе эмпиризма (съ точки зрѣнія философской, разумѣется). Эмпиризмъ учитъ о невозможности рѣшенія метафизическаго вопроса, и основываетъ это свое положеніе на томъ, что намъ доступны только явленія, какъ предметъ единственно истиннаго, опытнаго познанія. При такомъ взглядѣ на познаніе, спиритуализмъ теряетъ всякое научное значеніе, оказывается продуктомъ фантазіи, выраженіемъ наивной, первобытной вѣры человѣка, его безпомощности и безсилія въ борьбѣ съ природою. Но и послѣ того, какъ метафизика, въ видѣ онтологическаго ученія (о сущности вещей), устранена, она все еще остается въ *формѣ гносеологической,* въ видѣ ученія *объ апріорныхъ началахъ познанія.* Раціонализмъ утверждаетъ, что начала эти независимы отъ опыта, а чрезъ то самое допускается возможность иного познанія, отличнаго отъ познанія чувственнаго, опытнаго,—именно предполагается возможность познанія *сверхчувственнаго, сверхъопытнаго.* Понятно, что и предметомъ такого познанія слѣдуетъ признать бытіе сверхчув-

ственное, т. е. бытіе существенное, отличное отъ феноменальнаго. А это и есть предметъ метафизики. Итакъ, для совершеннаго устраненія метафизики, необходимо или отбросить всякую мысль о существованіи въ нашемъ познаніи элементовъ независимыхъ отъ опыта (чувственнаго воспріятія)—что̀ и было сдѣлано Локкомъ, но, какъ извѣстно, противъ Локка Лейбницъ отстоялъ мысль объ апріорныхъ началахъ познанія,—или же дать такое объясненіе этихъ началъ, которымъ устранялась бы возможность иного познанія, кромѣ опытнаго. Уже *Юмъ* развилъ ту мысль, что категоріи причинности и субстанціальности не что иное, какъ умственные навыки, наживаемые опытомъ, и что, слѣдовательно, по значенію своему для нашего познанія, изъ границъ опыта не могутъ насъ вывести. Это послѣднее положеніе призналъ и *Кантъ* (апріорныя начала имѣютъ значеніе только какъ *формы опытнаго познанія,* впрочемъ, лишь въ теоретической области, а въ практической значеніе ихъ болѣе широкое). Но въ силу отличительныхъ признаковъ, присущихъ всѣмъ апріорнымъ началамъ (всеобщность и необходимость), Кантъ долженъ былъ признать эти начала формами не *индивидуальнаго* (какъ представляется это у Юма), а *общечеловѣческаго* сознанія. Отсюда само собою получается заключеніе, что апріорныя начала, если суть продукты опыта, то не индивидуальнаго, а *общечеловѣческаго.* А такой опытъ возможенъ только при посредствѣ жизни общественной, въ видѣ умственныхъ задатковъ, накопленныхъ постепенно, въ теченіи всего долговременнаго существованія человѣчества, чрезъ передачу по *закону наслѣдственности* изъ рода въ родъ. Этотъ взглядъ на происхожденіе апріорныхъ началъ проводитъ *Спенсеръ.* Начала эти,

при такомъ на нихъ взглядѣ, могутъ быть названы умственными инстинктами, т. е. такими образами дѣйствія, которые, утвердившись въ природѣ человѣка, сдѣлались наслѣдственными. Наслѣдственность— это моментъ *біологическій* въ современномъ эмпирическомъ пониманіи апріорныхъ началъ; значеніе же общественной жизни состоитъ въ томъ, что воспитаніе и обученіе дѣлаетъ обладаніе природными задатками и инстинктивными дѣйствіями *сознательнымъ*. Но даже у животныхъ, всѣ ли инстинкты были пріобрѣтены? Предполагается, что инстинкты образуются крайне медленно; въ такомъ случаѣ животная жизнь на землѣ прекратилась бы ранѣе, чѣмъ научились бы первыя животныя исполнять тѣ дѣйствія, отъ которыхъ зависитъ ихъ жизнь и продолженіе рода. Если человѣкъ не всегда обладалъ апріорными началами, а нажилъ ихъ постепенно, то конечно они могли выработаться только чрезъ долговременную ассоціацію ощущеній въ разныхъ видахъ и направленіяхъ. У животныхъ также накопляются ощущенія, и однако апріорныя начала, присущія разуму человѣческому и составляющія, такъ сказать, самый разумъ, у нихъ отсутствуютъ. Не безъ основанія, поэтому, утверждаютъ, что и ощущаетъ человѣкъ иначе, чѣмъ животное, что и самыя ощущенія человѣка не лишены интеллектуальнаго характера. Если допустить мысль, что человѣкъ не всегда обладалъ апріорными началами, то навсегда должно остаться неразрѣшимою загадкою — какимъ образомъ могло произойти превращеніе животнаго въ человѣка. Полагаютъ, что соціологія можетъ разрѣшить эту загадку. Одинъ французскій философъ—*Изуле* (Izoulet), въ своей книгѣ: *Метафизика соціологіи,* старается доказать, что только общественная жизнь сдѣлала

человѣка разумнымъ существомъ, что человѣкъ внѣ общества и человѣкъ въ обществѣ совсѣмъ разныя существа; внѣ общества—онъ животное, а живя въ обществѣ, пріобрѣтаетъ разумъ, свободную волю, даръ слова. Общество, разсуждаетъ Изуле, есть ассоціація, а всякая ассоціація, соединеніе недѣлимыхъ субстанцій, не есть простое сосѣдство, нахожденіе ихъ въ одномъ мѣстѣ, безъ всякаго воздѣйствія на ихъ природу и свойства, напротивъ есть *творческое* начало, преобразующее входящіе въ составъ его элементы. Откуда же видно, что само по себѣ соединеніе обладаетъ такою чудодѣйственною силою,—силою измѣнять природу соединенныхъ въ одно цѣлое субстанцій? Объ этомъ свидѣтельствуютъ будто бы факты химіи и біологіи: химія различаетъ простую смѣсь (воздухъ) отъ химическаго соединенія; послѣднее образуетъ новое тѣло, отличное по своимъ свойствамъ отъ составныхъ частей (вода состоитъ изъ кислорода и водорода, но отличается отъ нихъ, такъ что повидимому кислородъ и водородъ соединяясь получаютъ новыя свойства); равно біологія утверждаетъ, что соединеніе одноклѣточныхъ организмовъ образуетъ отличный отъ нихъ организмъ многоклѣточный, и что въ этомъ процессѣ преобразованія простыхъ существъ, при соединеніи ихъ въ сложный организмъ, главное значеніе имѣетъ раздѣленіе труда. На этомъ основаніи полагаетъ Изуле, что общественная жизнь преобразуетъ *ощущеніе* въ *разсудокъ*, или умъ, а *инстинктивное влеченіе* въ *свободную волю*. Внѣ общества человѣкъ—звѣрь, не знающій иного закона, кромѣ права силы, а живя въ обществѣ, научается быть справедливымъ. Науки и искусства—плоды общежитія. Идеи причины, цѣли, а также идею Божества человѣкъ могъ пріобрѣсти только

живя въ обществѣ. Основное положеніе этого разсужденія,—именно, что ассоціація — начало творческое, не оправдывается указанными выше основаніями: на самомъ дѣлѣ, кислородъ и водородъ и по разложеніи оказываются такими же тѣлами, какими были до соединенія; соединеніе не даетъ имъ новыхъ свойствъ и скорѣе препятствуетъ свободному проявленію ихъ собственныхъ свойствъ; одноклѣточные организмы, находясь въ сложныхъ организмахъ, чрезъ то не пріобрѣтаютъ никакихъ новыхъ свойствъ, напротивъ теряютъ, ибо исполняютъ одно какое-либо спеціальное отправленіе, между тѣмъ отдѣльно существующій одноклѣточный организмъ исполняетъ всѣ необходимыя для жизни отправленія. Общество можетъ способствовать *развитію* данныхъ силъ и свойствъ, но не создаетъ ихъ. Что эмпиризмъ не въ состояніи сколько-нибудь оправдать своего предположенія объ опытномъ происхожденіи апріорныхъ началъ, даже расширивъ свое понятіе объ опытѣ (опытъ общечеловѣческій), объ этомъ свидѣтельствуетъ также неудачный опытъ рѣшенія этого вопроса, сдѣланный извѣстнымъ французскимъ соціологомъ *Тардомъ*. Соотвѣтственно различію двоякаго сознанія, а равно и опыта (индивидуальнаго и общественнаго), Тардъ различаетъ и два рода категорій. Категоріями общественнаго сознанія онъ признаетъ *языкъ,* идею *Божества* и общественныя понятія о *добрѣ* и *злѣ* (общественная совѣсть, мнѣніе общественное, обществ. я). Категоріи индивидуальнаго сознанія, по Тарду, составляютъ: *представленіе матеріи* и соединенныя съ нимъ представленія *пространства* и *времени,* съ другой же стороны представленіе *о я какъ субъектѣ* (я—субъектъ, матерія—объектъ; это два полюса сознанія), а также пред-

ставленія *удовольствія* и *неудовольствія*. Между тѣми и другими категоріями онъ находитъ соотвѣтствіе: идея Божества, сообщающая санкцію другимъ идеямъ, которыя дѣлаются чрезъ то общепризнанными, соотвѣтствуетъ представленію матеріи, чрезъ которое объективируются другія представленія индивидуальнаго сознанія, тогда какъ чрезъ свою связь съ представленіемъ о я или субъектѣ сознаются какъ его состоянія. Языкъ соотвѣтствуетъ представленіямъ пространства и времени (имя и глаголъ), ибо какъ въ пространствѣ размѣщаются представленія предметовъ, а во времени ихъ состоянія, такъ и въ языкѣ распредѣляются и образуютъ сложную систему представленія общественнаго сознанія. На этомъ основаніи Тардъ полагаетъ, что разъясненіе болѣе легкое, по его мнѣнію, общественныхъ категорій должно освѣтить темную исторію категорій индивидуальныхъ. А происхожденіе категорій общественнаго сознанія, по его мнѣнію, таково: первобытное состояніе общества должно представлять какъ состояніе полной разрозненности; каждый имѣетъ свои собственныя представленія и желанія и не признаетъ ничьихъ иныхъ. Но кто-либо выдѣляется и завладѣваетъ властью. Всѣ ему повинуются. Это важный моментъ, но Тардъ не разъясняетъ, почему и какъ это дѣлается; если это простой случай, то ничего имъ нельзя объяснить. Представленія и желанія начальника, главы дѣлаются общими, а чрезъ то образуется общественный порядокъ. Начальникъ умираетъ, но почитаніе его (какъ духа) продолжается. Въ этомъ состоитъ происхожденіе религіи и идеи Божества. Необходимъ органъ для упорядоченія и распредѣленія общественныхъ представленій, и это есть языкъ. Итакъ, что необходимо, то и является, не-

извѣстно, какъ и почему. Мозгъ первобытнаго человѣка то же, что первобытное общество: каждая клѣтка мозга получаетъ впечатлѣнія, которыя преобразуются въ представленія и желанія. Порядокъ и согласіе между представленіями и желаніями возникаетъ потому, что нѣкоторыя представленія выдѣлились и сдѣлались центральными, подобно тому, какъ въ туманной массѣ матеріи сначала частицы двигались безпорядочно, а затѣмъ образовались центры. Таковы центральныя представленія съ одной стороны матеріи, а съ другой субъекта представляющаго. Эта теорія Тарда то, что слѣдовало разъяснить, оставляетъ безъ всякаго разъясненія, не говоря уже о неправильности понятій о категоріяхъ. Языкъ не категорія, но категоріи служатъ основаніемъ для раздѣленія частей рѣчи. Матерія — не представленіе, а понятіе; равно и я не представленіе, а непосредственное сознаніе себя какъ особаго существа. Вообще категоріи—формы мышленія, а не представленія, но Тардъ, какъ эмпирикъ, представленіе признаетъ единственною формою познанія. Поэтому для него и категоріи—представленія.

Положенія эмпирической философіи, для которыхъ главнымъ основаніемъ служатъ апріорныя начала.

Методъ эмпирической философіи, состоящій въ обобщеніи частныхъ знаній, самъ собою приводитъ къ необходимости установленія наиболѣе высшихъ и крайнихъ обобщеній. И такъ какъ позитивизмъ признаетъ своей задачей установленіе законовъ, то посему и высшія обобщенія называются законами; при этомъ предполагается, что и эти высшія положенія также основываются на опытѣ. На самомъ же

дѣлѣ не что иное, какъ апріорныя начала служатъ главнымъ основаніемъ этихъ положеній, отъ котораго зависитъ усвояемый имъ характеръ всеобщности. Таковъ законъ сохраненія энергіи. Какъ законъ физическій, ограниченный силами природы, этотъ законъ дѣйствительно есть положеніе, основанное на фактахъ, но когда усвояется ему всеобщее значеніе, значеніе принципа, на которомъ должно опираться познаніе всей дѣйствительности, и съ которымъ должно сообразоваться рѣшеніе всякаго вопроса, то въ этомъ видѣ названный законъ есть уже выводъ изъ апріорнаго понятія бытія (изъ ничего ничего не можетъ быть, и что есть, не можетъ уничтожиться). Понятіе это было прилагаемо прежде къ матеріи (неуничтожаемость и вѣчность матеріи), затѣмъ къ силѣ, а наконецъ къ обнаруженію силы, — къ энергіи. Всеобщность категоріи бытія приводитъ къ тому, что и спеціальное значеніе закона сохраненія энергіи, установленное на основаніи фактовъ (превращеніе другъ въ друга разныхъ видовъ или формъ энергіи), стремятся возвести на степень всеобщаго закона. Такъ же точно законъ борьбы за существованіе въ теоріи Дарвина имѣетъ смыслъ опредѣленный, спеціальный, но когда разсматривается, какъ законъ всеобщій, то переходитъ въ понятіе взаимодѣйствія, измѣняемости, корень котораго заключается въ категоріи сущности и явленія, субстанціи и акциденцій (перемѣннаго и неизмѣняемаго). Другіе указываютъ, какъ на всеобщій законъ, на законъ причинности. И это понятіе также есть апріорное. Особенно важное значеніе придаютъ закону *эволюціи*. На этотъ законъ смотрятъ, какъ на пріобрѣтеніе новаго времени, какъ на самый плодотворный принципъ науки. Говорятъ такъ потому, что именно

этотъ принципъ есть наиболѣе соотвѣтственное духу эмпиризма выраженіе этого направленія. Эмпиризмъ ограничиваетъ научное изслѣдованіе и познаніе явленіями дѣйствительности, а явленіе есть фактъ, нѣчто, происшедшее когда-либо и гдѣ-либо извѣстнымъ образомъ. Отсюда эмпиризмъ, обыкновенно, начинаетъ изслѣдованіе *вопросомъ о происхожденіи* и въ разрѣшеніи этого вопроса полагаетъ существо научнаго познанія; исторія—господствующая нынѣ форма познанія и изслѣдованія, тогда какъ для раціонализма важенъ вопросъ не о происхожденіи а о сущности. Происхожденіе смѣняется разрушеніемъ и обратно,— это главные предѣлы эволюціи, а *дифференціація* и *интеграція*—двѣ необходимыя стороны процесса во всякомъ фазисѣ эволюціи. Все измѣняется, но въ основаніи измѣняемаго должно быть нѣчто неизмѣнное. Послѣднее только предполагается, но не познается; оно есть необходимая мысль, но не данное опыта, а эмпиризмъ мыслью пренебрегаетъ. Онъ анализируетъ данныя опыта, что подлежитъ наблюденію, мысль же не подлежитъ наблюденію, а познается чрезъ то, что себя мыслитъ. Не давая себѣ отчета въ необходимомъ предположеніи о всеобщей основѣ измѣняемаго, явленій, эмпиризмъ незамѣтно для себя склоняется къ матеріализму; т. е. оставляемую безъ разбора и критики (подъ предлогомъ непознаваемости существа вещей) мысль о необходимомъ основаніи явленій охотнѣе всего разумѣетъ какъ матеріалистичискую теорію атомизма. Само по себѣ стремленіе эмпиризма изъяснить происхожденіе даже коренныхъ элементовъ бытія духовнаго свидѣтельствуетъ о томъ, что это бытіе признается не первоначальнымъ и основнымъ, а только послѣдующимъ. А такая мысль можетъ исхо-

дить только изъ предположенія, что первоначальное и основное бытіе заключается въ началѣ противоположномъ духу, именно въ матеріи.

В. **Анализъ раціоналистической системы философіи.** Въ противоположность философіи эмпирической, которая называется *научной* въ томъ смыслѣ, что свои положенія основываетъ на данныхъ естествознанія, раціоналистическая философія есть *метафизическая,* и потому приверженцами эмпирической философіи обыкновенно отрицается какъ не научная; однако, по значенію своему она шире, такъ называемой, научной философіи. Такъ какъ философія раціоналистическая, иначе метафизическая, утверждается не на спеціальныхъ научныхъ данныхъ, а на началахъ апріорныхъ, то и содержаніемъ этой философіи служатъ не спеціальныя какія-либо положенія, а самыя основныя и наиболѣе общія (универсальныя) понятія, имѣющія одинаково важное значеніе и въ наукѣ и въ жизни практической, и для ученыхъ, и для неученыхъ, понятія, имѣющіяся въ духѣ каждаго человѣка. Философія только разъясняетъ эти понятія и приводитъ ихъ въ систему, стремится образовать изъ нихъ болѣе или менѣе единое и цѣльное съ общечеловѣческимъ значеніемъ міросозерцаніе.

Понятіе бытія. Самое основное и первоначальное понятіе, предполагаемое всѣми другими, есть *понятіе бытія.* По Канту бытіе не есть признакъ, ибо вещь только воображаемая, и та же вещь, данная въ дѣйствительности по своимъ признакамъ не различаются. На самомъ дѣлѣ примѣръ этотъ не доказываетъ, что бытіе не есть признакъ: вещь воображаемая только, и та же вещь, имѣющаяся на лицо, дѣйствительно не различны по своимъ признакамъ, но только потому, что и воображаемая

вещь существуетъ *какъ представленіе,* слѣдовательно, только *по образу* существованія, а не просто въ отношеніи бытія отличается отъ вещи дѣйствительной. Бытіе, дѣйствительно, не есть признакъ, ибо признакомъ называется то, что служитъ къ различенію одной вещи отъ другой, но въ отношеніи бытія вещи не различны. Бытіе могло бы различаться только отъ небытія, но вѣдь небытія, какъ чегото отличнаго отъ бытія, нѣтъ; небытіе, посколько мы его мыслимъ и выражаемъ, есть только ограниченіе бытія, возможное и необходимое лишь въ частномъ случаѣ: мы говоримъ, что извѣстный признакъ отсутствуетъ въ данной вещи, слѣдовательно, *не существуетъ* только въ этой вещи, но вмѣстѣ съ тѣмъ существуетъ во многихъ другихъ вещахъ. Говоря о чемъ либо, что это есть, существуетъ, мы, конечно, различаемъ мысль, полагающую это нѣчто какъ существующее, отъ того, что полагается ею такимъ образомъ; повидимому мысль отлична отъ бытія, какъ предмета мыслимаго, а такъ какъ и сама мысль существуетъ, то оказывается, что, различаясь отъ бытія, она съ тѣмъ вмѣстѣ и тожественна съ бытіемъ; тожество заключается, такимъ образомъ, въ различномъ и различное въ тожественномъ (Гегель). Вѣрно это, но только замѣтить должно, что мысль о существованіи извѣстнаго предмета, т. е. мысль, полагающая этотъ предметъ, тождественна съ нимъ лишь посколько сама также существуетъ, слѣдовательно, посколько во всемъ существующемъ должно быть взаимоотношеніе, должна быть связь, но та же мысль и различна отъ своего предмета по *образу бытія* (какъ субъективное отъ объективнаго, или какъ одно состояніе мыслящаго субъекта отъ другого состоянія, если предметомъ мысли служитъ нѣчто относя-

щееся къ самому же субъекту), слѣдовательно, тожественна въ одномъ смыслѣ, а различна въ другомъ. Итакъ бытіе точно не есть признакъ, но было бы странно выводить отсюда, что бытіе не познаваемо и не можетъ быть предметомъ изслѣдованія, и что только явленія познаваемы (явленія вѣдь существуютъ). Дѣло въ томъ, что никогда просто бытіе не мыслится, а всегда мыслится такой или иной образъ бытія,—образъ же бытія несомнѣнно есть признакъ.

Что касается образа существованія, то въ этомъ отношеніи слѣдующія различія даны какъ необходимо мыслимыя, т. е. какъ такія формы мышленія, въ коихъ все данное необходимо мыслится: существующее *самостоятельно* и *несамостоятельно, въ себѣ* сущее и существующее *въ иномъ* (субстанція и акциденціи), *дѣятельное* и *страдательное* (причина дѣйствующая и ея произведенія). Различія эти прилагимы ко всякому предмету *отдѣльно взятому,* и въ этомъ смыслѣ имѣютъ общее значеніе, но болѣе важно различіе самого мыслящаго субъекта отъ всего того, что онъ полагаетъ какъ нѣчто внѣшнее и постороннее для него, и даже противополагаетъ себѣ. Различіе это выражается въ томъ, что, напримѣръ, опытъ раздѣляется на *внѣшній* и *внутренній,* а болѣе точно въ раздѣленіи всего даннаго на область *субъективную* и область *объективную.* Нерѣдко выраженія: *субъективный* и *объективный* принимаются какъ однозначущія съ выраженіями: *внѣшній* и *внутренній.* На самомъ же дѣлѣ и въ сферѣ бытія чисто объективнаго мы различаемъ внѣшнее отъ внутренняго (внѣшнія части тѣла различаемъ отъ внутреннихъ), поэтому субъективный не то же, что внутренній. Субъективнымъ въ собственномъ смыслѣ называется все доступное для познанія и могущее быть

извѣстнымъ одному лишь тому, въ чьемъ обладаніи состоитъ, и кѣмъ непосредственно и прямо переживается. Тѣло, напримѣръ, хотя и принадлежитъ субъекту (свое я мы относимъ и къ тѣлу), но чисто тѣлесные процессы и составныя части въ той же мѣрѣ познаваемы (и даже болѣе) и для посторонняго наблюдателя, какъ для самого субъекта; напротивъ, происходящее и данное *въ сознаніи* субъекта, въ его душѣ, вѣдомо только ему одному, и это вѣдомое только самому субъекту, въ которомъ происходитъ и дано, и есть *субъективное*. Это субъективное, насколько познается субъектомъ самимъ, есть вмѣстѣ и объективное для него, но опять въ иномъ смыслѣ объективное, а не въ томъ, какъ называются объективнымъ вещи внѣшняго міра; вещи эти одинаково объективны для всѣхъ познающихъ субъектовъ; между тѣмъ какъ субъективное непосредственно объективнымъ можетъ быть только для того субъекта, къ внутренней жизни котораго принадлежитъ; для всѣхъ же другихъ субъектовъ можетъ быть объективнымъ только посредственно, а не прямо, именно при посредствѣ тѣлесныхъ знаковъ.

Въ чемъ же состоитъ и на чемъ основывается противоположность внѣшняго и внутренняго опыта, иначе—субъективнаго бытія и объективнаго? Всѣ вещи не иначе могутъ быть даны нашему сознанію какъ въ формѣ представленій, а представленіе есть дѣйствіе способности представляющей и, слѣд., въ этомъ смыслѣ, какъ форма сознанія, есть явленіе субъективное. Съ этой точки зрѣнія всѣ вещи составляютъ міръ субъективный, внутренній (Юмъ), и однако совершенно ясно представляется намъ раздѣленіе на міръ внѣшній и внутренній, субъективный и объективный всего нами представляемаго. Отсюда во-

просъ: какъ мы приходимъ къ тому, что всѣ наши представленія раздѣляемъ (по содержанію) такимъ образомъ? Не могутъ служить основаніемъ для такого раздѣленія ни всѣ чувства, какъ способы воспріятія впечатлѣній (чувства внѣшнія и чувство внутреннее), ни одно какое-либо чувство (осязаніе—Кондильякъ), ибо для чувства нѣтъ ни внутренняго, ни внѣшняго, и сами чувства раздѣляются на внѣшнія и внутреннее уже послѣ того, какъ установилось такое раздѣленіе въ отношеніи даннаго нашему сознанію. Внѣшній міръ не столько чувствуется, сколько *созерцается* именно какъ внѣшній, а когда внѣшній міръ данъ, то разграниченіе отъ него міра внутренняго есть дѣло дальнѣйшаго опыта; и дѣйствительно, человѣкъ, какъ извѣстно, въ началѣ своего жизненнаго опыта гораздо болѣе относитъ къ внѣшнему міру субъективныхъ элементовъ, нежели потомъ. Формою созерцанія внѣшняго міра служитъ *пространство* (Кантъ); слѣд. раздѣленіе опыта на внѣшній и внутренній, должно полагать, происходитъ отъ различія формъ созерцанія: *пространства* и *времени*. Безспорно, различіе это имѣетъ немаловажное значеніе въ рѣшеніи поставленнаго вопроса. Нерѣдко теперь въ психологіи отличительной чертой явленій, подлежащихъ разсмотрѣнію этой науки, признается то, что происходятъ они *во временной* послѣдовательности (Спенсеръ), и на этомъ основаніи Вундтъ напр. къ внутреннему опыту, къ явленіямъ субъективной области, считаетъ не приложимой категорію субстанціи (что оспариваетъ Зигвартъ). При всемъ томъ нѣтъ полнаго соотвѣтствія между раздѣленіемъ опыта на внѣшній и внутренній и различіемъ созерцательныхъ формъ пространства и времени. Внѣшній и внутренній міръ представля-

ются намъ противоположными другъ другу, но пространство и время не противоположны; время тѣмъ лишь различается отъ пространства, что имѣетъ только одно измѣреніе,—различіе только въ степени, а не родовое или видовое. Ариѳметика (которую Кантъ основыв. на созерцаніи времени) и геометрія—науки родственныя, а не противоположныя, не разнородныя. Время—форма созерцанія болѣе общая, чѣмъ пространство, ибо обнимаетъ внутренній міръ и внѣшній, слѣдовательно, внѣшній міръ долженъ бы представляться какъ часть внутренняго. Анализомъ сознанія можно оправдать этотъ выводъ, но созерцаніе его не оправдываетъ; вопросъ же пока поставленъ о раздѣленіи опыта, какъ предметѣ созерцанія. Что касается собственно внутренняго, субъективнаго міра, то хотя мышленіе, какъ дѣятельность субъективная, и относится къ этому міру, однако имѣетъ способность отрѣшаться отъ созерцанія времени, и даже стремится къ тому, ибо это имѣетъ для него существенное значеніе, да и не говоря уже о мышленіи, даже для внутренняго чувства время часто бываетъ незамѣтно; къ тому же время измѣряется чрезъ внѣшній феноменъ (движеніе), и если время протекло незамѣтно для внутренняго чувства, то мы освѣдомляемся объ немъ отъ посторонняго лица, какъ это мы дѣлаемъ относительно предметовъ, подлежащихъ *внѣшнему* наблюденію. Итакъ, хотя, безспорно, для нашего сознанія внѣшній міръ характеризуется созерцаніемъ пространства, но этого недостаточно для рѣшенія вопроса: какъ мы приходимъ къ тому, что раздѣляемъ опытъ на внѣшній и внутренній; необходимо къ созерцанію присоединить основаніе иного порядка, хотя бы это основаніе и было соотвѣтственное со-

зерцанію, находя въ немъ для себя наглядное выраженіе. Такое основаніе заключается, *по Шопенгауеру* въ категоріи *причинности:* принимая ощущенія, какъ состоянія, переживаемыя нами, въ значеніи *дѣйствій*, мы полагаемъ *причину* ихъ *внѣ себя,* и причину эту представляемъ въ видѣ внѣшняго міра. Но самъ же Шопенгауеръ признаетъ категорію причинности приложимою только къ перемѣнамъ, слѣдовательно она не можетъ служить основаніемъ для представленія внѣшнихъ объектовъ, служащихъ только носителями перемѣнъ. При томъ же употребленію понятія причинности предшествуетъ раздѣленіе опыта на внѣшній и внутренній (для ощущеній мы полагаемъ *двоякую* причину). Не въ понятіи причинности заключается основаніе для раздѣленія опыта на внѣшній и внутреній, а въ *категоріяхъ количества и качества,* какъ необходимыхъ формахъ нашего мышленія. Основаніе это имѣетъ болѣе существенное и коренное значеніе, сравнительно съ чувственнымъ созерцаніемъ, а тѣмъ самымъ оправдывается раціоналистическое положеніе, что не чувственное воспріятіе, а необходимо присущія разуму формы мышленія надо признать кореннымъ началомъ нашего познанія. Внѣшній міръ дѣйствительно представляется намъ, какъ родъ бытія *количественнаго,* ибо для самаго поверхностнаго взгляда этотъ міръ является *величественнымъ, необъятнымъ, множественнымъ* и вмѣстѣ *единымъ* (единство и множество элементы числа); но и научный взглядъ на внѣшній міръ опредѣляетъ основаніе этого міра—матерію—какъ *безкачественный* субстратъ движеній, противополагая, такимъ образомъ, этотъ міръ области бытія *качественнаго.* Сюда же должно отнести сдѣланное *Локкомъ* раздѣленіе свойствъ вещей на *первичныя* и *вторич-*

ныя (свойства качественныя), положеніе физіолога *Іоганна Мюллера* о специфической энергіи нервныхъ оконечностей внѣшнихъ чувствъ (качественные признаки вещамъ не принадлежатъ, а субъекту ощущающему), и, что особенно важно, взглядъ на качественныя свойства вещей, выраженный еще *Демокрѣтомъ*. Всѣмъ этимъ оправдывается сказанное выше положеніе, что категоріи качества и количества лежатъ въ основаніи раздѣленія опыта на внѣшній и внутренній.

I. Область качественныхъ явленій.

Въ этой области явленій мы находимъ новую противоположность—*идеальнаго* и *реальнаго*. Идеальный характеръ, иначе—значеніе идеи, имѣетъ для насъ все то, къ чему мы стремимся. Это область стремленій. Реальнымъ же слѣдуетъ признать все то, что мы переживаемъ, испытываемъ. Область идеальная есть *активная* сторона нашей субъективности, а реальныя явленія отличаются характеромъ по преимуществу *пассивнымъ*.

1. Идеальная сторона качественнаго бытія.

Извѣстно, что для Платона всѣ отвлеченныя, общія понятія были идеальны. Ибо, полагалъ онъ, для разума, объемлющаго все бытіе, долженъ существовать первообразъ всякой отдѣльной черты, всякаго образа въ этомъ чувственномъ мірѣ. Кантъ, напротивъ, различалъ реальныя понятія отъ идеальныхъ: идеальныя понятія, по Канту, суть тѣ, для коихъ въ мірѣ реальномъ, т. е. среди объектовъ данныхъ для познанія, не имѣется прямо имъ соотвѣтствующихъ. Этотъ взглядъ на идеальныя понятія

дѣлаетъ Канта очень близкимъ къ Юму, который для всякаго представленія искалъ соотвѣтственнаго впечатлѣнія, и если послѣдняго не оказывалось, въ качествѣ первообраза, то такое представленіе признавалось фиктивнымъ, обманчивымъ; и Кантъ въ сущности также смотритъ на идеи: это иллюзіи, обманы хоть не воображенія, такъ разума. Хотя повидимому Платонъ былъ болѣе другихъ далекъ отъ правильнаго пониманія идеальной сферы субъективности, чрезмѣрно расширивъ эту область, однако именно онъ отмѣтилъ и характеризовалъ главныя, основныя направленія активной, стремящейся къ идеальному, сферы нашего духа. Ибо онъ разсматривалъ философію подъ видомъ тройственнаго стремленія къ *истинѣ* (діалектика), къ *благу* (иѳика) и къ *прекрасному* (эросъ).

Идея истины. Догматизмъ, скептицизмъ и критицизмъ. Потребность познанія настолько свойственна человѣку, что вначалѣ онъ не можетъ имѣть ни малѣйшаго сомнѣнія не только въ достижимости удовлетворенія этой потребности, но и въ близости къ нему самаго предмета, отъ обладанія которымъ это зависитъ, т. е. истины. Вотъ почему первоначально въ дѣлѣ познанія человѣкъ легко удовлетворяется и не требуетъ отъ себя многаго. Ему кажется, что онъ можетъ имѣть самое полное и совершенное знаніе, и истина не далека отъ него. На этой увѣренности основывается то простѣйшее понятіе о познаніи, которое встрѣчается съ самыхъ первыхъ временъ исторіи философіи, и которое называется *догматическимъ*. По этому понятію, вещи дѣйствуютъ на наши чувства, и чрезъ то познаніе какъ бы входитъ въ нашу душу, являясь для нея отображеніемъ, нѣкоторымъ подобіемъ вещей познаваемыхъ. Истин-

ность познанія, по самому первоначальному понятію объ этомъ предметѣ, состоитъ въ соотвѣтствіи съ вещами, которыя познаются, съ ихъ бытіемъ. Чѣмъ большую человѣкъ имѣетъ увѣренность въ легкости и близости достиженія какой-либо важной цѣли, тѣмъ скорѣе и рѣшительнѣе наступаетъ разочарованіе и вмѣсто увѣренности является совершенное отрицаніе достижимости той цѣли, которая казалась прежде легко осуществимою. Отрицаніе достижимости для насъ совершеннаго познанія, т. е. такого, которое состояло-бы въ обладаніи истиною, слѣдовательно вполнѣ согласовалось бы и совпадало съ бытіемъ вещей познаваемыхъ, называется *скептицизмомъ*. Скептицизмъ — направленіе противоположное *догматизму,* ибо состоитъ въ отрицаніи послѣдняго. Однако есть немаловажный, общій для того и другого направленія, элементъ, показывающій, что оба они близки и родственны между собою и слѣдовательно должны не исключать, но восполнять другъ друга. Это общее для догматизма и скептицизма заключается въ *идеѣ истины.* Такъ необходима эта идея, что и скептицизмъ, даже крайній, не можетъ ея отрицать, напротивъ, предполагаетъ ее. Хотя бы скептицизмъ отрицалъ всѣ догматическія положенія, не находя въ нихъ истины, однако не можетъ же онъ отрицать, по крайней мѣрѣ, собственнаго своего положенія, именно — что все сомнительно, и слѣдовательно, по крайней мѣрѣ, одно положеніе долженъ признать истиннымъ, а чрезъ то самое допускается достиженіе истиннаго познанія, хотя бы въ самой малой степени. Необходимость идеи истины для ума человѣческаго, слѣдовательно, такъ велика, что и самое отрицаніе познанія безъ той идеи было бы невозможно. Отрицаю-

щій достижимость истины какъ бы свѣряетъ съ присущею ему идеей истины все то, что выдается за истинное познаніе, и находитъ это познаніе мнимымъ, т. е. несоотвѣтственнымъ тому, что требуется идеей истины. Итакъ, и догматизмъ, и скептицизмъ руководятся одинаково идеей истины, одинъ—въ стремленіи къ познанію соотвѣтственному этой идеѣ, а другой—въ отрицаніи достижимости для человѣка такого познанія.

Сравненіе догматизма и скептицизма другъ съ другомъ показываетъ далѣе, что не въ этомъ одномъ, не въ идеѣ истины только заключается общность ихъ и взаимная связь. И въ скептицизмѣ есть догматическій элементъ — необходимое признаніе идеи истины; поэтому должно полагать, что и наоборотъ, въ самомъ догматизмѣ должна быть нѣкоторая доля скептицизма. Дѣйствительно, догматизмъ, какъ направленіе философское, не можетъ быть совершенно свободенъ отъ скептицизма, ибо философія *начинается сомнѣніемъ*. Только сомнѣніе, съ котораго начинается философія, направлено, разумѣется, не противъ философіи, а противъ предшествующихъ ей мнѣній и представленій *народныхъ*. Противъ общенароднаго *безотчетнаго* признанія выступаетъ единоличный умъ философа съ требованіемъ признанія *отчетливаго,* т. е. соединеннаго съ указаніемъ основаній, въ силу которыхъ признаніе дѣлается, такъ сказать, съ выборомъ: одно признается, другое не признается. Сомнѣвающійся впервые въ истинности общенародныхъ мнѣній, естественно, расположенъ болѣе довѣрять дѣятельности своего личнаго разума,—и это характеристическая черта догматизма. Но когда и плоды единоличныхъ умственныхъ усилій подвергаются той же участи, также возбуждаютъ

противъ себя сомнѣніе,—а сомнѣніе это уже болѣе рѣшительное, ибо направлено не противъ безотчетныхъ, а противъ отчетливыхъ (обоснованныхъ) мнѣній,—то познаніе a) признается теперь уже дѣломъ совмѣстной работы многихъ умовъ, соединенныхъ въ одной общей имъ цѣли, и b) для каждаго участника въ общей умственной дѣятельности является необходимость съ недовѣріемъ относиться и къ себѣ самому, требовать и отъ себя постоянной провѣрки своихъ собственныхъ мнѣній и догадокъ. Такимъ образомъ, дѣятельность познавательная получаетъ характеръ *критическій*. Философія является послѣ этого постоянною борьбою противъ сомнѣнія и отрицанія. Самое сомнѣніе, коль скоро оно направлено противъ положеній не безотчетныхъ, но извѣстнымъ образомъ обоснованныхъ, т. е. философскихъ, должно такъ или иначе оправдывать себя. Древніе скептики оправдывали свое сомнѣніе тѣмъ, что находили противорѣчія, разногласія во мнѣніяхъ и ученіяхъ философовъ, и тѣмъ косвенно указали на то, что формальный признакъ истинности состоитъ въ отсутствіи противорѣчія (законъ противорѣчія), во внутреннемъ согласіи. Что два противорѣчащія положенія, или мнѣнія, не могутъ быть вмѣстѣ *истинными*, — это совершенно ясно было для древнихъ скептиковъ, а такъ какъ особенностію ихъ сомнѣнія было то, что они вовсе отрицали возможность истиннаго познанія, то имъ казалось, что два противорѣчащихъ положенія не только не могутъ быть вмѣстѣ истинными, но еще должны быть оба одинаково *ложны*. Но оправдать это послѣднее положеніе они могли только посредствомъ софизмовъ, легко разоблачаемыхъ. Болѣе серьезнымъ обоснованіемъ крайняго скептицизма въ древности служило то положеніе,

что хотя бы и достижимо было для насъ истинное познаніе, и пусть мы дѣйствительно обладаемъ таковымъ, однако мы не имѣемъ возможности убѣдиться въ томъ. Отсюда вопросъ *о критеріи достовѣрности* познанія; въ виду этого вопроса уже не просто истинность, но *достовѣрность* становится признакомъ совершеннаго познанія. Истинность—признакъ *объективный,* ибо состоитъ въ согласіи съ бытіемъ; достовѣрность же признакъ *субъективный,* ибо удостовѣреніе есть тотъ путь, какимъ субъектъ приходитъ къ сознанію того, что онъ не обманывается, считая себя обладателемъ истиннаго познанія. Путь этотъ очевидно долженъ быть зависимъ отъ природы самаго субъекта и свойствъ его познавательной дѣятельности. Такимъ образомъ вмѣсто объективнаго свойства познанія—истинности, первоначально имѣвшагося въ виду, было выдвинуто скептицизмомъ свойство субъективное (достовѣрность), какъ наиболѣе желательное и важное. Самымъ существеннымъ критеріемъ достовѣрности было признано *доказательство* (ученіе Аристотеля о силлогизмѣ, какъ формѣ аподиктическаго знанія), опирающееся на истинахъ *очевидныхъ,* исключающихъ своею непосредственною очевидностію (невозможность логическая, т. е. недопустимость противнаго имъ) всякое сомнѣніе относительно ихъ истинности.—Но такихъ истинъ не много и всѣ онѣ формальнаго характера. Ученіе Аристотеля о доказательствѣ, какъ критеріи достовѣрности, создало склонность къ доказыванію, а слишкомъ усердное доказываніе безъ разбора привело къ критическому изслѣдованію доказательствъ (особенно доказательствъ бытія Божія). Вопросъ же—въ чемъ мы можемъ удостовѣриться, и въ чемъ не можемъ (что̀ можно доказать и чего

нельзя) требовалъ критическаго изслѣдованія самихъ *познавательныхъ способностей*. Такимъ образомъ все болѣе выступала на первый планъ субъективная сторона познанія, что привело къ *новому виду скептицизма*. Это—скептицизмъ новаго времени, отличающійся отъ древняго тѣмъ, что направленъ противъ самой *идеи истины*, а не противъ *дѣйствительности познанія:* существованіе достовѣрныхъ научныхъ знаній не могло подлежать сомнѣнію (естествознаніе, математика—Декартъ, Кантъ). Сомнѣнію подвергается обычное пониманіе идеи истины, въ древности общепринятое, какъ согласія съ бытіемъ. Истина теперь опредѣляется не въ объективномъ, а въ *субъективномъ смыслѣ:* какъ *согласіе познанія съ субъективными условіями и требованіями познавательной дѣятельности духа* (требованія: *многоразличія* въ содержаніи и *единства* этого многоразличнаго; отсюда формы, въ которыхъ многообразіе созерцается—пространство и время, и формы, въ которыхъ это многообразіе объединяется,—формы синтеза психологическаго—память, воображеніе, и логическаго—*категоріи* и *идеи;* категоріями условливается единство *объективности,* а идеями—единство *систематичности.* Кантъ).

Указанная выше необходимость для ума человѣческаго идеи истины сама по себѣ свидѣтельствуетъ, что обычное пониманіе этой идеи не есть простая случайность, не предразсудокъ, а коренное убѣжденіе человѣческаго разума. Согласіе съ бытіемъ отвергается какъ необходимый признакъ истины, а вмѣсто того полагается согласіе съ субъективными условіями познаванія. Но самъ субъектъ, съ присущими ему условіями и требованіями познаванія, есть часть бытія, и притомъ важнѣйшая, можно

сказать, заключаетъ въ себѣ все, что есть наиболѣе существеннаго въ бытіи вещей. А потому согласіе съ условіями познаванія должно принимать въ качествѣ признака и ручательства въ томъ, что согласіе съ бытіемъ также достигнуто. Изъ субъективныхъ условій познавательной дѣятельности важнѣйшее есть требованіе *систематичности*. Строгая систематическая связь въ изслѣдованіи и построеніи добытыхъ изслѣдованіемъ знаній—важнѣйшій критерій достовѣрности. Ибо, при систематической связи, отдѣльныя положенія, взаимно поддерживаясь и подкрѣпляясь одно другимъ, чрезъ то усиливаютъ присущую каждому въ отдѣльности убѣдительность,—критерій этотъ особенно важенъ въ области собственно научныхъ знаній, но имѣетъ рѣшающую силу и въ практическомъ міровоззрѣніи общаго, такъ называемаго, здраваго смысла, служа главнымъ основаніемъ для различенія бодрственнаго состоянія отъ сна, дѣйствительнаго отъ кажущагося. Безпорядочность, отсутствіе всякой систематической связи, какъ въ себѣ, такъ и въ отношеніи къ обычному порядку вещей — признакъ сновидѣній, иллюзій, галлюцинацій.

Систематическая форма изслѣдованія и изложенія болѣе, чѣмъ во всѣхъ другихъ наукахъ, необходима въ философіи. Ибо не только положенія дальнѣйшія, по существу зависимыя отъ другихъ, но даже основныя, имѣющія значеніе и характеръ принциповъ (напримѣръ, что сущность вещей есть матерія, или духъ) могутъ быть оспариваемы, и дѣйствительно подвергаются сомнѣнію, чего въ другихъ наукахъ мы не видимъ (законъ тяготѣнія никто не считаетъ сомнительнымъ). Поэтому и для самыхъ основныхъ положеній не менѣе важно, какъ и для

послѣдующихъ, раскрытіе систематической связи между ними, или иначе, поставленіе ихъ въ такую связь. Систематическое раскрытіе всѣхъ послѣдствій и отношеній, связанныхъ съ извѣстнымъ принципіальнымъ положеніемъ философіи, даетъ возможность вполнѣ оцѣнить его важность, усмотрѣть его преимущества и недостатки, и отъ этого именно— отъ тщательнаго систематическаго изученія философіи гораздо болѣе зависитъ, чѣмъ отъ личнаго характера человѣка, какъ нѣкоторые полагаютъ, выборъ и предпочтеніе того или иного философскаго направленія и ученія. Осуждаютъ страсть къ построенію системъ философіи, а въ связи съ тѣмъ порицаютъ склонность къ систематизаціи. Но иное дѣло систематическое изученіе и изслѣдованіе, приближающее насъ къ истинѣ медленно и осторожно, шагъ за шагомъ, а иное дѣло, такое построеніе системы, которое есть произведеніе одной фантазіи, построеніе на пескѣ. Конечно бываютъ геніальныя догадки, но a) плодотворность таковыхъ узнается позже, и не иначе какъ чрезъ систематическое изслѣдованіе, а съ другой стороны b) для тѣхъ только и открывается возможность дѣлать подобныя догадки, кто занимался внимательнымъ и тщательнымъ изученіемъ вопросовъ философіи.

Эмпиризмъ отрицаетъ понятіе, какъ особую и, притомъ, высшую форму мышленія. Это, конечно, потому, что для эмпириста всякій, отдѣльно взятый фактъ, имѣетъ уже рѣшающее значеніе,—значеніе критерія, а отдѣльные факты мы выражаемъ въ формѣ сужденія. Между тѣмъ у всѣхъ на лицо тѣ же факты, и однако, это ни мало не обезпечиваетъ единодушія и согласія въ мнѣніяхъ; напротивъ, именно, различное толкованіе фактовъ, не одинаковая ихъ

оцѣнка производитъ разногласіе. Систематическое же изслѣдованіе, раскрывая связь множества данныхъ опыта, дѣлаетъ *понятнымъ* и яснымъ то, что остается скрытымъ, пока принимаются во вниманіе отдѣльные факты въ ихъ разрозненномъ видѣ, въ случайномъ сопоставленіи. При такомъ изслѣдованіи открывается и значеніе понятія, какъ логической формы мышленія: какъ отдѣльный фактъ мы выражаемъ въ формѣ сужденія, такъ закономѣрную связь фактовъ мы выражаемъ въ формѣ понятія. Конечно въ томъ заключается граница человѣческаго пониманія, что содержаніемъ понятія можетъ быть только общее (методъ статистическій и теорія вѣроятности).

Идея блага. Оптимизмъ и пессимизмъ. Релятивизмъ и абсолютизмъ. Какъ идея истины, будучи необходимой для ума человѣческаго, внушаетъ увѣренность въ достижимости истиннаго, совершеннаго, соотвѣтственнаго той идеѣ познанія; такъ идея блага соединена съ соотвѣтственнымъ ей стремленіемъ къ счастію, а также къ тому, чтобы быть достойнымъ счастія. Отсюда двоякое пониманіе блага: a) въ смыслѣ *счастія,* довольства и b) въ смыслѣ *нравственнаго совершенства.* Вначалѣ оба эти значенія идеи блага почти совпадаютъ, а затѣмъ все болѣе расходятся: при первоначальной простотѣ жизни, счастіе понимается, какъ довольство, проистекающее отъ благоустройства ея и увѣренности, что это благоустройство жизни ниспосылается Богомъ людямъ, достойнымъ того. Но опытъ жизни, показывающій, что и люди достойные подвергаются бѣдствіямъ, научаетъ раздѣлять добродѣтель и счастіе—одно отъ другого, а такое раздѣленіе двухъ цѣлей, равно мыслимыхъ чрезъ идею блага, заставляетъ преимущественно стремиться къ одной изъ этихъ двухъ цѣлей съ нѣ-

которымъ пожертвованіемъ, если не совершеннымъ пренебреженіемъ, другой. Казалось бы, что раздѣленіе двухъ, хотя тѣсно связанныхъ между собою, но далеко не тожественныхъ,—по крайней мѣрѣ въ условіяхъ нашего настоящаго существованія,—цѣлей (въ силу принципа раздѣленія труда) должно облегчать достиженіе которой-либо изъ двухъ. На самомъ же дѣлѣ, по крайней мѣрѣ тѣ, которые все вниманіе устремляютъ на достиженіе какъ можно бо̀льшаго и полнаго счастія, склонны думать, что такое счастіе невозможно. Является ученіе, именуемое *пессимизмомъ,* что счастіе есть совершенно праздная, неосуществимая мечта, что злоключенія и бѣдствія рѣшительно господствуютъ въ нашей жизни. Въ такомъ видѣ пессимизмъ не былъ бы философскимъ ученіемъ, а только выраженіемъ личнаго настроенія, которое у разныхъ лицъ не можетъ не быть различнымъ: одни довольны жизнью, другіе недовольны; несомнѣнно притомъ, что довольныхъ всегда было и будетъ больше, чѣмъ недовольныхъ. Философское значеніе пессимизмъ получаетъ, когда опирается на метафизическомъ принципѣ, именно на томъ понятіи о бытіи вещей, что въ самомъ основаніи это бытіе есть зло и источникъ зла. Таковъ пессимизмъ *Шопенгауера* и *Гартмана.* Сущность его состоитъ въ отрицаніи оптимизма. Исходя изъ идеи блага и придавая этой идеѣ значеніе космическое, оптимизмъ (представители его Платонъ и Лейбницъ) утверждаетъ, что міръ устроенъ для блага живущихъ въ немъ тварей, и съ этой точки зрѣнія совершенъ, какъ произведеніе высочайшаго и совершеннаго Творца, а представители монистическаго спиритуализма то находили несомнѣннымъ, что въ мірѣ господствуетъ разумность (все дѣйствительное разумно, по

Гегелю; мышленіе—аттрибутъ субстанціи, по ученію Спинозы), и отсюда выводили возможность для всякаго *разумнаго* человѣка достигать счастія въ этомъ мірѣ. Въ виду несомнѣнно существующаго зла представляется излишнею крайностію утвержденіе, что всѣ существа, населяющія землю, блаженствуютъ, или, по крайней мѣрѣ, могутъ, если захотятъ, быть счастливыми, но во всякомъ случаѣ разумные, истинно мудрые должны бы быть счастливыми. Пессимизмъ отрицаетъ и это. Напротивъ, пессимизмъ готовъ скорѣе допустить, что только глупые люди, именно вслѣдствіе своего неразумія, т. е. по невѣдѣнію зла, господствующаго въ мірѣ, могутъ испытывать довольство и считать себя счастливыми. Счастіе—мечта, иллюзія, обманъ, а обманываться могутъ только неразумные, глупые. Счастіе невозможно, потому, что не разумъ, а слѣпая неразумная воля (по ученію Шопенгауера) есть сущность, основа бытія вещей. Міръ—произведеніе не добраго, а злого начала, и на все происходящее въ мірѣ слѣдуетъ, поэтому, смотрѣть, какъ на безцѣльную, безсмысленную игру и забаву этого злого рока. Однако Шопенгауеръ на самомъ дѣлѣ не такъ смотритъ на міръ, вопреки основному принципу своей философіи. И это свидѣтельствуетъ только о невозможности совершеннаго отрицанія идеи блага. Полагая зло въ самомъ корнѣ вещей и источникъ зла—въ самой ихъ сущности (слѣпая неразумная воля), Шопенгауеръ вмѣстѣ съ тѣмъ не только находитъ возможнымъ избавленіе отъ зла, но и предлагаетъ путь къ достиженію этой цѣли. Этотъ путь состоитъ, какъ извѣстно, въ погашеніи воли къ жизни, въ отрѣшеніи отъ всякихъ желаній, въ умственномъ созерцаніи идей (хотя неизвѣстно, откуда идеи), въ эстетическомъ наслажденіи. Всѣ

подобныя средства къ избавленію отъ зла, а главное изъ нихъ — отрѣшеніе отъ желаній, погашеніе воли къ жизни, показываютъ, что источникомъ зла не можетъ быть основное начало вещей, иначе избавленіе отъ зла было бы не мыслимо. А если такъ, то слѣдуетъ смотрѣть на зло такъ, какъ смотрятъ на него оптимисты,—какъ на второстепенное и, можно сказать, случайное нѣчто. Противоположное же начало, именно начало добра, должно признать болѣе существеннымъ, лежащимъ въ самомъ корнѣ мірового бытія.

И пессимисты, отрицающіе достижимость счастія, признаютъ, конечно, всеобщую его желательность: всѣ желаютъ счастія и къ нему стремятся. Хотя представленія о счастіи въ разныя времена, у разныхъ классовъ общества и даже у отдѣльныхъ лицъ различны, тѣмъ не менѣе всѣ согласны въ томъ, что счастьемъ признаютъ по возможности продолжительное и неослабѣвающее удовольствіе, и сообразно съ тѣмъ условіемъ или источникомъ счастія считается все, что доставляетъ удовольствіе, а еще болѣе то, чѣмъ обезпечивается возможность всегда имѣть удовольствіе, исполнять свои желанія. На этомъ основаніи, именно—имѣя въ виду всеобщность стремленія къ счастію, полагаютъ, что основное и первоначальное, слѣдовательно, наиболѣе существенное значеніе идеи блага заключается въ стремленіи къ счастію. Поэтому, если идея блага имѣетъ еще другое значеніе, значеніе нравственнаго добра, добродѣтели, то это послѣднее значеніе считается второстепеннымъ, зависимымъ отъ перваго. Благо, какъ счастіе, хотя для всѣхъ служитъ основною и господствующею цѣлью, есть однако начало условное и относительное вслѣдствіе различнаго его пониманія,—

начало зависимое отъ измѣнчивыхъ условій жизни, а потому и само также измѣнчивое; тѣмъ болѣе въ смыслѣ добродѣтели, нравственнаго добра, не можетъ имѣть безусловнаго значенія съ точки зрѣнія тѣхъ, кто считаетъ это пониманіе идеи блага второстепеннымъ. Такимъ образомъ вообще идея блага признается началомъ относительнымъ и условнымъ. Посему можно назвать это пониманіе идеи блага *релятивизмомъ*. По другому воззрѣнію, идея блага, сверхъ своего относительнаго, условнаго значенія, какое она получаетъ, если понимается какъ счастіе, выражаетъ также нѣчто имѣющее *безусловную* важность для человѣка, именно нравственное его достоинство; добродѣтель, нравственное добро, если не всегда и не всѣми считается *безусловно цѣннымъ благомъ*, то должно быть признаваемо таковымъ. Это направленіе въ пониманіи идеи блага можно назвать *абсолютизмомъ*.

Если признать добродѣтель, нравственное добро, не основнымъ и первоначальнымъ, а только второстепеннымъ значеніемъ идеи блага, полагая основное значеніе ея въ стремленіи къ удовольствію, счастію, то надо смотрѣть въ такомъ случаѣ на добродѣтель какъ на средство къ счастію, какъ на одно, хотя бы и важнѣйшее, условіе счастія. Этотъ взглядъ на добродѣтель стараются оправдать двояко: *положительно*—чрезъ раскрытіе необходимости добродѣтели для счастія, и *отрицательно*—чрезъ низведеніе противоположнаго взгляда на добродѣтель (какъ на благо безусловное) къ защищаемому понятію о ней, только какъ о необходимомъ условіи счастія. Человѣкъ, конечно, желаетъ счастія наиболѣе полнаго, и стремится къ тому, а такое счастіе возможно только въ обществѣ, конечно, при томъ условіи, если никто

не препятствуетъ, напротивъ, содѣйствуютъ намъ въ исполненіи нашихъ желаній, что можетъ быть достигнуто нами только чрезъ оказаніе услугъ и постоянное выраженіе доброжелательства съ нашей стороны другимъ людямъ, т. е. посредствомъ добродѣтели, ибо добродѣтель состоитъ въ дѣланіи добра людямъ. Противъ этого разсужденія должно сказать, что дѣланіе добра, единственно ради достиженія собственнаго благополучія, ограничивалось бы кругомъ тѣхъ лицъ, отъ которыхъ зависитъ наше благосостояніе; но такого рода дѣланіе добра никто не считаетъ добродѣтелью. Рвеніе въ служеніи благу общества, доходящее до пожертвованія не только своими интересами, но и самимъ собою, дѣланіе добра всѣмъ людямъ безъ разбора—кому случится,—безъ всякаго вниманія къ тому, можетъ ли быть какая польза отъ этого для самого дѣятеля,—такого рода явленія непонятны, если смотрѣть на добродѣтель, только какъ на средство къ собственному благополучію. Родовое побужденіе (побужденіе къ сохраненію рода), естественное расположеніе къ людямъ,—такъ называемая, *симпатія,* также недостаточны для объясненія указанныхъ явленій, ибо родовое побужденіе въ своемъ дѣйствіи обыкновенно ограничивается кровнымъ родствомъ; что касается симпатіи, то антипатія столь же свойственна людямъ, и потому та и другая, взаимно ограничиваясь, всегда имѣютъ небольшой объемъ, простираются не на всѣхъ, а только на нѣкоторыхъ лицъ (симпатія семейная, родовая, національная, сословная). Но это одна лишь сторона вопроса, при томъ менѣе важная. Не каждый имѣетъ возможность и случай выказать особое рвеніе въ служеніи благу общества, проявить способность къ самопожертвованію; но до-

бродѣтель для всякаго должна быть возможна и необходима. Хотя бы человѣкъ жилъ въ полномъ уединеніи, даже внѣ человѣческаго общества, и въ этомъ случаѣ онъ не лишается возможности быть добродѣтельнымъ: человѣкъ добродѣтельный постоянно бодрствуетъ надъ собою и тѣмъ болѣе, чѣмъ менѣе его дѣятельность поглощается разнообразными отношеніями къ другимъ; онъ взвѣшиваетъ свои тайныя помышленія, чувствованія, намѣренія, оцѣниваетъ ихъ и произноситъ надъ нимъ свой судъ (совѣсть) болѣе строгій и проницательный, чѣмъ какой могли бы изрѣчь надъ нимъ посторонніе наблюдатели. Откуда эта строгость къ самому себѣ, къ чему эта разборчивость въ томъ, что не можетъ быть вѣдомо никакому постороннему человѣку? Воспитаніе общественное не могло привить этой привычки разбираться въ своей душѣ, одно ея движеніе одобрять, другое порицать; ибо для общества важны дѣла, всѣми видимыя, а не тѣ тайныя пружины, которыя скрыты отъ глазъ людскихъ, и могутъ быть обсуждаемы посторонними лицами только гадательно. Если же воспитаніе въ развитіи совѣсти человѣческой, въ возбужденіи и изощреніи ея имѣетъ важное значеніе, то не воспитаніе создало совѣсть человѣческую, а напротивъ существованіе совѣсти сдѣлало возможнымъ и необходимымъ въ обществѣ нравственное воспитаніе: воспитаніе бываетъ иногда такъ дурно направлено, что можетъ даже заглушить въ человѣкѣ естественные задатки совѣсти,—заглушить, но не истребить, ибо даже въ человѣкѣ, повидимому совершенно утратившемъ совѣсть, этотъ голосъ души пробуждается иногда съ необычайной силой; важно притомъ, что совѣсть нерѣдко осуждаетъ такія внутреннія или внѣшнія дѣйствія, отъ которыхъ

никому никакого вреда не было: такъ называемая, напримѣръ, невинная ложь не оправдывается совѣстью, а можетъ быть только извиняема, т. е. исключается изъ счета дѣлъ виновныхъ, но не причисляется къ дѣламъ невиннымъ. Совѣсть, повелѣвая одно, осуждая или оправдывая другое, сообщаетъ понятію о добродѣтели характеръ и значеніе *обязанности, долга*. Если бы добродѣтель была только средствомъ къ счастію, то она была бы полезна, выгодна, но не была бы обязанностію. Когда говорятъ, что всеобщность стремленію къ счастію болѣе свойственна сравнительно съ добродѣтелью или нравственнымъ благомъ, то имѣется въ виду то явленіе, что къ счастію всѣ стремятся, а добродѣтельны только не многіе: добродѣтель оказывается какъ бы чѣмъ-то ненормальнымъ, искусственно созданнымъ, и если оцѣнивается какъ средство къ благополучію, главнымъ образомъ общественному, то какъ средство героическое, настолько стѣснительное для естественныхъ склонностей человѣка, что можно противъ этого средства возражать и оспаривать его необходимость (Ницше). Однако, какъ бы ни была добродѣтель явленіемъ рѣдкимъ, и хотя бы она даже, какъ средство къ счастію, представлялась многимъ сомнительною, важно то, что она признается обязанностію, долгомъ: собственно въ этомъ понятіи о добродѣтели, какъ долгѣ, обязанности, и заключается всеобщность идеи блага, какъ нравственно добраго. Низводя добродѣтель на степень средства къ благополучію, чрезъ то не содѣйствуютъ, а напротивъ противодѣйствуютъ всеобщности признанія ея въ качествѣ долга, обязанности. Значеніе добродѣтели, какъ обязанности, какъ долга, всѣми признаваемаго, хотя и не исполняемаго всѣми, не можетъ быть объяснено

тѣмъ, что власть общественная принуждаетъ членовъ общества къ совершенію однихъ поступковъ и воздержанію отъ другихъ ради общаго благополучія; привычка повиноваться чужой волѣ можетъ сдѣлать исполненіе требуемыхъ дѣлъ *самовольнымъ* (чтобы не сказать *добровольнымъ*), но всегда такое исполненіе было бы механическимъ, не сопровождалось бы искреннимъ душевнымъ расположеніемъ къ тому; даже самопроизвольно нажитыя нами привычки, хотя не безъ нѣкотораго удовольствія, но безъ особенной любви исполняются нами, и сильный какой-либо интересъ всегда можетъ побудить насъ къ оставленію той или иной привычки. Добродѣтель же у истинно добродѣтельныхъ людей всегда исходитъ изъ сильнѣйшей, непреодолимой *любви къ добру,* и только нравственное добро можетъ быть предметомъ дѣйствительной любви; посему люди, являющіеся дѣйствительными носителями нравственнаго добра, воплощающими въ себѣ идею добра, внушаютъ къ себѣ любовь самую искреннюю и безкорыстную. Даже люди низменные, погрязшіе во злѣ, не могутъ не испытывать почтенія и уваженія къ истинно доброму; хотя бы смутно, но и они чувствуютъ величіе добродѣтели, насколько сохраняется у нихъ способность представлять и постигать нравственно-доброе. И самопожертвованіе становится истиннымъ подвигомъ только когда проистекаетъ изъ любви къ добру. Человѣкъ, истинно любящій нравственное добро, не можетъ не любить жизни болѣе, чѣмъ всякій другой, ибо жизнь даетъ ему возможность служить добру, проявлять свою любовь къ нему; жизнь, преисполненная добра изъ любви къ добру, и сама становится предметомъ любви (въ этомъ состоитъ рѣшеніе вопроса о цѣнности жизни), а потому, если

такой человѣкъ, любящій добро и ради добра высоко цѣнящій свою жизнь, жертвуетъ ею, когда того требуетъ та же любовь къ добру, то это есть дѣйствительный подвигъ, достойный удивленія, тогда какъ самопожертвованіе со стороны того, кто лишь тяготится ею и кто, не имѣя любви къ добру, не можетъ питать и особой привязанности къ жизни, есть простая случайность,—фактъ неимѣющій никакого значенія, возбуждающій вниманіе къ себѣ, только своею видимостію, но недостойный такового по сущности. Пессимизмъ, утверждающій, что жизнь въ самомъ основаніи есть зло, дѣлаетъ даже необходимымъ для человѣка, усвоившаго такой взглядъ на жизнь,—желаніе какъ можно скорѣе избавиться отъ этого зла.

По выраженію Канта, только воля можетъ быть истинно-доброю; вѣрнѣе было бы сказать, что добродѣтельною можетъ быть только душа человѣка (любящаго добро). Но справедливо можно указывать на волю къ добру (соотвѣтственно Шопенгауеров. выраженію: воля къ жизни), какъ на важнѣйшее, потому что подъ названіемъ доброй души нерѣдко разумѣется, такъ называемое, благодушіе — качество болѣе отрицательное, чѣмъ положительное (недѣланіе никому зла), означающее собою болѣе слабость воли, чѣмъ дѣйствительную любовь къ добру: любовь снисходительна и терпѣлива, но вмѣстѣ съ тѣмъ и настойчива; упорствуетъ въ дѣланіи добра, не взирая ни на какія прдпятствія къ тому; но такая истинная любовь къ добру, существованія которой нельзя отрицать, была бы невозможна, если бы не опиралась на убѣжденіи, что добро не случайность въ мірѣ, а необходимый законъ, существенное свойство въ міроустройствѣ, имѣетъ, такимъ образомъ, міро-

вое значеніе, что т. е. не зло, какъ утверждаютъ пессимисты, а добро заключается въ существѣ вещей, лежитъ въ основаніи ихъ бытія. Съ этой точки зрѣнія нравственное добро получаетъ цѣнность не условную, а *безусловную*.

Идея прекраснаго. Идеализмъ и реализмъ. Понятіе о благѣ, какъ нравственно-добромъ,—отвлеченное и, по своей общности, трудно опредѣлимое. Любовь же возможна къ чему-либо конкретному. Поэтому, чтобы благо было предметомъ любви, для сего необходимо воплощеніе идеи добра въ чемъ-либо болѣе или менѣе опредѣленномъ. Прежде всего этой цѣли служатъ *правила, законы, заповѣди*. Поэтому и любовь къ добру выражается прежде всего, такъ сказать, въ любовномъ отношеніи къ нравственнымъ правиламъ—въ свободномъ и ревностномъ усвоеніи ихъ (день и ночь изучать законъ Божій), во всецѣломъ проникновеніи ихъ духомъ и въ рѣшимости свято ихъ блюсти,—съ полною и безкорыстною преданностію волѣ въ нихъ выраженной. Болѣе конкретный характеръ имѣютъ примѣры исполненія правилъ нравственныхъ, представляемые отдѣльными, достопамятными дѣяніями, цѣлою жизнью нѣкоторыхъ лицъ, важными, по своему нравственному значенію, историческими событіями. Созерцаніемъ такого рода примѣровъ, изученіемъ ихъ и вниканіемъ въ ихъ духъ въ особенности воспитывается любовь къ добру. Но кромѣ реальныхъ воплощеній идеи добра въ самой жизни, въ дѣйствительности, существуетъ цѣлая обширная область воплощеній той же идеи въ конкретныхъ образахъ, создаваемыхъ людьми, обладающими особымъ даромъ (творчества), располагающими ихъ къ этому высокому и достойному всяческой любви дѣлу. Это область *изящныхъ*

искусствъ. Никакой другой родъ воплощеній идеи добра не можетъ сравниться, по непосредственности и быстротѣ дѣйствія на душу, съ художественными произведеніями. Ибо самая форма художественнаго произведенія по своимъ свойствамъ (наглядность, цѣльность, выразительность, красота, т. е. гармонія, изящество, пріятность, влекущая къ себѣ зрителя или слушателя)—такова, что дѣлаетъ содержаніе въ ней выраженное легко и быстро усвояемымъ, проницающимъ въ душу человѣка помимо его труда. Потому-то вполнѣ основательно форма признается существеннымъ элементомъ художественнаго произведенія; пренебреженіе къ формѣ (что мы видимъ въ наше время) есть упадокъ искусства, низведеніе его съ высоты той цѣли, которой оно должно служить, до низменныхъ задачъ ежедневной жизни. Художественная форма, въ которой искусство воплощаетъ идею добра, сообщаетъ этой идеѣ характеръ *красоты*, и въ этомъ смыслѣ основнымъ началомъ искусства признается *идея прекраснаго*. Но художественная форма, мастерство воплощенія въ подробностяхъ и цѣломъ, хотя есть существенный элементъ художественнаго произведенія, только тогда имѣетъ свою настоящую цѣнность, когда служитъ выраженіемъ соотвѣтственнаго ей по достоинству и значенію содержанія. Этому понятію объ искусствѣ, какъ воплощенію въ прекрасной формѣ всего добраго, совершеннаго, ни мало не противорѣчитъ то, что предметами художественнаго изображенія служатъ не одни только идеалы добра, вообще все совершенное, но также отрицательныя явленія жизни. Какъ въ отвлеченномъ выраженіи идеи добра, въ видѣ правилъ, не только указываются положительныя цѣли, но обращается вниманіе и на то, чего

не должно быть, такъ и въ художественномъ воплощеніи допустимы и даже необходимы примѣры отступленія отъ идеи добра и противорѣчія ей. При этомъ требуется только, чтобы художественныя произведенія съ подобнымъ содержаніемъ отличались свойствомъ возбуждать непріязнь, негодованіе и порицаніе всему дурному. Но если, благодаря художественности формы, изображаемое дурное представлено такъ, что можетъ прельщать и казаться привлекательнымъ, то искусство, въ такомъ случаѣ, измѣняетъ самому себѣ.

Справедливо требуютъ, чтобы искусство было самостоятельно, а нарушеніе его самостоятельности видятъ въ подчиненіи правиламъ морали. Какимъ образомъ необходимое требованіе, чтобы искусство согласовалось съ нравственнымъ закономъ, можетъ угрожать искусству лишеніемъ самостоятельности,— это можетъ быть объяснено такъ: въ стремленіи своемъ сдѣлать требованія нравственности удобопріемлемыми и способствовать осуществленію ихъ въ жизни, многіе моралисты приспособляютъ мораль къ условіямъ жизни, нерѣдко не существеннымъ, въ такой степени, что и самую мораль дѣлаютъ иногда узкою и мелочною, бездушною и черствою, совершенно лишенною духа любви къ добру (казуистика). Подчиненіе искусства такого рода правиламъ морали дѣйствительно было бы только вреднымъ для искусства и лишеніемъ его самостоятельности, но для самостоятельности искусства требуется не устраненіе его отъ всякаго отношенія къ требованіямъ нравственности, а выраженіе въ самомъ же искусствѣ болѣе высокаго пониманія нравственности противъ низменнаго и слишкомъ узкаго ея пониманія. Съ другой стороны, если въ произведеніяхъ художе-

ственныхъ выступаетъ явное намѣреніе включить въ художественный образъ извѣстную нравоучительную мысль (тенденціозность), то въ этомъ надо видѣть несовершенство самаго произведенія, а не утрату искусствомъ самостоятельности чрезъ подчиненіе нравственнымъ требованіямъ: у великихъ художниковъ ихъ произведенія всецѣло проникнуты нравственнымъ духомъ, безъ нарушенія ихъ самостоятельности.

Реализмъ, отрицающій добродѣтель въ ея истинномъ значеніи, не можетъ, конечно, прямо отрицать искусство, которое изъ различныхъ видовъ духовной дѣятельности всего болѣе возбуждаетъ къ себѣ привязанности и любви. Главнымъ образомъ конкретною своею стороною, художественною формою, искусство привлекательно для большинства, которому духовная сторона искусства остается мало доступною. Реализмъ именно реальную сторону искусства оставляетъ нетронутою, отрицая духовную сторону, въ которой заключается высшее значеніе искусства. Отрицаніе духовной стороны искусства, высшаго его предназначенія, въ томъ именно и выражается, что все вниманіе представителей искусства направляется на реальную сторону его, на разработку техники. Цѣль искусства полагается не въ возвышающемъ и морализующемъ дѣйствіи (смягченіе, облагороженіе нравовъ, развитіе нравственной чуткости и вкуса къ чисто духовнымъ интересамъ) его на душу, но въ произведеніи чисто чувственнаго сильнаго впечатлѣнія, въ доставленіи развлеченія и пріятнаго отдыха послѣ труда, въ избавленіи отъ скуки испытываемой людьми праздными. Болѣе серьезные реалисты требуютъ, чтобы искусство преподавало полезные для жизни уроки, чтобы оно было, такъ сказать, нагляд-

нымъ обученіемъ; но этимъ требованіемъ дѣйствительно отрицается самостоятельность искусства; искусство обращается въ пособіе науки (иллюстраціи).

Главное возраженіе *реализма* противъ *идеалистическаго* пониманія искусства то, что этимъ пониманіемъ нарушается будто бы связь искусства съ жизнью. Но дѣло въ томъ, что разумѣніе жизни далеко не одинаково. Многіе, говоря о жизни, имѣютъ въ виду тотъ поверхностный образъ ея, который слагается у любого наблюдателя изъ случайныхъ, летучихъ впечатлѣній, а еще болѣе то, что волнуетъ ихъ самихъ. Но та же самая жизнь истинному художнику представляется въ такомъ видѣ, который для большинства остается тайною, пока не будетъ разоблачена эта тайна въ художественномъ произведеніи и не сдѣлается всѣмъ извѣстною и понятною. Наконецъ, подъ жизнью съ которой обязываютъ искусство сообразоваться, можно разумѣть жизненность самихъ художественныхъ произведеній. Но это свойство есть плодъ того процесса, который называется *творчествомъ;* художникъ какъ бы влагаетъ живую душу въ свое произведеніе; можно сказать—собственная душа художника переливается въ его произведеніе и воплощается въ немъ. Это свойство художественныхъ произведеній таково, что заставляетъ забывать зрителя или слушателя (читателя) ту реальную жизнь, о которой реалистическая теорія искусства всего болѣе заботится, и создавать особый, совершенно самостоятельный, вполнѣ реальный міръ; вступая въ этотъ міръ, человѣкъ чувствуетъ себя живущимъ болѣе полною, а главное, болѣе чистою совершенною жизнью, чѣмъ та, которую вмѣняется въ обязанность художнику воспроизводить.

Идеи — начала синтетическія. Синтетическій характеръ идей истиннаго, добраго и прекраснаго очевиденъ изъ взаимной ихъ связи. Связь эта такова, что онѣ взаимно одна другую опредѣляютъ и восполняютъ. Идея истины такъ соединена съ идеей блага, что истина для ищущаго ея есть благо, и наоборотъ — благо только истинное, а не мнимое достойно своего имени, т. е. стоитъ того, чтобы къ нему стремиться, не щадя никакихъ средствъ и усилій. Послѣднее очевидно, и не требуетъ разъясненія, но и первое, что истина есть благо, только на первый поверхностный взглядъ можетъ казаться парадоксальнымъ. Повидимому, не всегда истина желательна, обманъ предпочтительнѣе; бываютъ истины неутѣшительныя, горькія. Конечно, говорятъ также, что истина, какъ бы ни была тяжела, лучше, нежели самое пріятное и утѣшительное заблужденіе. Такое различіе сужденій происходитъ отъ различнаго пониманія истины. Наиболѣе распространенныя сужденія имѣютъ своимъ предметомъ истину понимаемую въ смыслѣ практическомъ—какъ точное знаніе своего положенія и состоянія. Истина въ этомъ смыслѣ избавляетъ насъ отъ разочарованія, которое всегда можетъ случиться съ тѣмъ, кто тѣшитъ себя иллюзіями; сверхъ того, даетъ возможность принять во время мѣры къ улучшенію своего положенія и состоянія и избѣгнуть угрожающей опасности. Но если положеніе или состояніе таково, что не можетъ быть улучшено, и отъ воли человѣка не зависитъ, то знаніе истины (въ смыслѣ практическомъ) въ такомъ случаѣ безполезно, и когда говорятъ, что обманъ лучше, то разумѣютъ эту практическую безполезность истины, хотя человѣкъ мужественный даже безполезное для него знаніе истины, всегда пред-

почтетъ обману. Важнѣе, конечно, истина въ смыслѣ философскомъ, а идея истины имѣетъ значеніе философское. Возможно ли, чтобы истина въ смыслѣ философскомъ не была благомъ? Дѣйствительное знаніе послѣдней судьбы міра и человѣка есть ли благо, какова бы эта судьба ни была? Несомнѣнно одно: истина есть согласіе съ бытіемъ, а въ систему бытія входитъ природа человѣка съ ея основными свойствами и существенными потребностями. Посему несомнѣнная истина, обнимая все существенное въ бытіи, должна согласоваться и съ *природою человѣка.* Мысль эта можетъ служить предостереженіемъ противъ поспѣшнаго принятія за истину всякаго рода гипотезъ о послѣдней судьбѣ міра и человѣка, опирающихся, по необходимости, на самомъ несовершенномъ и неполномъ познаніи природы вещей и мірового устройства. Недопустимо, чтобы человѣкъ былъ такою случайностію въ мірѣ, которой можно не принимать въ расчетъ при рѣшеніи вопроса объ устройствѣ міра и послѣдней судьбѣ его; ибо человѣкъ вѣдь познаетъ истину; истина для него, какъ существа познающаго, существуетъ, и странно было бы, если бы истина не имѣла къ нему отношенія, не состояла ни въ какой связи съ его природою и существенными ея свойствами. Итакъ, несомнѣнная, полная истина, свободная отъ всякихъ извращеній и односторонностей (знаніе такой истины, есть идеалъ, слишкомъ высокій и далекій отъ осуществленія), не можетъ не быть благомъ для человѣка; въ основаніи свойственнаго человѣку стремленія къ истинѣ, любви къ истинному знанію, несомнѣнно заключается это убѣжденіе разума.

И въ отношеніи прекраснаго имѣетъ полную силу то же требованіе, какъ и относительно блага:

должно различать *истинно* прекрасное отъ красоты мнимой. „Прекрасно лишь то, что истинно“ (Буало), т. е. правдиво. Пора наконецъ, сказалъ Шиллеръ, замѣнить красоту правдой, т. е. вмѣсто мниной красоты (*псевдоклассицизмъ*) онъ требовалъ истинной. Не напрасно говорятъ, что въ настоящемъ, художественномъ произведеніи можетъ быть больше правды и истины, чѣмъ въ реальной дѣйствительности (т. е. въ жизни, которая часто бываетъ фальшива). „Прекрасно все то, что на своемъ мѣстѣ“ (система, порядокъ — необходимая форма истины). „Красота— цвѣтокъ, истина—самое растеніе“. Съ другой стороны—истина родственна съ прекраснымъ въ томъ, что наслажденіе, почерпаемое въ познаніи истины (понимаемой, разумѣется, въ смыслѣ философскомъ), такъ же безкорыстно, какъ и наслажденіе, доставляемое созерцаніемъ красоты.—Синтетическій характеръ идей и въ томъ еще состоитъ, что хотя стремленіе къ идеальнымъ цѣлямъ обыкновенно отдѣляютъ отъ послѣднихъ, представляя ихъ, какъ бы предметами, на которые стремленіе направлено, однако на самомъ дѣлѣ уже въ самомъ стремленіи въ нѣкоторой мѣрѣ содержится и осуществленіе цѣли, иначе невозможно было бы стремленіе. Совершенное раздѣленіе стремленія, исходящаго отъ идеи, отъ самой идеи, или точнѣе, отъ ея осуществленія, ведетъ къ тому ложному представленію, что самая идея, или то, что ею требуется, есть праздная мечта, что осуществленіе ея невозможно, что сколько бы мы ни стремились къ осуществленію цѣли, самая цѣль всегда будетъ впереди. Не принимается во вниманіе то, что дѣятельное стремленіе къ осуществленію идеи видоизмѣняетъ самое пониманіе ея, такъ что, послѣ нѣкотораго труда надъ осуществленіемъ

идеи, впереди оказывается уже не то пониманіе идеи, какое было прежде и которое осталось уже назади; при отсутствіи же дѣйствительнаго стремленія къ осуществленію идеи, и самое разумѣніе ея остается въ состояніи неподвижности, если совсѣмъ не теряется (Лессингъ объ истинѣ и стремленіи къ ней).

2. Реальная сторона качественнаго бытія.

Науки объ идеальномъ *(такъ назыв. нормативныя)* и психологія, какъ наука о реальномъ въ области бытія качественнаго.

Реальную сторону нашего духовнаго бытія составляютъ разнообразныя, переживаемыя нами состоянія, зависимыя какъ отъ дѣйствія вещей на насъ,—внѣшняго міра,—такъ и отъ различныхъ видовъ собственной нашей дѣятельности. Поэтому, если можно сказать, что и мысли переживаются нами, то это должно такъ понимать, что всякая серьезная и дѣйствительно интересующая насъ мысль не можетъ не сопровождаться нѣкоторыми душевными состояніями: волненіями, желаніями. Идеальная сторона нашего духовнаго бытія, *мыслимая* посредствомъ идей, составляетъ предметъ наукъ *нормативныхъ* (логика, этика, эстетика), а сторона реальная служитъ предметомъ *психологіи.* По причинѣ единства нашего духовнаго бытія, затруднительно разграниченіе психологіи отъ наукъ нормативныхъ. Различные взгляды на психологію—главная трудность. Состоянія, переживаемыя нами, могутъ быть предметомъ внутренняго наблюденія, или такъ назыв. *самонаблюденія.* Поэтому психологія всегда признавалась наукою *опытною.* Такой взглядъ на психологію побуждаетъ послѣдователей эмпирической фи-

лософіи смотрѣть на психологію, какъ на *основную* науку въ области философіи, разсматривать и рѣшать всѣ вопросы съ точки зрѣнія *психологической:* основанія идеальныхъ стремленій и самихъ идей разума ищутъ въ первобытныхъ психическихъ состояніяхъ и свойствахъ, сходныхъ во многомъ у человѣка съ таковыми же у животныхъ (отсюда стремленіе связать психологію съ *біологіей*); имѣется такимъ образомъ въ виду раскрыть *генесизъ* (съ точки зрѣнія эмпиризма важнѣйшій вопросъ) высшихъ проявленій духа. На самомъ же дѣлѣ такой способъ изъясненія ведетъ къ отрицанію изъясняемаго. Стремленіе къ познанію выводится изъ необходимости приспособленія къ средѣ, на нравственныя понятія и стремленія смотрятъ какъ на дальнѣйшія видоизмѣненія эгоизма, хотя объяснить превращеніе эгоизма въ такъ назыв. альтруизмъ никоимъ образомъ не удается: *внушеніе,* посредствомъ воспитанія, альтруистическихъ чувствъ и стремленій, *забвеніе,* подъ вліяніемъ внушенія, собственныхъ выгодъ, ради блага другихъ людей,—то и другое, совершенно не понятны и не мыслимы, если эгоизмъ коренное свойство человѣческой природы, тѣмъ болѣе, что предполагаемое видоизмѣненіе эгоизма тоже лишь приспособленіе къ общественной средѣ, ради достиженія наибольшаго собственнаго благополучія, такъ что получается, вмѣсто дѣйствительной нравственности, обманчивая ея личина (на дѣлѣ человѣкъ обманываетъ себя и другихъ). Понятіе о красотѣ выводятъ изъ полового влеченія (половой подборъ) *).

*) „Многіе ученые разсматриваютъ яркую окраску самцовъ, какъ результатъ *не полового подбора*, но болѣе быстраго обмѣна веществъ, вслѣдствіе обилія питательнаго матеріала въ тѣлѣ; у самокъ онъ уходитъ на построеніе яйца, у самца

Извѣстно, что *Контъ* отрицалъ возможность самонаблюденія. Есть въ этомъ нѣкоторая доля истины, но только истина въ этомъ случаѣ не есть то, что думалъ Контъ, который, на основаніи невозможности самонаблюденія, вовсе отрицалъ психологію, какъ особую науку, требуя замѣны ея *физіологіей*. Хотя *Спенсеръ*, вопреки этому мнѣнію Конта, счелъ нужнымъ составить и издать опытъ психологіи, какъ особой науки, въ духѣ позитивизма, но его психологія въ сущности мало различается отъ физіологіи. Не самонаблюденіе невозможно, а невозможно сдѣлать предметомъ самонаблюденія и описанія, т. е. чисто эмпирическаго познанія, высшую область духовной жизни, идеальныя стремленія. Эта область есть предметъ не наблюденія, а мышленія, которое само себя мыслитъ, т. е. имѣетъ непосредственное сознаніе себя и своихъ дѣйствій. По мнѣнію психолога *Мюнстерберга*, должно различать волю и волевые акты отъ объектовъ воли: „мы—волящіе субъекты, и наша *реальность* есть воля, проявляющаяся въ нашихъ склонностяхъ и отвращеніи, въ нашей любви и ненависти, утвержденіи и отрицаніи, въ нашемъ согласіи и борьбѣ. Изслѣдованіемъ этой волевой дѣйствительности занимаются исторія и нормативныя науки. Объекты воли,—матеріалъ нашей дѣятельности, изучаемый для того, чтобы мы могли знать, чего слѣдуетъ намъ ожидать отъ него—препятствій или содѣйствія,—составляютъ *бытіе* и служатъ предметами физики и психологіи

же онъ идетъ на украшеніе. Что пигментація (окраска) зависитъ отъ обмѣна веществъ, это видно изъ того, что она разнообразна у птицъ, обладающихъ высшею температурою тѣла, и особенно у птицъ жаркаго климата. Въ холодныхъ странахъ обмѣнъ медленнѣе, отсюда преобладаніе бѣлаго цвѣта“, *Научное Обозрѣніе*, 1901, Февраль, стр. 7-я.

(объекты сверхъиндивидуальные и объектъ индивидуальный)". (*Науч. Обозр. 1901, № 2-й. Теорія познанія и психологія*). Раздѣленіе предметовъ изслѣдованія на объекты (бытіе) и волевые акты (реальность) нельзя признать правильнымъ, ибо и воля съ ея актами также есть объектъ познанія. Важно не столько различіе предметовъ изслѣдованія, сколько различіе въ самомъ отношеніи субъекта къ предмету изслѣдованія, различіе въ способѣ изслѣдованія. „Подобно наукѣ о природѣ (говоритъ Мюнстербергъ) психологія разлагаетъ душевную жизнь на элементы, которые затѣмъ связываетъ причинною зависимостію. Такая точка зрѣнія безразлично смотритъ на добро и зло, истину и ложь, какъ на *факты*. Вмѣсто этой психологической точки зрѣнія, въ дѣйствительной жизни должна господствовать *волевая,* имѣющая дѣло съ цѣнностями, а не съ элементами". Очевидно изъ этихъ словъ, что цѣнности представляются тоже какъ факты, какъ данное нѣчто, *подлежащее наблюденію.* Цѣнность на самомъ дѣлѣ не есть вещь, а свойство, пріобрѣтаемое вещами отъ особеннаго отношенія къ нимъ человѣка: что для одного цѣнно, то для другого не представляетъ никакой цѣнности. А это особенное отношеніе человѣка къ предметамъ заключается въ дѣятельности мышленія, которая по существу есть *дѣятельность оцѣнивающая.* Эмпиризмъ же стремящійся свести мышленіе къ чувственному воспріятію, къ наблюденію, чрезъ то самое уничтожаетъ и то особенное отношеніе человѣка къ вещамъ, которое состоитъ въ оцѣнкѣ, въ опредѣленіи ихъ значенія и достоинства не съ точки зрѣнія благополучія человѣка, а главнымъ образомъ съ точки зрѣнія *общей системы бытія,* съ точки зрѣнія *міропорядка.* И животное стремится къ по-

лезному и избѣгаетъ вреднаго, слѣдовательно, волевыхъ актовъ не лишено, но это не есть оцѣнка, а тѣмъ болѣе ничего не имѣетъ общаго съ тою идеальною оцѣнкою, къ которой способно лишь существо мыслящее.

За исключеніемъ идеальной области духовнаго бытія, для наблюденія, для познанія эмпирическаго, остается, повидимому, лишь та реальная сторона, которою наша душа примыкаетъ къ внѣшнему физическому міру; собственно и состоитъ эта сторона въ общеніи души съ міромъ физическимъ. Отсюда и самая психологія, какъ занимающаяся этою стороною душевной жизни, получила названіе *психофизики*. Такъ какъ въ явленіяхъ, выражающихъ связь души съ тѣломъ, вообще съ міромъ физическимъ, въ явленіяхъ, происходящихъ на почвѣ общенія души съ этимъ міромъ, съ большею ясностію и точностію познаются процессы тѣлесные, то методъ, съ помощію котораго изучаются эти процессы, вообще явленія физическія, стремятся примѣнить также и къ психологической сторонѣ тѣхъ процессовъ; явилась такимъ образомъ *психологія экспериментальная*. Но изучая воздѣйствіе на душу физическаго бытія (нельзя отрицать важности этого изученія: душевныя болѣзни, недостатки и слабости характеровъ, склонности и страсти, такъ много зла причиняющіе въ жизни,— вотъ важные предметы, на которые много свѣта проливаетъ изученіе взаимодѣйствія души съ тѣломъ, а чрезъ то обозначаются пути и средства борьбы со зломъ), никакъ нельзя забывать того, что не менѣе и даже болѣе важно изученіе воздѣйствія на душу человѣческую идеальныхъ стремленій, чѣмъ было бы даже оказываемо не малое содѣйствіе развитію таковыхъ. Признаніе дѣйствитель-

ности такого воздѣйствія и, можно сказать, мірового значенія его выразилось между прочимъ въ извѣстномъ методѣ философіи Шеллинга и Гегеля. Такъ какъ идеальная и реальная сторона духовнаго бытія составляютъ обнаруженія *единой* въ сущности души, то отсюда вытекаетъ необходимость совмѣщенія и соглашенія въ одномъ понятіи столь различныхъ предикатовъ какъ *единство* (души) и *противоположность* (идеальнаго и реальнаго). Совмѣщеніе состоитъ въ томъ, что предполагается смѣна единства противоположностію и обратно, и такимъ образомъ единство и противоположность оказались моментами процесса; процессъ же этотъ, переходъ отъ единства къ противоположности и обратно, былъ возведенъ въ *міровой законъ*. Чтобы само единство разрѣшалось въ противоположность, этого, конечно, нельзя допустить. Единство всегда остается единствомъ, какъ и противоположность остается противоположностію. Идеальное переходитъ въ реальное въ томъ смыслѣ, что осуществляется или воплощается. Но это осуществленіе идеальнаго всегда есть неполное. Поэтому идеальное никогда на самомъ дѣлѣ не изчезаетъ въ реальномъ, не покрывается имъ. Смѣна происходитъ не между идеальнымъ и реальнымъ, а между явленіями того и другого: идеальное становится дѣйствительнымъ; съ другой стороны реальное возвышается до идеальнаго. Въ этомъ состоитъ жизненный процессъ дѣятельности духа. Воздѣйствіе идеальной области души на реальную сторону ея бытія должно быть постоянное, если только идеальныя стремленія не заглушаются и не подавляются, а этому отчасти способствуетъ исключительное направленіе вниманія на явленія взаимообщенія души съ тѣломъ. При постоянномъ же воздѣйствіи на жизнь

души идеальныхъ стремленій, явленія этого воздѣйствія должны быть многочисленны и разнообразны (достаточно указать лишь на факты борьбы въ жизни за идеальныя стремленія и противъ нихъ). Вотъ предметъ для разработки, вполнѣ достойный психологіи, какъ науки о душѣ человѣческой. Въ дѣйствительности свѣдѣнія о такихъ явленіяхъ мы можемъ имѣть не изъ психологіи, а изъ художественныхъ произведеній литературы, а также изъ исторіи, быть можетъ, потому, что для изученія такого рода явленій недостаточно одного поверхностнаго наблюденія, а необходимо проникновеніе въ нихъ мышленія. Если бы психологія пользовалась матеріаломъ, въ изобиліи содержащимся въ литературахъ и въ историческихъ произведеніяхъ для означенной цѣли (примѣръ чего можно находить въ психологическихъ сочиненіяхъ Бэнеке), то и это было бы уже не маловажной заслугой.

II. Бытіе количественное.

Пространство и время, число, матерія и сила.

Количествомъ называется все то, что можетъ быть измѣряемо и выражаемо посредствомъ числа. Прилагая экспериментальный методъ къ психическимъ явленіямъ, хотятъ и эти явленія сдѣлать доступными опредѣленію посредствомъ измѣренія и исчисленія. Но природа психическихъ явленій (качественная) на самомъ дѣлѣ подобнаго опредѣленія ихъ не допускаетъ. Измѣрять мы можемъ только пространственныя явленія,—непосредственно, другія же—посколько имѣютъ связь съ ними (силу—посредствомъ движенія, насколько она проявляется въ движеніи, т. е. становится явленіемъ пространственнымъ). Но душевныя

явленія не только, не пространственны, но даже не могутъ находить для себя въ такого рода явленіяхъ вполнѣ соотвѣтственнаго выраженія. Хотя мы и говоримъ о воплощеніи мыслей и чувствъ въ образахъ и пространственныхъ знакахъ (письмо), однако, какъ извѣстно, пониманіе этихъ образовъ и знаковъ доступно лишь тому, кто самъ можетъ имѣть и имѣетъ подобныя мысли и чувствованія; слѣдовательно, пространственные образы и знаки имѣютъ условное значеніе, служатъ къ напоминанію извѣстныхъ мыслей и чувствованій лишь тому, кто самъ въ себѣ, помимо такого рода знаковъ, способенъ находить въ себѣ обозначаемыя ими явленія. Потому-то и при методѣ экспериментальномъ главное значеніе имѣетъ самонаблюденіе, собственный внутренній опытъ лицъ экспериментируемыхъ. Исчисленіе также примѣнимо только къ явленіямъ, допускающимъ *раздѣленіе;* психическія же явленія *различимы,* но *недѣлимы.* Представленіе, что такія-то психическія явленія болѣе сложны, а такія-то явленія менѣе сложны, что онѣ образуютъ группы и дѣлятся на такіе-то элементы,— подобныя представленія суть метафорическія. Вотъ почему, хотя психологія всегда признавалась наукою опытною, а въ послѣднее время причисляется даже къ естественнымъ наукамъ (почему мнѣніе, что основаніемъ философіи должна быть психологія, оказывается однозначущимъ съ тѣмъ положеніемъ, что философія должна основываться на естествознаніи), однако далеко она не можетъ похвалиться точностію, даже въ установленіи основныхъ своихъ фактовъ, ибо психологія лишена главныхъ условій точности, возможности измѣренія и исчисленія изслѣдуемыхъ ея явленій. Не напрасно приходятъ нѣкоторые къ тому заключенію, что такъ называемая психологія

въ сущности есть изложеніе того, *что и какъ мыслитъ извѣстный психологъ о душѣ человѣческой.* На психологію же экспериментальную можно смотрѣть, какъ на продолженіе или расширеніе статистики, ибо такъ называемый экспериментальный методъ въ психологіи есть въ сущности методъ статистическій.

Такъ какъ количествомъ называется все подлежащее *измѣренію* и *исчисленію,* то отсюда два вида количества: сплошное или *непрерывное* (простр. и время) и количество *дробное* (число). Ясно, что сплошное, непрерывное количество служитъ основаніемъ для дробнаго; первое, а не послѣднее есть первоначальное, ибо нельзя образовать сплошного количества изъ количества дробнаго, тогда какъ, наоборотъ, первое дѣлимо, т. е. можетъ быть представлено въ видѣ дробнаго. Отсюда вопросъ о сплошномъ количествѣ, именно о *пространствѣ* (къ которому присоединяется время какъ необходимое его дополненіе), есть вопросъ о сущности количественнаго бытія, или явленій количественныхъ (по Декарту, протяженіе—существенное свойство тѣлъ, ихъ сущность). По вопросу же о пространствѣ (и времени) наиболѣе важно ученіе Канта. Ученіе это состоитъ въ двухъ главныхъ положеніяхъ: a) пространство и время суть *апріорныя* формы чувственнаго созерцанія, пространство—форма внѣшнихъ чувствъ, а время—форма внутренняго чувства; b) какъ *апріорныя* формы чувственнаго созерцанія, пространство и время должны быть признаны принадлежащими субъекту созерцающему, а не самимъ объектомъ, слѣдовательно, это формы *субъективныя,* формы познанія, а не бытія, такъ что можно говорить лишь *о явленіяхъ* количественныхъ (въ смыслѣ представленій, данныхъ сознанію субъекта представляющаго),

но *не о бытіи* количественномъ. Пространство и время—формы являемости, и то, что дано въ этихъ формахъ, только для того, кому является, существуетъ такъ, какъ является, но какъ существуетъ *въ себѣ* (вещь въ себѣ), помимо являемости другому, т. е. субъекту,—это навсегда должно остаться неизвѣстнымъ субъекту познающему. Это положеніе о непознаваемости вещи въ себѣ есть выводъ изъ указанныхъ выше двухъ положеній Канта о пространствѣ и времени. Разборъ этого вывода можетъ послужить основаніемъ для сужденія о самихъ положеніяхъ, на которыхъ такой выводъ опирается. *Вещь въ себѣ* и *являемость вещи*—это двѣ стороны, или пожалуй, два вида бытія. Если это различіе понимать въ смыслѣ пространственномъ, ибо пространственно одна вещь можетъ находиться въ другой, и одна часть вещи можетъ находиться въ другой, причемъ вещь, какъ цѣлое, внутренними своими частями будетъ находиться *въ себѣ*,—если такъ понимать бытіе въ себѣ и являемость иному (своею внѣшнею стороною), то такое различіе, какъ пространственное, также должно быть отнесено къ явленіямъ; иначе сказать, хотя Кантъ и различаетъ явленіе отъ вещи въ себѣ, но на самомъ дѣлѣ, допустивъ субъективность пространства, мы и вещь въ себѣ также должны признать явленіемъ. Въ строгомъ смыслѣ, въ духѣ Кантовскаго субъективизма, слѣдуетъ поэтому такъ сказать: существуетъ субъектъ (существую я, какъ субъектъ представляющій), и этому субъекту даны разнообразныя явленія, т. е. этотъ субъектъ имѣетъ разнообразныя явленія (*солипсизмъ*). Если же взять во вниманіе и то, что время также есть субъективная форма созерцанія, и что субъектъ самого себя не иначе познаетъ, какъ въ формѣ времени (чрезъ

внутреннее чувство), а это значитъ, что и себѣ самому субъектъ только является въ такомъ или иномъ видѣ,—въ разнообразныхъ состояніяхъ, но что такое онъ самъ въ себѣ,—это также мало доступно познанію его, какъ и бытіе въ себѣ другихъ вещей, то и самый субъектъ превращается въ явленіе, или рядъ явленій, и ничего въ такомъ случаѣ не познается, кромѣ явленій, а что является, то и есть; существуютъ, слѣдовательно, только явленія (*феноменизмъ*), а тотъ кому все является, исчезъ, превратился также въ явленіе, и выходитъ, что *явленіе самому себѣ является:* явленіе же, являющееся себѣ, какъ данное для себя, очевидно *въ себѣ* и существуетъ, слѣдовательно, не есть на самомъ дѣлѣ явленіе, а вещь въ себѣ. Но можно различіе вещи въ себѣ и явленіе иначе еще понять, не въ пространственномъ смыслѣ, а такъ, что, сверхъ пространственной, т. е. являемой, стороны, которая существуетъ только какъ представленіе данное субъекту, всякая представляемая вещь сама въ себѣ есть нѣчто непространственное, подобно тому, какъ субъектъ, являясь себѣ самому въ видѣ пространственной величины, какъ тѣло, въ себѣ самомъ, какъ душа, не есть величина пространственная. Это значило бы, что всѣ вещи доступны нашему познанію только тѣлесною своею стороною, но что въ нихъ, сверхъ того, есть еще субъективная сторона, остающаяся для насъ невѣдомою. Правда, по Канту, и самая субъективность, какъ подлежащая познанію въ формѣ времени, не есть бытіе въ себѣ, а только явленіе, но не надо забывать, что сверхъ наблюденія, т. е. воспріятія въ формѣ времени субъективнаго нашего бытія, мы обладаемъ еще мышленіемъ, имѣющимъ способность отвлеченія отъ времени и познающимъ черты и свой-

ства субъективнаго бытія, независимыя отъ являемости этого бытія въ формѣ времени. Итакъ, изъ двухъ возможныхъ способовъ пониманія того различія, какое установлено ученіемъ Канта о пространствѣ и времени, различія *вещи въ себѣ* отъ *ея являемости,* одинъ способъ (пониманіе этого различія въ смыслѣ пространственномъ) недопустимъ, ибо приводитъ къ отрицанію самого этого различія (все превращается въ явленіе, вещь въ себѣ исчезаетъ), а другой способъ таковъ, что имъ исключается ученіе Канта о субъективности пространства, ибо если *вещь въ себѣ* означаетъ субъективную сторону въ бытіи каждой вещи, недоступную познанію (допуская, что субъектъ только въ себѣ самомъ познаетъ эту сторону бытія — *чрезъ мышленіе,* въ другихъ же вещахъ объ этой сторонѣ можетъ дѣлать лишь гадательныя заключенія по аналогіи съ самимъ собою), то должна быть соединена вмѣстѣ съ этою непознаваемою стороною вещи другая сторона, именно та, которою вещи являются субъекту, сторона пространственная; если же объективно, въ самомъ бытіи вещей, этой стороны вовсе нѣтъ, въ такомъ случаѣ не зачѣмъ ограничивать непознаваемость вещей бытіемъ ихъ въ себѣ (одною внутреннею стороною ихъ бытія), а слѣдуетъ утверждать просто, что вещи непознаваемы, а какъ субъектъ тоже въ себѣ непознаваемъ, то, значитъ, ничто непознаваемо. Оказывается въ результатѣ *абсолютный скептицизмъ,* рѣшительное и полное отрицаніе познанія, а не *изъясненіе,* которымъ предполагалось бы, что познаніе дѣйствительно есть,—получается то, чего Кантъ не имѣлъ въ виду и не желалъ, вмѣсто того, что имъ имѣлось въ виду.

Если послѣдствія Кантова ученія о пространствѣ таковы, что является необходимость одного изъ двухъ—или абсолютный скептицизмъ, котораго, конечно, Кантъ не допускалъ, или отрицаніе самого ученія Канта, то и самыя основанія, которыми Кантъ оправдывалъ это свое ученіе, не должны быть безспорны. По Канту, какъ извѣстно, всеобщность и необходимость,—черты апріорныхъ началъ,—суть признаки субъективности; но какъ апріорныя начала подлежатъ разсмотрѣнію въ двоякомъ отношеніи, въ отношеніи *происхожденія* и относительно *значенія,* то, говоря о субъективности апріорныхъ началъ, утверждая ихъ субъективность, можно разумѣть или только происхожденіе таковыхъ началъ, но не значеніе, или то и другое вмѣстѣ. Кантъ признавалъ пространство и время (какъ и другія впрочемъ апріорныя начала) субъективными не только по происхожденію, т. е. въ смыслѣ принадлежности ихъ субъекту (который, поэтому, вноситъ ихъ въ опытъ, а не пріобрѣтаетъ путемъ опыта), но и по значенію: ибо пространство и время, по Канту, суть способы, или формы познанія, слѣдовательно, ничего независимаго отъ познанія не выражаютъ. Но это крайность, напрасно допущенная Кантомъ, ибо не выдерживаетъ критики съ точки зрѣнія самого же Канта. Положимъ, что всеобщность и необходимость—признаки непосредственно замѣчаемые въ апріорныхъ началахъ, какъ только мы приходимъ къ ясному сознанію ихъ, но вѣдь всеобщность пространства и времени не въ томъ только состоитъ, что *все* представляемое нами не иначе мы представляемъ какъ въ формахъ пространства и времени, но и въ томъ, что это суть формы не индивидуальнаго, личнаго, но *общечеловѣческаго сознанія,* т. е. что всѣ

люди не иначе, какъ сообразно съ этими формами, представляютъ вещи. Итакъ, въ силу всеобщности, свойственной пространству и времени, какъ формамъ познанія, каждый познающій субъектъ, слѣдовательно, и самъ Кантъ, долженъ признать, что *внѣ его, отдѣльно* отъ него, существуютъ другіе субъекты, не представляются только существующими внѣ и отдѣльно (т. е. въ пространствѣ), но подлинно существуютъ, чѣмъ очевидно допускается независимая отъ самого субъекта реальность пространства. Возможно, говорятъ, предположить бытіе въ мірѣ иныхъ существъ, съ пространственными формами созерцанія, отличными отъ нашего пространства: почему не предположить, что, кромѣ нашего трехмѣрнаго, есть еще пространство четырехмѣрное, вообще неопредѣленно—многомѣрное? И эти существа съ отличнымъ отъ нашего пространственнымъ созерцаніемъ, если существуютъ, то опять-таки внѣ и отдѣльно отъ насъ, чѣмъ утверждается реальность не какого-либо изъ предполагаемыхъ пространствъ, а пространства вообще, такъ какъ, сколько бы ни было измѣреній, долженъ быть одинъ существенный и неустранимый признакъ пространства; признакъ этотъ—возможность *раздѣленія, раздѣльность:* только въ пространствѣ, каково бы оно ни было, вещи могутъ быть раздѣленными одна отъ другой, быть *внѣ* другъ друга. Если допустить сверхсубъективную реальность хотя бы этого признака, въ такомъ случаѣ необходимо признать реальность (не эмпирическую, какъ выражается Кантъ, т. е. ограниченную субъективнымъ сознаніемъ, но трансцендентную, отдѣльную отъ сознанія субъекта) всего пространства, не какого-либо фантастическаго, но нашего трехмѣрнаго пространства. Предположеніе пространствъ

съ инымъ количествомъ измѣреній не можетъ имѣть за себя никакого основанія. Повидимому, непонятно, что пространство имѣетъ три, а не болѣе или менѣе измѣреній: недоумѣніе это происходитъ отъ того, что объ измѣреніяхъ судимъ по аналогіи съ фигурами пространственными, которыхъ дѣйствительно можетъ быть и есть много, самыхъ разнообразныхъ притомъ. Но если взять во вниманіе указанный выше существенный признакъ пространства—возможность раздѣленія, раздѣльности, то съ этой точки зрѣнія три измѣренія въ своей совокупности исчерпываютъ собою всѣ мыслимыя возможности раздѣленія вещей одной отъ другой, ибо, принимая за исходный пунктъ раздѣленія какую-либо вещь, мы можемъ представить другія вещи размѣщенными вокругъ ея *со всѣхъ сторонъ* (спереди, сзади, справа, слѣва, сверху и внизу), и оказывается, что достаточно для этого трехъ измѣреній, сверхъ которыхъ не то что представить, но и мыслить иного какого-либо мы не въ состояніи. Можно, конечно, условнымъ знакомъ отмѣтить многомѣрное пространство, но такой знакъ не будетъ заключать подъ собою никакого представленія.

Пространство, какъ предметъ, или точнѣе, основаніе геометріи, дѣлаетъ для насъ, по Канту, понятнымъ апріорный характеръ этой науки, только при томъ условіи, если оно есть субъективная форма созерцанія, а не объективное, помимо субъективнаго сознанія существующее, свойство. Предполагается, что при объективномъ существованіи пространства внѣ субъекта мы должны бы были изучать это пространство, какъ предметъ внѣшняго опыта, причемъ никогда нельзя было бы утверждать, что предметъ исчерпанъ вполнѣ, и нѣтъ надобности постоянно продолжать опытное изученіе его, а на дѣлѣ этого

нѣтъ: геометръ дѣлаетъ свои построенія и вычисленія, не обращаясь къ свидѣтельству опыта, при чемъ ни мало не сомнѣвается въ приложимости къ предметамъ опыта своихъ выводовъ, добытыхъ такимъ апріорнымъ способомъ. На это должно замѣтить, что пространство a) не сложно по своимъ элементамъ; b) отношенія пространственныя тожественны по своимъ свойствамъ, въ какомъ бы объемѣ извѣстную пространственную фигуру мы ни взяли (въ треугольникѣ какой угодно величины всѣ углы равны двумъ прямымъ). Изъ этихъ основаній вполнѣ изъясняется апріорный характеръ геометріи. Предположеніе субъективности пространства оказывается, такимъ образомъ, излишнимъ. Познаніе другихъ предметовъ опыта потому не можетъ быть добываемо апріорнымъ способомъ, что сколько бы мы ни изучали таковые предметы, мы не можемъ съ увѣренностію утверждать, что ничего неизвѣстнаго намъ въ нихъ не остается; ибо, состоя въ связи со множествомъ другихъ предметовъ (можно сказать, со всѣми), каждый данный предметъ въ такомъ отношеніи стоитъ къ тому предмету, въ иномъ—къ другому, и опять въ иномъ къ третьему и т. д. (между тѣмъ какъ отношенія пространственныя вездѣ и всюду одинаковы), и это дѣлаетъ его неисчерпаемымъ для познанія; относительно же пространства, если бы даже было допущено существованіе множества разныхъ пространствъ (т. е. съ разнымъ количествомъ измѣреній), мы убѣждены, что не должно быть никакой связи между различными пространствами; ибо положенія Эвклидовой геометріи всецѣло относимъ къ нашему пространству, и только къ нему, чѣмъ предполагается, что для каждаго особаго пространства должна быть и особая геометрія (отсюда также видна фантастич-

ность предположенія многихъ пространствъ, ибо хотя при существованіи многихъ языковъ существуютъ и разныя грамматики, но между всѣми есть связь).

Пространство — основаніе геометріи; предметъ геометріи собственно не пространство, а пространственныя формы—ограниченія пространства. Поэтому должно сказать, что не пространство есть созерцаніе (какъ утверждалъ Кантъ), а пространственныя формы даны въ созерцаніи; пространство же есть понятіе, которое мы образуемъ, рефлектируя на пространственныя формы. Подобнымъ же образомъ по Канту время—основаніе ариѳметики, съ чѣмъ однако трудно согласиться. Процессъ счисленія регрессивный и прогрессивный дѣйствительно во времени происходитъ, но и построеніе пространственныхъ фигуръ также происходитъ во времени; сверхъ того исчисляемъ прежде всего пространственныя вещи; исчисляемъ мы обыкновенно принимая за единицу нѣчто пространственное; дѣйствія надъ отвлеченными числами и ихъ результаты, вообще, отношенія чиселъ не имѣютъ никакой необходимой связи съ созерцаніемъ времени. Наконецъ, важнѣе всего то, что число—величина дробная, а время—количество непрерывное, сплошное. Сравнивая, далѣе, между собою пространство и время, нельзя не замѣтить, что насколько очевиденъ формальный характеръ пространства, настолько сомнителенъ формальный характеръ времени: время, по Канту, форма созерцанія душевныхъ явленій, но именно эти явленія безформенны; и во внѣшнемъ опытѣ перемѣны, составляющія именно то, что созерцается во времени, могутъ происходить и происходятъ безъ нарушенія формы. Формальный характеръ время получаетъ только при помощи представленія пространственнаго, обык-

новенно присоединяемаго къ опредѣленіямъ времени (вопросъ *когда* соединяется съ вопросомъ *гдѣ*). Вотъ почему, тогда какъ пространственныя отношенія могутъ быть разсматриваемы сами по себѣ, отвлеченно, отношенія времени всегда представляемъ въ связи съ тѣмъ, что происходило и происходитъ во времени (подобно тому, какъ логическія отношенія не отдѣлимы отъ содержанія, хотя логика, очевидно, по образцу геометріи стремилась разсматривать формы мышленія въ чистомъ видѣ). Такъ въ психологіи послѣдовательность состояній не отдѣлима отъ самихъ состояній; въ особенности же въ исторіи хронологія не отдѣлима отъ событій. Исторія бо̀льшую имѣетъ связь съ представленіемъ времени, чѣмъ ариѳметика. И однако, несмотря на апріорный характеръ времени, исторія не есть наука апріорная, а опытная по преимуществу, можно сказать даже, чисто опытная. Если бы апріорность пространства была достаточнымъ объясненіемъ апріорности геометріи, то и исторія, имѣющая въ своемъ основаніи апріорную, созерцательную форму времени, была бы поэтому самому также наукою апріорною. Полагая теперь вмѣстѣ съ Кантомъ, что время, подобно пространству, есть форма являемости, мы должны признать всѣ перемѣны психическія и историческія *явленіями*, т. е. субъективными представленіями нашего сознанія. А что же такое вещь въ себѣ, лежащая въ основаніи всѣхъ этихъ явленій? Если представленіе вещи въ себѣ по отношенію къ явленіямъ пространственнымъ, какъ показано, образовано по подобію субъективности нашего духа, то поэтому не можетъ быть сомнѣнія въ реальности духовнаго нашего существа, какъ бытія первообразнаго въ отношеніи къ бытію вещей, слѣд. основного и первоначальнаго (спири-

туализмъ). По Канту существо духа, какъ вещи въ себѣ, непознаваемо. Однако исторія, а равно и психологія не довольствуются изложеніемъ перемѣнъ, но стремятся установить черты въ области перемѣнъ постоянныя и неизмѣнныя, отношенія тожественныя. Если и это все тоже не болѣе какъ явленіе, то въ одной и той же области мы имѣемъ явленія различныхъ порядковъ, не равной цѣнности, ибо нельзя иначе мыслить разность этихъ порядковъ, какъ въ значеніи постепеннаго приближенія чрезъ такую разность къ познанію, т. е. уясненію истиннаго существа духа. Въ этомъ смыслѣ психологія и исторія всегда признавались науками, способствующими развитію самопознанія.

Пространство и время—величины непрерывныя, напротивъ число—величина дробная. Какъ объяснить разницу этихъ двухъ видовъ количества, *непрерывнаго,* сплошного и *дробнаго?* Каждая вещь имѣетъ пространственныя границы. Отсюда, повидимому, пространство служитъ для всего границею, ограничивающимъ началомъ. Но само пространство неограниченно, а потому конечно не можетъ быть и ограничивающимъ. Ограниченіе, граница не происходитъ отъ пространства, а только находится въ пространствѣ, имѣетъ видъ пространственный. Поэтому можно сказать, что пространственность есть явленіе, только не субъективное, а объективное, или пожалуй, столько же объективное, какъ и субъективное, ибо и въ самомъ себѣ человѣкъ находитъ то, что внѣшнимъ образомъ является какъ пространство. То, что является пространственно ограниченнымъ, имѣющимъ пространственныя границы, есть тѣло, потому-то тѣло мы представляемъ какъ пространство *наполненное,* въ отличіе отъ пространства *пустого,* т. е. абстракт-

наго, ибо пространство само по себѣ не существуетъ (не есть субстанція), а существуетъ только какъ принадлежность иного бытія, какъ образъ явленія матеріи, вещества. Отличительное свойство матеріи состоитъ въ томъ, что она раздѣлена на части, слагается изъ частей. Предположеніе *простыхъ недѣлимыхъ* частицъ матеріи было бы противорѣчіемъ этому понятію о ней. Дѣйствительно, всякое данное тѣло сложно, т. е. состоитъ изъ меньшихъ тѣлъ, а такъ какъ пространство не можетъ быть началомъ ограничивающимъ, раздѣляющимъ, будучи лишь явленіемъ этого начала, то, слѣдовательно, къ раздѣленію каждыхъ двухъ тѣлъ должно служить третье, находящееся между ними, равно какъ и для раздѣленія этого третьяго отъ тѣхъ двухъ необходимо новое тѣло и такъ далѣе безъ конца; такъ получается заключеніе о безконечной дѣлимости матеріи (между частицами вѣсомой матеріи предполагаютъ раздѣляющія ихъ частицы эѳира, въ свою очередь между частицами эѳира помѣщаютъ еще болѣе тонкія частицы и т. д.). Очевидно, что заключеніе о безконечной дѣлимости матеріи вытекаетъ изъ понятія о непрерывности, опирается на этомъ понятіи; только непрерывность не можетъ быть свойствомъ матеріи, всегда раздѣленной, дробной. Непрерывность должна быть свойствомъ иного начала, отличнаго отъ матеріи, но тѣсно съ нею связаннаго. Продолжая мысленно раздѣленіе матеріи все далѣе и далѣе, мы какъ бы ищемъ этого непрерывнаго начала. Такой методъ къ отысканію иного начала бытія, отличнаго отъ матеріи, долженъ привести къ совершенному устраненію отличительнаго свойства матеріи—протяженія и соединенной съ нимъ дѣлимости. Въ результатѣ дѣленія должны получиться непротяженные пункты,

математич. точки,—такъ назыв. центры силъ. Сила и есть начало отличное отъ матеріи. Матерія дѣлима, а сила недѣлима. Но, съ другой стороны, будучи связана въ обнаруженіяхъ своихъ съ матеріей, и сила по необходимости представляется намъ протяженной; только протяженность ея есть *непрерывная*, тогда какъ протяженность матеріи — *дробная*. Очевидно сила въ отношеніи матеріи и есть начало ограничивающее, формирующее ее. Такимъ образомъ въ понятіи силы оказывается противорѣчіе, состоящее въ томъ, что она понимается то какъ начало непротяженное, ибо иначе ей была бы свойственна дѣлимость (Лейбницъ), и образъ существованія силы мыслится въ видѣ непротяженныхъ пунктовъ, то опять не иначе представляется намъ сила какъ протяженною. Противорѣчіе это происходитъ отъ того, что мы разсматриваемъ силу или саму по себѣ, или въ отношеніи къ матеріи; въ послѣднемъ случаѣ, когда мы разсматриваемъ силу въ отношеніи къ матеріи, для насъ важно какъ можно болѣе разграничить силу отъ матеріи, рѣшительнѣе выставить ея различіе въ сравненіи съ матеріей; посему отрицаемъ даже протяженіе, которое есть существенный признакъ матеріи. Саму же по себѣ силу мы не иначе можемъ представить, какъ протяженной, но въ этомъ случаѣ отличительнымъ признакомъ ея служитъ для насъ то, что она не дѣлима, что она, хотя и представляется величиною, но только *непрерывною,* а не дробною. Пространство есть явленіе относящееся и къ матеріи и къ силѣ: какъ явленіе матеріи, оно есть величина дробная, а какъ явленіе силы, есть величина непрерывная. Основаніе для различія двоякаго рода величинъ—дробной и непрерывной—указано. Необходимо теперь свести это различіе къ

одному началу. Сила, въ сравненіи съ матеріей, конечно есть болѣе существенное и основное бытіе: матерія есть явленіе силы, ея обособленіе. А такъ какъ сила недѣлима, то очевидно подъ обособленіемъ силы должно разумѣть особенность, отличный характеръ извѣстнаго дѣйствія силы (энергіи) въ сравненіи съ другимъ. Различные виды матеріи — это разныя формы энергіи. Вся природа есть единая, непрерывная сила, проявляемая разными видами или формами энергіи. Выраженіемъ или доказательствомъ этого единства служитъ возможность превращенія одной формы энергіи въ другую, постоянное взаимодѣйствіе между всѣми видами энергіи (законъ сохраненія энергіи). На основѣ единой непрерывно и разнообразно дѣйствующей силы, именуемой природою, существуютъ такого рода обособленія силы, которыя имѣютъ характеръ уже не дробныхъ, лишенныхъ самостоятельности дѣйствій, или видовъ энергіи, но болѣе или менѣе цѣльныхъ, сосредоточенныхъ въ себѣ, на себѣ утверждающихся и покоящихся, а еще болѣе стремящихся къ тому, индивидуальныхъ существъ. Это уже не механическая или динамическая энергія, но энергія *жизненная*. Отличительная ея черта — обособленность не дѣйствія только, но и самого источника, откуда дѣйствіе происходитъ, почему дѣйствіе совершается непрерывно и имѣетъ характеръ *дѣятельности*, т. е. имѣетъ видъ не разрозненнаго и случайнаго сцѣпленія дѣйствій, но непрерывнаго и цѣльнаго продолженія ихъ, имѣетъ видъ ряда дѣйствій, связанныхъ *единствомъ цѣли*. Поэтому цѣлесообразность, отличительная черта жизненной энергіи. Живыя существа, конечно, заимствуютъ необходимый для нихъ матеріалъ изъ природы, и въ этомъ смыслѣ природа есть общая

ихъ основа, но надъ разными видами энергіи природы, воспринятыми живымъ существомъ, господствуетъ свойственная ему цѣлесообразная дѣятельность. Сила природы есть формирующая въ томъ смыслѣ, что образуетъ пространственныя границы, проявляется въ *геометрическихъ* формахъ своихъ дѣйствій; формы же жизненной энергіи суть *не геометрическія,* а *органическія.* Полагаютъ, что изъ научнаго, или вѣрнѣе, философскаго разсмотрѣнія органической природы Дарвинъ устранилъ *понятіе цѣлесообразности.* На самомъ дѣлѣ онъ не могъ устранить этого необходимаго понятія, а только лишь измѣнилъ его смыслъ. Его полемика противъ идеи цѣлесообразности состоитъ въ томъ, что процессъ осуществленія цѣли (образованіе, напр., органовъ) онъ признаетъ не произведеніемъ сверхъестественной силы или, по крайней мѣрѣ, только такимъ, но главнымъ образомъ произведеніемъ естественнымъ. Процессъ этотъ, по Дарвину, совершается въ природѣ, такъ сказать, самъ собою, съ чрезвычайною медленностію, постепенно (чрезъ накопленіе мелкихъ разностей). Такимъ образомъ Дарвинъ стремился устранить не самый принципъ цѣлесообразности, что невозможно, а извѣстное его пониманіе. Вполнѣ онъ не доказалъ правильности и своего пониманія; тѣмъ не менѣе, при его пониманіи, принципъ цѣлесообразности даже выигрываетъ въ нѣкоторомъ отношеніи: если процессъ осуществленія цѣлей происходитъ въ природѣ съ чрезвычайною медленностію, то ничто не препятствуетъ еще болѣе расширить этотъ процессъ и начало его отнести къ природѣ неорганической: получается мысль, что самое первое движеніе матеріи при образованіи міра уже направлено къ достиженію, посредствомъ

длиннаго ряда посредствующихъ цѣлей, единой конечной цѣли.

III. О взаимномъ отношеніи двухъ видовъ бытія, или о связи души съ тѣломъ.

Параллелизмъ и взаимодѣйствіе. Цѣлесообразность.

Два вида бытія — качественное и количественное — не могутъ быть сведены одно на другое безъ остатка, ибо невозможно различіе качественное свести на количественное и обратно: можно лишь полагать соотвѣтствіе между тѣмъ и другимъ, но невозможно ихъ отожествлять. Различіе количественное есть чисто внѣшнее—*по положенію* (каждое число опредѣляется положеніемъ между предъидущимъ и послѣдующимъ); качественное же различіе есть *внутреннее,* нѣкоторымъ образомъ *безотносительное:* музыкальный тонъ имѣетъ, такъ сказать, свою собственную природу независимо отъ своего положенія въ музыкальной скалѣ: положеніе это относится къ числу колебаній частицъ воздуха, но это есть лишь условіе звука, тона, а не самый тонъ. Будучи первоначальнымъ и основнымъ, различіе количественнаго и качественнаго бытія допускаетъ различную оцѣнку со стороны мыслящаго существа, и съ этой точки зрѣнія объединяется именно такъ, что назначеніе и завершеніе одного вида бытія полагается въ другомъ. Различаясь только по положенію, количественное бытіе поэтому допускаетъ повтореніе его неопредѣленно много разъ,—такое повтореніе, которое по опредѣленному правилу можетъ безъ конца продолжаться. Это значитъ, что само въ себѣ количественное бытіе не имѣетъ ограничивающей его мѣры, и есть слѣдоват. бытіе феноменальное;

такую мѣру получаетъ оно отъ качественнаго бытія; для всего положены число и мѣра, но положены тѣмъ, кто не подлежитъ ни счисленію, ни измѣренію. Въ такой оцѣнкѣ двухъ видовъ бытія мы имѣемъ основаніе для рѣшенія вопроса о взаимномъ отношеніи того и другого бытія, именно о связи души съ тѣломъ.

Есть по этому вопросу двѣ теоріи: теорія *параллелизма* и теорія *взаимодѣйствія*. Теорія параллелизма отрицаетъ: a) самостоятельность или тѣлеснаго, или духовнаго бытія, и b) причинную связь между душевными и тѣлесными явленіями. Теорію параллелизма мы находимъ прежде всего у Спинозы. Отрицая причинную связь между душевными и тѣлесными явленіями (ни душа не дѣйствуетъ на тѣло, ни тѣло на душу), взаимное соотвѣтствіе этихъ явленій Спиноза изъясняетъ единствомъ ихъ общаго основанія. Субстанція одна, но является двоякимъ образомъ въ нашемъ познаніи ея (чувственномъ): съ одной стороны, какъ рядъ модусовъ мышленія, а съ другой, какъ рядъ модусовъ протяженія, и такъ какъ въ тѣхъ и другихъ модусахъ содержится та же субстанція, то отсюда и происходитъ взаимное ихъ соотвѣтствіе, несмотря на то, что ни въ какомъ общеніи между собою и взаимодѣйствіи они не состоятъ. Это рѣшеніе вопроса не можетъ быть принято: разнородность психическихъ и физическихъ явленій такова, что невозможно относить ихъ къ одному общему основанію. Да и у самого Спинозы субстанція понимается преимущественно въ смыслѣ *спиритуалистическомъ*. Въ настоящее время, при господствѣ эмпирической философіи, отрицающей метафизику и ограничивающей познаніе явленіями, послѣдователи теоріи параллелизма устраняютъ самый вопросъ

о сущности тѣлесныхъ и душевныхъ явленій, какъ метафизическій, и потому считаютъ излишнимъ, не научнымъ, сводить тѣ и другія явленія къ одному какому-либо началу (матеріалистическому или спиритуалистическому). Но такъ какъ стремленіе къ единству принципа свойственно и философіи эмпирической, и выражается это стремленіе въ томъ предположеніи, что долженъ быть одинъ *общій законъ* для всѣхъ явленій дѣйствительности, то и рѣшеніе вопроса о душевныхъ и тѣлесныхъ явленіяхъ состоитъ въ томъ, что противоположный характеръ тѣхъ и другихъ явленій, какъ не согласный съ предположеніемъ единства основного закона, стараются какъ-либо смягчить, устранить или обойти. Имѣется при этомъ въ виду законъ сохраненія энергіи. По этому закону существуетъ въ природѣ неизмѣнное количество энергіи, измѣняющей только свои формы. Всякое дѣйствіе, всякое явленіе природы, какъ требующее для себя затраты извѣстнаго количества энергіи, всегда происходитъ на счетъ запаса таковой, и слѣдов. есть только переходъ энергіи изъ одного состоянія въ другое (энергія потенціальная и кинетическая). Такой взглядъ на явленія природы привелъ къ той мысли, что всѣ процессы, совершающіеся въ природѣ, образуютъ замкнутый и непрерывный кругъ движеній (вообще всякая перемѣна въ природѣ состоитъ въ движеніи). Допустивъ причинную связь между явленіями душевными и тѣлесными, пришлось бы отвергнуть всеобщее значеніе закона сохраненія энергіи, примѣнимость его ко всѣмъ явленіямъ, ибо въ такомъ случаѣ движеніе въ видѣ нервнаго раздраженія исчезало бы, и на мѣсто его получалось бы психическое явленіе, которое было бы такимъ образомъ перерывомъ въ ряду фи-

зическихъ процессовъ; равно, если бы психическое явленіе производило движеніе (если бы движеніе нашего тѣла происходило вслѣдствіе представленія и желанія), то этому движенію не предшествовало бы другое движеніе, что̀ также недопустимо (тогда отчего вмѣстѣ со спиритами не допустить, что духи могутъ двигать столы и стулья). Трудность устранялась бы, если самыя душевныя явленія признать движеніями (молекулярными), но это былъ бы матеріализмъ, т. е. метафизика, притомъ явно несостоятельная, ибо различіе между психическими явленіями и физическими очевидно. Допустить же причинную связь между психическими явленіями и тѣлесными, какъ фактъ *исключительный*, кромѣ нервной системы нигдѣ болѣе не повторяющійся, считается не научнымъ. Поэтому полагаютъ, что душевныя явленія составляютъ лишь *добавленіе* (эпифеноменонъ) къ физическимъ процессамъ въ мозгу и нервахъ, которое на эти процессы не оказываетъ никакого вліянія, а лишь сопровождаетъ ихъ: процессы эти, по закону сохраненія энергіи, совершаются такъ, какъ бы вовсе не было добавочныхъ къ нимъ психическихъ явленій. Я двигаю рукою не потому, что этого хочу, а потому, что мускулъ сокращается, для чего предшествующимъ условіемъ было возбужденіе нервовъ, а для послѣдняго—внѣшнее впечатлѣніе и т. д. Есть отношеніе зависимости между тѣлесными процессами и душевными явленіями, только эта зависимость не причинная, а *функціональная*. Таковъ одинъ видъ современной теоріи параллелизма. Сопровожденіе движеній въ нашемъ тѣлѣ явленіями психическими, по этой теоріи, все же оказывается случаемъ исключительнымъ, ибо допущеніе такого сопровожденія для всѣхъ физическихъ явленій было бы смѣлымъ, а

главное—съ точки зрѣнія естествознанія—ни для чего ненужнымъ: для естествоиспытателя главный и существенный предметъ—явленія физическія, а взглядъ на явленія психическія, какъ на несущественное добавленіе въ нѣкоторыхъ случаяхъ къ нимъ, означаетъ лишь, что естествознаніе, занятое изслѣдованіемъ физическихъ процессовъ, вправѣ игнорировать душевныя явленія. Такъ можетъ казаться естествоиспытателю, но не такъ на дѣлѣ, ибо конечно и естествоиспытатель признаетъ для себя наиболѣе важнымъ выработать правильную теорію изучаемаго имъ предмета, а теорія вѣдь, какъ состоящая изъ *представленій, сужденій,* слагается изъ явленій душевныхъ; и для него правильность совершенія душевныхъ явленій, составляющихъ его личность, существенно важно; душевныя явленія и для него важнѣе физическихъ. Поэтому существуетъ еще иной видъ теоріи параллелизма — въ духѣ исключительно психологическомъ, а не естественно-научномъ (хотя психологія и причисляется къ естествознанію, но въ настоящемъ случаѣ между психологіей и естествознаніемъ оказывается различіе большое). Теорія эта извѣстна подъ названіемъ *панпсихизма.* Есть факты, свидѣтельствующіе о несомнѣнномъ господствѣ душевныхъ явленій надъ тѣлесными. Панпсихизмъ поэтому утверждаетъ, что только психическія явленія въ собственномъ смыслѣ реальны, а все тѣлесное есть нѣчто *кажущееся;* это только образъ представленія, въ какомъ наше сознаніе находитъ даннымъ для себя всякую реальность, т. е. всю дѣйствительность отличную отъ самого субъекта представляющаго: истинная природа этой дѣйствительности есть психическая. Этотъ видъ теоріи параллелизма очевидно близокъ къ *спиритуализму* (плюралистиче-

скому), какъ первый видъ той же теоріи близокъ къ *матеріализму*. Для современнаго панпсихизма необходимымъ условіемъ служитъ принятіе ученія Канта о пространствѣ и времени, какъ субъективныхъ формахъ, и это одно уже дѣлаетъ сомнительнымъ панпсихизмъ. Кантъ, основываясь на своемъ ученіи о субъективности пространства и времени, утверждалъ, что вещь въ себѣ непознаваема; для панпсихизма этою вещью въ себѣ служитъ психическая реальность внѣшней (т. е. объективной) дѣйствительности. Познаваема ли для насъ эта реальность? Если познаваема, то почему она достигаетъ нашего сознанія всегда въ несобственномъ видѣ, въ формѣ тѣлесныхъ вещей, и какое же это познаніе, если намъ даны всегда только образы и символы, а не то, что скрывается въ нихъ и подъ ними? По крайней мѣрѣ, психическая реальность тѣлъ неодушевленныхъ совершенно намъ недоступна, скрыта отъ насъ, и всякія разсужденія объ ней всегда будутъ произвольными. А между тѣмъ эта реальность должна бы быть познаваема, ибо такой взглядъ получается, по теоріи панпсихизма, на чувственное воспріятіе, что оно состоитъ въ соединеніи психическихъ элементовъ другихъ вещей съ психическими элементами нашего существа, и такъ какъ этотъ процессъ происходитъ помимо нашего сознанія,—вѣдь мы не сознаемъ его—, то и невозможно допустить, чтобы соединялись (въ процессѣ чувственнаго воспріятія) не самые психическіе элементы, а ихъ тѣлесные образы, которые, какъ представленія, только для сознанія, а не отдѣльно отъ него существуютъ. И вотъ эти соединившіеся психическіе элементы почему то предстаютъ предъ нашимъ сознаніемъ (которое тоже есть явленіе психическое)

въ образѣ тѣлесныхъ вещей (къ чему этотъ маскарадъ?). Очевидные факты взаимнаго вліянія душевныхъ и тѣлесныхъ явленій приводятъ къ заключенію, что между душею и тѣломъ происходитъ постоянное *взаимодѣйствіе,* чѣмъ допускается причинная связь между явленіями душевными и тѣлесными. И эта теорія возбуждаетъ немаловажныя сомнѣнія. Законъ сохраненія энергіи примѣнительно къ этой теоріи получаетъ такой смыслъ, что тѣлесная энергія нашего организма превращается въ энергію душевную, и наоборотъ. Не говоря уже о томъ, что психическая жизнь лишается чрезъ то всякой самостоятельности, превращаясь въ одинъ изъ многихъ видовъ энергіи природы, важно то, что психическая энергія существенно различна отъ всѣхъ иныхъ видовъ энергіи, именно тѣмъ, что не подлежитъ измѣренію, слѣд. количественному опредѣленію, а между тѣмъ основаніемъ закона энергіи служитъ *опытно удостовѣряемое* (т. е. посредствомъ измѣренія) эквивалентное отношеніе между разными видами энергіи природы (напр. между теплотою и механическимъ движеніемъ), да и самый законъ состоитъ въ утвержденіи единства энергіи природы, а выраженіемъ единства служитъ то, что всякій видъ энергіи можетъ быть превращенъ прямо въ движущую силу, но превратить мысль, чувство прямо въ движеніе невозможно: такое превращеніе только предполагается, но искусственно (какъ электричество или теплота въ машинахъ превращается въ движеніе) исполнено быть не можетъ. Наконецъ теоріею взаимодѣйствія предполагается *равноправность* души и тѣла, какъ существъ самостоятельныхъ (субстанціи, по Декарту), чего допустить нельзя. Между душевными и тѣлесными явленіями должно полагать

отношеніе цѣлесообразностей, а не простое отношеніе равносторонней причинности. Тѣло — органъ души, и, какъ органъ, должно быть въ подчиненіи ея цѣлямъ и дѣйствіямъ. Теорія приспособленія выражаетъ идею цѣлесообразности: живое существо, говорятъ, приспособляется къ условіямъ существованія. Подобно тому должно сказать, что тѣло есть органъ, приспособленный къ потребностямъ и свойствамъ души. При такомъ пониманіи отношенія между душевными и тѣлесными явленіями и законъ сохраненія энергіи не терпитъ никакого ущерба: душа не производитъ тѣлесной энергіи и не дѣлаетъ перерыва въ кругѣ тѣлесныхъ процессовъ, а только даетъ такое или иное направленіе (количество энергіи этимъ ни уменьшается, ни увеличивается) этимъ процессамъ соотвѣтственно своимъ цѣлямъ; равно никакой тѣлесный процессъ не превращается въ психическое явленіе,—движеніе не дѣлается мыслью, чувствомъ (движеніе переходитъ всегда только въ движеніе),—но подчиняется тому или иному психическому явленію и служитъ для него знакомъ, выраженіемъ. Цѣлесообразность, какъ выше показано, должно признать вообще существующею въ природѣ, только, конечно, въ разныхъ степеняхъ проявленія. Наибольшую степень цѣлесообразности въ своихъ дѣйствіяхъ проявляетъ душа человѣческая; это значитъ, что она обладаетъ, или можетъ по крайней мѣрѣ обладать, наибольшею мѣрою господства надъ своимъ тѣломъ, а чрезъ него и надъ всею природою. Но это возможно для души человѣческой только потому, что она есть вполнѣ самостоятельное существо, обладающее *свободною волею,* существо, сознающее себя таковымъ, каковое сознаніе раціональная философія вполнѣ оправдываетъ.

IV. Субстанціальность души и свобода воли. Безсмертіе души.

Противъ субстанціальности души были выражаемы сомнѣнія съ разныхъ сторонъ. Прежде всего сомнѣніе возбуждалось и возбуждается схоластическимъ пониманіемъ субстанціи душевной, какъ чего то отдѣльнаго отъ состояній, свойствъ и отношеній души. Такое схоластическое раздѣленіе души, какъ субстанціи, отъ ея проявленій отразилось и въ томъ положеніи Канта, что душа познаваема только въ явленіяхъ своихъ, но не въ сущности (какъ вещь въ себѣ). Къ раздѣленію субстанціи душевной отъ проявленій ея (акциденціи) привело то, что субстанцію понимали въ смыслѣ субстрата (подлежащее—ὑποκείμενον), а такое пониманіе субстанціи произошло отъ примѣненія этого понятія прежде всего къ вещамъ матеріальнымъ, ибо матерія обыкновенно понимается, какъ субстратъ всѣхъ вещей и явленій природы. Вотъ почему Вундтъ, какъ и другіе феноменалисты, полагаетъ въ томъ отличительный признакъ душевныхъ явленій, что таковыя явленія не имѣютъ соотвѣтствующаго имъ субстрата. Истинный и первоначальный смыслъ понятія субстанціи и субстанціальности состоитъ въ идеѣ самостоятельности, независимости, а въ этомъ смыслѣ душа человѣческая по преимуществу есть субстанція. По Юму наше я, которое мыслится, какъ субстанція, есть сложность представленій, ассоціація ихъ по закону послѣдовательности. Въ такомъ случаѣ наше я сознавалось бы, какъ нѣчто сложное и безпрерывно измѣняющееся; между тѣмъ, мы ясно различаемъ измѣнчивыя состоянія, которыя переживаемъ, отъ самаго я, къ которому относимъ ихъ. Состоянія

различны, и ихъ много, а наше я едино, и это единство нашего я выражается въ единствѣ сознанія и самосознанія. Конечно, Юмъ вѣрно замѣчаетъ, что хотя вода въ рѣкѣ постоянно течетъ, и одинъ потокъ ея непрерывно идетъ на смѣну другого, однако рѣка представляется намъ единою; подобнымъ образомъ храмъ, совсѣмъ заново перестроенный, намъ кажется тѣмъ же самымъ, коль скоро сохранена прежняя форма сочетанія его частей; государство представляется единымъ и тожественнымъ, не смотря на постоянную смѣну его жителей. Юмъ полагалъ, что представленіе единства, а также представленіе тождества, т. е. *продолжающагося* единства, въ подобныхъ случаяхъ можно объяснить связью частей въ составѣ предмета и непрерывнымъ повтореніемъ одинаково связанныхъ между собою впечатлѣній. Но вѣдь связь не есть единство; и непрерывное повтореніе одинаковой группы впечатлѣній не есть тожество. Кантъ вѣрнѣе объяснилъ представленіе сложнаго предмета, какъ единаго, и непрерывную смѣну одинаковыхъ впечатлѣній, какъ продолжающееся тождество единаго предмета, тѣмъ, что мышленіе наше связную сложность и непрерывную послѣдовательность объединяетъ посредствомъ *синтетическихъ* своихъ формъ, именно посредствомъ *категорій причинности и субстанціальности*. Но только напрасно Кантъ примѣнилъ то же объясненіе и къ нашему я. Можно еще допустить, что для посторонняго зрителя множество, по причинѣ связи частей, кажется единствомъ, и смѣна различныхъ состояній—продолженіемъ того же (хотя и такое допущеніе само по себѣ не можетъ не возбуждать нѣкотораго сомнѣнія, ибо мышленіе представляется какъ бы создающимъ иллюзіи,—мышленіе вполнѣ правильное,—

взглядъ на мышленіе невозможный: Кантъ, въ такомъ случаѣ, и собственную философію, какъ произведеніе мышленія, цѣликомъ долженъ признать ложною). Но уже противно всякой очевидности и здравому смыслу утвержденіе Канта, что и единство нашего я, какъ субъекта, есть такая же иллюзія; ибо здѣсь уже нѣтъ посторонняго зрителя отдѣльно отъ самого предмета созерцаемаго или представляемаго. Человѣкъ обманывается не относительно другихъ вещей, не въ сознаніи этихъ вещей, а относительно себя, въ самосознаніи. Возможенъ и такой обманъ, но въ настоящемъ случаѣ—это собственно важно—обманъ признается вполнѣ законнымъ и правильнымъ дѣйствіемъ мышленія; не воображеніе насъ обманываетъ, а мышленіе,—притомъ мышленіе, дѣйствующее правильно,—относя единство къ нашей душѣ, которая, быть можетъ, реально есть сложное существо. Но вѣдь, и по Канту, настоящій критерій достовѣрности познанія заключается въ принудительности мышленія. И въ самомъ дѣлѣ, если мышленіе не ручается за дѣйствительность *необходимо* мыслимаго, то еще менѣе можетъ служить ручательствомъ чувственность, которая и по Канту доставляетъ только матеріалъ для познанія.

Если необходимо указать на фактъ, который бы свидѣтельствовалъ о самостоятельности души человѣческой, что она не есть явленіе, или продуктъ чего-то иного отличнаго отъ нея, то такой фактъ заключается въ *сознаніи свободы воли.* Сознаніе это безспорно есть фактъ, ибо присуще каждому человѣку, но и относительно этого предмета возбуждаются всяческія сомнѣнія. Если мы обманываемся и въ этомъ случаѣ, то такой обманъ уже не можетъ быть производимъ отъ мышленія; напротивъ, само

мышленіе съ присущимъ ему понятіемъ причинности является обличителемъ нашего сознанія въ обманѣ. По ученію Спинозы, мы воображаемъ себя свободными только по незнанію причинъ нашихъ поступковъ. Противъ этого должно сказать, что, наоборотъ, *незнаніе* дѣлаетъ насъ несвободными, ибо знаніе (истины) есть необходимое условіе истинной свободы воли; потому то Сократъ сущность добродѣтели полагалъ въ знаніи (блага): человѣкъ, не отдающій себѣ отчета въ причинахъ своихъ дѣйствій, можетъ дѣйствовать только слѣпо, повинуясь непреодолимымъ для него склонностямъ своей природы. Тѣмъ положеніемъ Спинозы, что только по незнанію причинъ своихъ дѣйствій человѣкъ воображаетъ себя обладателемъ свободной воли, предполагается понятіе о причинѣ, какъ о чемъ-то съ непреодолимой необходимостію вынуждающемъ насъ поступать такъ, а не иначе. Исходя изъ этого именно понятія о причинности, Кантъ опредѣляетъ свободную волю, какъ способность *начинать* рядъ дѣйствій, т. е. совершать такое дѣйствіе, служащее началомъ цѣлаго ряда другихъ дѣйствій, которое не состоитъ въ причинной связи ни съ какимъ предъидущимъ. Но есть еще иныя понятія о причинности. Юмъ въ представленіи причинности, сведенномъ къ его реальному значенію, ничего не находитъ, кромѣ простого слѣдованія событій одного послѣ другого, безъ всякой *необходимой* связи. А по Шопенгауэру понятіе причинности имѣетъ различный смыслъ, смотря по тому, къ какого рода явленіямъ прилагается. Въ природѣ неорганической причинность состоитъ въ механическомъ дѣйствіи, которому всегда равно противодѣйствіе (равенство причины и ея послѣдствія); въ природѣ органической причинность дѣйствуетъ какъ

раздраженіе, причемъ противодѣйствіе не равно дѣйствію; въ человѣкѣ, т. е. въ душѣ человѣческой, причинность сопровождается сознаніемъ, и потому является въ значеніи *мотива,* побужденія къ дѣйствію. По Шопенгауеру, дѣйствіе, исполненное въ силу какого-либо мотива, столь же необходимо, какъ и дѣйствіе механическое въ природѣ неорганической. Не понятно въ такомъ случаѣ, какой смыслъ имѣетъ это различіе въ характерѣ причинности, различіе, выраженное въ неодинаковомъ названіи ея. Быть можетъ, сознаніе, которымъ сопровождается дѣйствіе, произведенное по какому-либо мотиву, не измѣняя нимало необходимости такого дѣйствія, свойственной вообще всякому дѣйствію, всякой перемѣнѣ въ дѣйствительности, рождаетъ въ умѣ человѣческомъ иллюзію свободы. Ибо говорятъ, что если бы камень, падая, сознавалъ свое паденіе, то считалъ бы себя падающимъ по свободной волѣ. У Шопенгауера совсѣмъ иной взглядъ на этотъ предметъ: именно сознаніе, какъ принадлежность разсудка, будучи подчинено закону причинности (категорія), въ силу этого закона, не допускаетъ свободы въ области представленій, т. е. во всей дѣйствительности, данной сознанію. Свобода воли, по Шопенгауеру, должна быть отнесена *къ вещи въ себѣ,* а не къ міру явленій; явленіями же онъ называетъ представленія, составляющія область разсудка, слѣд. и разсудочнаго сознанія, для котораго, поэтому, не должно существовать свободы воли. Если же свобода воли, тѣмъ не менѣе, есть предметъ сознанія, то необходимо допустить иной видъ сознанія, сознаніе отличное отъ разсудочнаго, имѣющее своимъ предметомъ не явленія, а вещь въ себѣ. По Канту, это есть сознаніе нравственное, сознаніе разума практическаго, а по Шо-

пенгауеру это сознаніе относится къ опыту внутреннему, между тѣмъ какъ разсудочное сознаніе составляетъ опытъ внѣшній. Итакъ мы сознаемъ и *законъ причинности* въ смыслѣ необходимости, исключающей свободу, и сознаемъ вмѣстѣ съ тѣмъ *свободу воли,* ибо безъ идеи свободы не существовало бы ни обязанности, ни нравственнаго вмѣненія. Свобода воли, так. образ., не только не иллюзія, не обманъ воображенія, напротивъ имѣетъ значеніе болѣе существенное, чѣмъ законъ причинности, ибо свобода воли признается свойствомъ самой вещи въ себѣ, т. е. сущности вещей, а таковая, какъ мы видѣли, заключается собственно въ духѣ. Скорѣе законъ необходимости (причинность) слѣдуетъ признать иллюзіей, какъ принадлежность міра явленій, т. е. представленій,—бытія кажущагося, а не истинно сущаго. Феноменалисты и вообще эмпиристы на это возражаютъ: вещь въ себѣ, сущность вещей, непознаваема, а потому нельзя знать и того, точно ли свобода воли есть свойство, принадлежность вещи въ себѣ. Мы познаемъ только явленія, а потому реальное значеніе имѣетъ лишь законъ причинности, а свобода воли не болѣе какъ иллюзія. Итакъ необходимо ли для насъ признать что-либо изъ двухъ иллюзіей—или свободу воли, или причинность? Быть можетъ, такой необходимости не существуетъ,—это, очевидно, въ томъ случаѣ, если свобода воли и причинность допускаютъ соглашеніе ихъ, совмѣстимы и не исключаетъ другъ друга. Въ этомъ заключается сущность вопроса о свободѣ воли.

Между намѣреніемъ и исполненіемъ намѣренія, какъ извѣстно, разница очень велика, а потому должно быть различіе и въ самомъ сознаніи, которымъ сопровождается то и другое. Пока дѣло нахо-

дится, такъ сказать, въ стадіи намѣренія только еще задуманнаго, намъ представляются на выборъ разныя возможности исполненія, и это есть *свобода выбора:* въ нашей власти — это мы ясно сознаемъ — избрать то или иное средство къ цѣли; отъ насъ зависитъ избрать тотъ или иной путь жизни, склониться на сторону зла или добра. Это свобода выбора въ болѣе широкомъ объемѣ (свобода психологическая). Но когда выборъ рѣшенъ, дѣло исполнѣно, путь для дѣятельности избранъ, то эта стадія дѣйствія—исполненное и рѣшенное—получаетъ для насъ характеръ необходимости: сдѣланнаго не передѣлаешь. Конечно, и при самомъ выборѣ для всякаго рѣшенія должна быть предшествующая причина, а причина самый актъ выбора дѣлаетъ необходимымъ, и хотя бы причинъ, склоняющихъ къ различному рѣшенію было много, но и самый перевѣсъ причины подѣйствовавшей на наше рѣшеніе надъ другими причинами зависѣлъ не отъ выбора нашего, а отъ свойства причины, именно отъ мѣры воздѣйствія ея на нашу волю, пусть даже и незначительно большей въ сравненіи съ другими причинами, но достаточной все же для того, чтобы ихъ пересилить. Такъ, въ природѣ въ иной системѣ взаимодѣйствующихъ причинъ легче устанавливается равновѣсіе, въ другой—съ большимъ трудомъ и въ болѣе продолжительное время. Въ подобныхъ разсужденіяхъ обыкновенно не берется во вниманіе характеръ самихъ причинъ, дѣйствующихъ на нашу волю: необходимо различать причины *идеальныя* отъ реальныхъ. Идеальныя причины всѣ могутъ быть сведены къ идеѣ цѣли. Только осуществленная цѣль можетъ дѣйствовать въ качествѣ реальной причины съ принудительностію, а пока цѣль не осуществлена, дотолѣ она можетъ дѣй-

ствовать на нашу волю только въ видѣ идеи, присущей нашему сознанію, и уже потому самому, что она есть причина дѣйствующая только въ сферѣ нашего сознанія, т. е. дѣйствіе ея исходитъ извнутри, а не извнѣ, не можетъ имѣть это ея дѣйствіе принудительнаго характера, ибо данное лишь въ нашемъ сознаніи находится, такъ сказать, въ нашемъ распоряженіи: мы можемъ и признавать идею и не признавать, и если рѣшаемся поступать такъ, какъ требуетъ того идея цѣли, то условіемъ этого рѣшенія служитъ *свободное*, а не вынужденное признаніе этой идеи; можетъ быть и самое признаніе вынужденнымъ, но никогда такое принужденіе не исходитъ отъ самой идеи, а отъ постороннихъ для нея причинъ (другіе люди или обстоятельства, страсть, расчетъ могутъ насъ принудить къ признанію идеи, къ которой мы не имѣемъ внутренняго расположенія). Итакъ дѣйствовать по свободной волѣ значитъ дѣйствовать по руководству идеи свободно признаваемой, или что то же, по убѣжденію. Какъ же различить свободное признаніе идеи и принятіе ея въ значеніи руководящаго начала нашей дѣятельности отъ несвободнаго увлеченія и пристрастія? Различіе это опредѣляется свойствомъ самихъ идей. Признаніе идеальныхъ цѣлей — добра, истины, прекраснаго — слѣдуетъ изъ внутренняго существа нашего духа, и потому не можетъ быть инымъ, какъ только свободнымъ. Но при подчиненіе цѣли, чуждой нашему духу — когда овладѣваютъ нами увлеченія матеріальными предметами, служащими къ удовлетворенію тѣлесныхъ потребностей, — сохраняется лишь форма цѣлесообразности, ибо хотя мы и дѣйствуемъ по идеѣ цѣли, но уже безъ свободнаго воздѣйствія таковой идеи на нашу волю; въ формѣ идеи цѣли

отражается въ нашемъ сознаніи лишь несвободное обольщеніе предметами нашего рабскаго пристрастія (нравственная свобода). Можно утверждать далѣе, и это дѣйствительно утверждаютъ, что названное выше свободное признаніе идей и подчиненіе имъ въ сущности есть не что иное, какъ совокупность постепенно пріобрѣтенныхъ навыковъ, т. е. накопленныхъ въ теченіи очень долгаго времени впечатлѣній, и вотъ такіе то навыки всецѣло опредѣляютъ нашъ характеръ и все направленіе нашей дѣятельности. Но разсуждать такимъ образомъ могутъ только тѣ, для кого душа человѣческая не есть духъ,—существо единое, тожественное, неизмѣнно сохраняющее свою личность, а сложный, непрерывно измѣняющійся составъ, совокупность процессовъ совершающихся въ организмѣ человѣческомъ, круговоротъ эффектовъ, происходящихъ отъ взаимодѣйствія множества разнородныхъ элементовъ то разрушающихся и выбывающихъ изъ тѣла, то вновь въ него вступающихъ. Такое воззрѣніе на душу человѣческую относится уже не къ вопросу о свободѣ воли, а къ болѣе общему вопросу о существѣ вещей,—есть ли это существо матерія или духъ.

Разсматривая *субстанціальность души,* о чемъ яснымъ свидѣтельствомъ служитъ сознаніе нашего я какъ субъекта, и *свободу воли,* не менѣе ясно, но притомъ еще съ непосредственною очевидностію, сознаваемую нами,—то и другое какъ непреложные признаки духовности нашей души, а слѣд. и ея высшаго достоинства и предназначенія, мы приходимъ къ не менѣе необходимой и столь же важной *идеѣ безсмертія души,* служащей прямымъ выраженіемъ того, что душа человѣческая дѣйствительно сама о себѣ имѣетъ сознаніе, какъ о такомъ существѣ,

именно о существѣ, имѣющемъ высшее достоинство и предназначеніе.

Идея безсмертія души такъ необходима, что и тѣ, которые не имѣютъ вѣры въ безсмертіе души, или, точнѣе, выдаютъ себя за таковыхъ, и считаютъ себя такими, стремятся однако къ тому, чтобы сдѣлаться достойными безсмертія, по крайней мѣрѣ, въ памяти потомства, а что подъ этимъ стремленіемъ скрывается нѣчто иное, объ этомъ свидѣтельствуетъ нерѣдко выражаемое ими презрѣніе къ той самой славѣ, извѣстности которой они ищутъ, дабы обезсмертить себя этимъ способомъ. Такъ какъ душевная жизнь заключаетъ въ себѣ двоякую сторону— *реальную и идеальную,* то очевидно и основанія, оправдывающія идею безсмертія души, должны быть, частію реальнаго, частію идеальнаго свойства. Реальнымъ основаніемъ для идеи безсмертія души обыкновенно признается простота души, недѣлимость. Но какъ душѣ не примѣнимы количественныя опредѣленія, то собственно не должно бы говорить о простотѣ и недѣлимости души, ибо простота и недѣлимость—свойство противоположное сложности. Послѣдствіемъ приложенія къ душѣ количественнаго признака простоты, недѣлимости было то представленіе о душѣ, что она есть *атомъ,* а также *вопросъ о мѣстопребываніи души,* какъ бы чего то матеріальнаго, пространственнаго. Единство, понимаемое въ смыслѣ не количественномъ (одно или одинъ изъ многихъ совершенно одинаковыхъ, каковы атомы напр.), а качественномъ, есть *тожество,* равенство *самому себѣ,* а не иному чему-либо, слѣд. особность, своеобразіе внутреннее, что̀ составляетъ отличительную черту *личности,* духовности, имѣющей сознаніе о себѣ. Изъ простоты и недѣлимости души выво-

дили заключеніе о неразрушимости ея, но такое безсмертіе въ смыслѣ неразрушимости свойственно простымъ элементамъ матеріи и не есть благо, къ которому душа человѣческая стремится. Безсмертіе, какъ благо, должно быть личное, соединенное съ сознаніемъ себя, своего я. Въ непрерывности этого сознанія, въ тождествѣ личности, полагаемой какъ существо равное себѣ, состоитъ реальное свойство души человѣческой,—оправдывающее идею безсмертія ея. Повидимому сознаніе своего я въ нашей душѣ не отличается постоянствомъ и непрерывностію, лишено даже единства (раздвоеніе личности и даже совершенное лишеніе сознанія своего я вслѣдствіе болѣзненнаго воображенія совсѣмъ иного, а иногда многихъ иныхъ (въ разное время) личностей, и поставленія ихъ въ сознаніи на мѣсто своего я, своей личности). Но слѣдуетъ различать: a) сознаніе своего я отъ сознанія иныхъ вещей; b) сознаніе тожества своей личности, или иначе, сознаніе своего я, какъ тожественнаго и непрерывно пребывающаго существа, отъ памяти и воспоминаній. Съ утратой памяти забывается многое, но сознаніе своего я не можетъ быть предметомъ памяти и воспоминанія, какъ тожественное и непрерывно продолжающееся; память и воспоминаніе имѣютъ своимъ предметомъ или содержаніемъ измѣнчивыя состоянія души переживаемыя ею, но не самое я; однако память часто смѣшиваютъ съ сознаніемъ (безпамятство—безсознательность). Смѣшеніе это происходитъ отъ близости и родства памяти съ сознаніемъ другихъ вещей,—съ сознаніемъ обращеннымъ на внѣшній міръ, но не къ своему я. Сознаніе другихъ вещей,—объективное—измѣнчиво дѣйствительно и непостоянно. Въ области представленій, составляющихъ сферу этого

сознанія, могутъ происходить и происходятъ также тѣ явленія, которыя извѣстны подъ названіемъ раздвоенія личности, замѣна своего я инымъ я или множествомъ другихъ я, что бываетъ не только въ болѣзненныхъ состояніяхъ: такъ актеръ во время исполненія своей роли, повидимому теряетъ совершенно сознаніе своего я; на самомъ же дѣлѣ, только вниманіе (актъ тѣсно связанный съ памятью, а не съ сознаніемъ своего я) его отвлечено отъ своего я и обращено на другое *предсшавляемое* имъ другое я. По причинѣ единства духовнаго нашего существа, сознаніе своего я глубже лежащее, не всегда нами примѣчаемое, отражается однако въ сознаніи нашемъ другихъ вещей, въ сознаніи міра внѣшняго. По Лейбницу душа есть зеркало вселенной. Слѣдовало бы сказать наоборотъ, что для нашего я вся созерцаемая нами вселенная есть зеркало, въ которомъ оно стремится разобрать черты собственнаго существа. Черты единства и тождества, постоянства и неизмѣняемости, которыя въ собственномъ и первоначальномъ смыслѣ присущи нашему я, оно ищетъ повсюду во внѣшнемъ мірѣ, стремясь субъективное познать объективно,—ищетъ и не находитъ, ибо во внѣшнемъ мірѣ все измѣняемо (теорія эволюціи); неизмѣняемы атомы, простѣйшіе элементы матеріи, но атомы—фикція, гипотетическое проектированіе искомаго единства и постоянства. Представленіе атомовъ, какъ неизмѣнныхъ единицъ сущаго, можетъ быть названо иллюзіей; но хотя основаніе этой иллюзіи заключается въ требованіи мышленія—нѣчто мыслить, какъ постоянное, тожественное, однако это не значитъ, что мышленіе обманывается; ибо а) представленіе атомовъ должно относить къ воображенію, а не къ мышленію; b) единство и тожество—*реальныя*

свойства нашего я; иллюзія состоитъ въ томъ, что свойства эти представляемъ какъ существующія въ матеріальныхъ вещахъ, подобно тому, какъ движеніе земли мы относимъ къ солнцу, — движеніе дѣйствительно существующее, а не воображаемое. Если же искомыя свойства — единство и тожество — суть реальныя свойства нашего я, то несравненно важнѣе полагать центръ и основаніе своей дѣятельности не въ измѣнчивомъ и обманчивомъ сознаніи другихъ вещей, а въ незыблемомъ сознаніи своего я, какъ личномъ духѣ, какъ носителѣ или субъектѣ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ идеаловъ и опирающихся на нихъ стремленій къ проведенію таковыхъ въ жизни, къ воплощенію ихъ въ образахъ и формахъ, могущихъ сдѣлать ихъ доступными познанію и для тѣхъ, у кого сознаніе наиболѣе обращено на внѣшній міръ, къ сообщенію имъ характера объективности, такъ чтобы они, т. е. вѣчные идеалы, были удобопредставляемы и способны воздѣйствовать даже на сознаніе людей мало склонныхъ ими заниматься. Въ тѣхъ неизмѣнныхъ идеяхъ и соединенныхъ съ ними стремленіяхъ (къ правдѣ и добру), для которыхъ носителемъ служитъ наше я какъ духъ, какъ личность тожественная, заключается *идеальное основаніе,* оправдывающее идею безсмертія души. Можетъ показаться, что тождество нашего я, или, иначе, личности нашей, не вполнѣ согласуется съ убѣжденіемъ, что это я обладаетъ свободою воли: если человѣческій духъ ни въ чемъ не можетъ себя измѣнить, но всегда остается тожественнымъ, то въ чемъ же онъ можетъ относительно себя проявить свою свободную волю? Свободная воля относится не къ существу нашего я, а къ дѣятельности его. Человѣческій духъ не можетъ себя сотворить, создать себя; его творчеству

подлежатъ лишь способы проявленія своего существа. Основныя черты этого существа онъ долженъ отпечатлѣть и выразить во всей своей дѣятельности, сдѣлавъ поприщемъ этой дѣятельности, орудіемъ своихъ стремленій и цѣлей внѣшній міръ; подчинить этотъ міръ законамъ своего духа; претворить, пересоздать его такъ, чтобы онъ сдѣлался органомъ его духовныхъ цѣлей,—къ этому должна быть направлена дѣятельность нашего я. Для этого необходимо тожество нашей личности, ибо безъ этого условія не было бы сознанія отвѣтственности и единства стремленій. Сдѣланное въ одно время я уже не сознавалъ бы какъ свое собственное дѣло въ другое время, не будь тожества личности; дурное въ прошломъ не тяготило бы моей совѣсти и не требовало бы отъ меня исправленія, а успѣхъ, достигнутый ранѣе не былъ бы для меня одобреніемъ въ послѣдующее время въ борьбѣ съ препятствіями. Идея безсмертія души опирается прежде всего на сознаніи своей духовности, которое болѣе или менѣе присуще всѣмъ. Трудно представить человѣка, который бы съ полнымъ убѣжденіемъ и искренностію могъ сказать о себѣ, что онъ есть тѣло и ничего болѣе. Подобное заявленіе мыслимо только какъ протестъ, какъ противленіе крайностямъ, и почему-либо, непріятнымъ притязаніямъ, соединеннымъ съ противоположнымъ взглядомъ на существо человѣка. Сознаніе же своей духовности уже имѣетъ характеръ идеальный въ томъ смыслѣ, что заключаетъ въ себѣ признаніе своей высшей цѣнности, сравнительно со всѣмъ тѣлеснымъ и предпочтеніе духовнаго надъ тѣлеснымъ. Если же тѣлесное въ своихъ элементахъ не уничтожимо, то какъ же возможно допустить совершенное исчезновеніе бытія духовнаго,—въ видѣ

уничтоженія наиболѣе очевидныхъ представителей, носителей этого бытія — человѣческихъ личностей? Но гораздо съ большею силою убѣжденія въ ея истинности должна соединяться идея безсмертія души у тѣхъ, для кого сознаніе своей духовности служитъ руководящимъ началомъ, основаніемъ ихъ дѣятельности, а не случайнымъ и временнымъ моментомъ. Для кого духовные интересы такъ важны и священны, что ради нихъ готовъ онъ жертвовать всѣмъ, для того непреходящая и вѣчная цѣнность этихъ интересовъ не можетъ не служить удостовѣреніемъ въ томъ, что и личность человѣческая, носительница таковыхъ интересовъ, также предназначена къ бытію вѣчному и непреходящему. Противъ идеи безсмертія души возражаютъ, что эта идея устремляетъ всѣ заботы и помышленія къ будущей загробной жизни и заставляетъ пренебрегать жизнью настоящею, земною. Но вѣдь эта жизнь можетъ имѣть свое значеніе, лишь служа поприщемъ воплощенія во временномъ и земномъ вѣчныхъ идеаловъ добра и правды, не мыслимыхъ безъ идеи вѣчной жизни; когда же, вмѣстѣ съ отрицаніемъ безсмертія души, теряется вѣра въ безусловное достоинство свойственныхъ ей стремленій, то является пессимизмъ; настоящая жизнь теряетъ въ глазахъ человѣка значеніе истиннаго блага. Съ идеей безсмертія души имѣетъ тѣсную связь мысль о жизни *вѣчной,* — не только безконечной, но и безначальной; отсюда предположеніе *о предсуществованіи* душъ (Платонъ). Но такъ какъ нѣтъ основаній, оправдывающихъ это предположеніе, то мысль о вѣчной жизни означаетъ лишь то, что послѣднее и самое твердое обоснованіе и удостовѣреніе въ истинности идеи безсмертія души для насъ заключается только въ Существѣ Вѣчномъ и

всемогущемъ, обладающемъ *безусловнымъ* бытіемъ. Ибо вѣчная жизнь свойственна только существу безусловному.

V. Ученіе о безусловномъ.

Бытіе безусловнаго. О познаваемости безусловнаго. Понятіе о безусловномъ. Различное пониманіе отношенія между безусловнымъ и условнымъ: пантеизмъ *(конкретный и отвлеченный)*, деизмъ, мистицизмъ, теизмъ. Философское значеніе вопроса о безусловномъ.

Необходимость для разума человѣческаго идеи безусловнаго не подлежитъ сомнѣнію. Дано условное, слѣд. должно быть и безусловное; мысль о послѣднемъ служитъ необходимымъ дополненіемъ къ первому. Если идея безусловнаго необходима, то нѣтъ нужды и возможности доказывать бытіе безусловнаго. Въ извѣстныхъ доказательствахъ бытія Божія не просто утверждается бытіе безусловнаго, противъ чего не можетъ быть спора, но удостовѣряется реальность *извѣстнаго понятія* о безусловномъ,—какъ существѣ совершеннѣйшемъ, всемогущемъ, премудромъ и т. д. Такъ какъ бытіе безусловнаго необходимо признается или предполагается нами, какъ несомнѣнное, въ силу необходимости самой идеи безусловнаго, то обращается большое вниманіе прежде всего на то, въ чемъ состоитъ эта необходимость для насъ идеи безусловнаго, какого свойства эта необходимость. По одному мнѣнію, это необходимость *психологическая,* по другому — *соціологическая;* наконецъ можно еще полагать, что это необходимость *практическая.* Всѣ такія мнѣнія или неправильно или недостаточно опредѣляютъ силу

необходимости, свойственной идеѣ абсолютнаго. Такъ *Фейербахъ* выводитъ идею безусловнаго изъ необходимости психологической, состоящей въ томъ, что человѣкъ создаетъ себѣ *идеалъ*, возводя въ идеалъ свое собственное существо: отрицая свою ограниченность, человѣкъ, по ученію Фейербаха, превращаетъ чрезъ то всѣ свои свойства въ неограниченныя, и такимъ образомъ получается идея существа *неограниченнаго* (чѣмъ человѣкъ самъ желаетъ быть, то и есть для него Богъ). Это толкованіе идеи безусловнаго совершенно ложно: идеалъ, какъ созданіе воображенія, не можетъ быть неограниченнымъ; напротивъ, идеалъ всегда есть опредѣленный образъ, въ которомъ человѣкъ воплощаетъ свою цѣль, осуществленія которой онъ желаетъ и домогается; невозможно также, чтобы существо ограниченное ставило для себя цѣль неограниченную,—что то же,—неосуществимую; такая фантастическая цѣль не могла бы быть предметомъ всеобщей вѣры. Абсолютное мыслится просто какъ *существующее* (ens realissimum), а не какъ подлежащее осуществленію. Необходимость идеи безусловнаго не есть также *соціологическая:* по подобію земного властителя, человѣкъ, говорятъ, сравнивая міръ съ обществомъ (государствомъ), представляетъ Божество въ качествѣ законодателя и правителя міра. Но не общественная жизнь, какъ полагаетъ эта теорія, создала идею Божества—существа абсолютнаго, а наоборотъ: только идея бесусловнаго дѣлаетъ возможною для человѣка жизнь общественную, существенно различную отъ стадной жизни животныхъ, какъ имѣющую свое назначеніе въ нравственномъ развитіи человѣка. Взглядъ Канта на идею безусловнаго, какъ на постулатъ практическаго разума, мало различается отъ соціо-

логической теоріи: ради практической нужды, дабы придать обязательную силу (санкцію) требованіямъ нравственнаго закона, человѣкъ создалъ идею Божества, какъ существа безусловнаго. Въ дѣйствительности идея бесусловнаго имѣетъ не одно практическое значеніе, а также и теоретическое; на ней основывается также идея истины, а не только идея нравственнаго блага и обязательное значеніе нравственнаго закона. Необходимость идеи безусловнаго, не будучи ни психологическою, ни соціологическою, ни практическою, есть *логическая* или—что то же—*объективная,* ибо логическая необходимость характеризуется тѣмъ, что заключаетъ въ себѣ признаніе реальности понятія мыслимаго такимъ образомъ, т. е. какъ необходимое. Всѣ другіе указанные выше виды необходимости имѣютъ второстепенное значеніе, являются важными только какъ послѣдствія необходимости логической. Какъ извѣстно, Кантъ отвергалъ тождество, или иначе, совпаденіе логической необходимости понятія съ признаніемъ реальности этого самаго понятія. Однако Кантъ самъ не сомнѣвался въ бытіи вещи въ себѣ очевидно только въ силу необходимости логической этого понятія; опытъ не можетъ служить основаніемъ достовѣрности этого понятія, ибо опытъ ограниченъ явленіями, да и самый опытъ лишь постолько можетъ служить удостовѣреніемъ въ чемъ-либо (критеріемъ достовѣрности), посколько въ составъ опыта, по Канту, входятъ необходимыя формы мышленія (формы не дѣятельности мышленія, а содержанія мыслимаго,—категоріи). Раздѣливъ мышленіе отъ бытія, *принципіально* (мышленіе не свободно отъ ошибокъ, и въ такомъ случаѣ, т. е. когда ошибается, разумѣется не совпадаетъ съ мыслимымъ содержаніемъ, но когда такимъ содержа-

ніемъ служитъ то, что *съ необходимостью* мыслится, какъ такое, а не иное, то мышленіе съ такимъ содержаніемъ,—таковы апріорныя начала,—совпадаетъ съ бытіемъ т. е. содержитъ въ себѣ необходимое признаніе реальности мыслимаго) Кантъ долженъ былъ признать не реальнымъ познаніе математическое, что въ свою очередь привело къ ученію о субъективности пространства и времени — по примѣру англійскихъ философовъ, которыхъ къ отрицанію реальности математическаго познанія привелъ крайній эмпиризмъ; а лишеніе мышленія реальнаго значенія, въ той конечно мѣрѣ, насколько содержаніемъ его служитъ необходимо мыслимое, повело *къ смѣшенію мышленія съ воображеніемъ*, — въ чемъ опять-таки Канта предупредили англійскіе философы, и это выразилось въ томъ, что самъ Кантъ необходимую идею абсолютнаго называетъ *идеаломъ* разума, послѣ чего Фейербахъ, особенно же новѣйшіе позитивисты, сущность мыслительнаго процесса и его результатовъ полагаютъ въ *антропоморфизмѣ*, отрицая, такимъ образомъ, вовсе гносеологическое значеніе мышленія. Что логическая необходимость идеи безусловнаго прямо заключаетъ въ себѣ признаніе реальности этой идеи—это такъ очевидно, что и самъ Кантъ, критикуя напр. телеологическое доказательство бытія Бож., не говоритъ, что это доказательство, а равно, конечно, и другія, будучи продуктомъ мышленія, можетъ дать намъ только нѣкоторое понятіе, отъ понятія же до признанія его реальности далеко, а говоритъ только, что названное доказательство *приводитъ къ признанію бытія* Устроителя міра, а не Творца. Наконецъ и по Канту бытіе есть то, что полагается мышленіемъ, а когда съ необходимостію полагается нѣчто, то развѣ это

не есть признаніе реальности понятія полагаемаго такимъ образомъ? Не могутъ отрицать и эмпиристы, что признаніе реальности идеи безусловнаго для насъ необходимо, что т. е. съ необходимостію мы признаемъ бытіе безусловнаго, но говорятъ, что безусловное *непознаваемо*. Объ этомъ *Спенсеръ* такъ разсуждаетъ (повторяя впрочемъ сказанное по этому же вопросу Гамильтономъ). Познаваемо то, о чемъ мы можемъ имѣть ясное и отчетливое представленіе. Но объ абсолютномъ нельзя имѣть представленія. Мы можемъ представить его или какъ конечное, или какъ безконечное. Все конечное условно, относительно, а не безусловно; возможны два опредѣленія конечнаго: оно есть либо цѣлое, либо часть цѣлаго. Но нельзя представить безусловно цѣлаго, т. е. такого, которое не было бы частію еще большаго цѣлаго, и слѣдов. было бы послѣднею *границею протяженія;* равно невозможно представить и такой (т. е. безусловной) части, которая, въ свою очередь, не была бы цѣлымъ, т. е. была бы безусловною *границею дѣлимости.* Представленія цѣлаго и части очевидно условны, относительны, а не безусловны; слѣд. не могутъ служить выраженіемъ идеи безусловнаго. Безусловное не конечно, а безконечно. Но это отрицательное опредѣленіе, именно какъ отрицательное, не заключаетъ въ себѣ никакого опредѣленнаго представленія: безконечнаго мы не можемъ представить. Безусловное можно назвать безконечнымъ, но это названіе не даетъ никакого представленія; конечное же мы можемъ представить, но конечное не есть безусловное. Сверхъ того, познаніе есть не что иное, какъ отношеніе (между познающимъ и познаваемымъ), и уже поэтому содержаніемъ познанія не можетъ быть безусловное, какъ безотносительное (реляти-

визмъ); познаніе должно соотвѣтствовать своему предмету. Тѣмъ опредѣленіемъ познанія, что оно состоитъ въ представленіи, очевидно исключается изъ области познаваемаго не только безусловное, но и все то, о чемъ хотя возможны точныя и вполнѣ опредѣленныя сужденія, но о чемъ нельзя имѣть наглядныхъ представленій, какъ напр. о мышленіи (что такое утвержденіе, отрицаніе), о душѣ и вообще обо всемъ нематеріальномъ, духовномъ; не обо всемъ даже принадлежащемъ матеріальному міру можно имѣть ясныя представленія (чрезмѣрно большія разстоянія между міровыми тѣлами, слишкомъ большія и слишкомъ малыя величины). Эмпирическій взглядъ на познаніе, какъ на совокупность представленій, одностороненъ и узокъ. Если, далѣе, къ безусловному не приложимы количественныя опредѣленія (цѣлое или часть), то это значитъ только, что должно искать иныхъ опредѣленій. И дѣйствительно, главное значеніе въ раскрытіи идеи абсолютнаго имѣютъ опредѣленія *качественныя,* а не количественныя (напр., Безусловное—едино *по существу,* а не въ томъ условномъ смыслѣ, какъ и всякій предметъ можно назвать единымъ; такъ, по ученію христіанскому троичность не исключаетъ единства, ибо не есть опредѣленіе количественное: троичность не тоже, что три Бога), и не *о представленіи* безусловнаго можетъ быть рѣчь, а *о понятіи.* Въ чемъ же состоитъ это понятіе? Безусловное противоположно условному; условность есть зависимость; почему безусловное должно быть мыслимо, какъ независимое, вполнѣ свободное (causa sui). Человѣкъ отчасти свободенъ, отчасти зависимъ: природа и свобода въ немъ совмѣщаются. Безусловное же всецѣло свободно: все въ немъ должно имѣть характеръ само-

опредѣленія (противъ Шеллинга, предполагающаго въ Безусловномъ нѣкоторое темное бытіе: свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ). Безусловное, какъ всецѣло свободное, проявляетъ себя въ безусловномъ *творчествѣ* (изъ ничего); иначе сказать — безусловное есть существо *всемогущее*. Могущество — свойство воли, а совершенное творчество, кромѣ всемогущества, предполагаетъ еще *премудрость*, ибо всемогущее творчество должно проявиться въ созданіи произведенія если не совершеннаго, то предназначеннаго къ совершенству, способнаго слѣд. къ развитію. Свобода безъ самообладанія и самопознанія не мыслима; свойства же эти означаютъ отношеніе безусловнаго *къ себѣ самому*, какъ творчество характеризуетъ отношеніе безусловнаго *къ иному*, отличному отъ него и зависимому бытію. Всемогущее существо все содержитъ и всѣмъ обладаетъ (Вседержитель, Господь), но прежде всего содержитъ себя и обладаетъ собою, т. е. имѣетъ центръ своего единства въ себѣ, а это ведетъ къ тому заключенію, или точнѣе, прямо содержитъ въ себѣ то понятіе о безусловномъ, что оно есть *существо личное*. Опредѣленіе безусловнаго, какъ существа личнаго, обыкновенно основываютъ на томъ, что человѣкъ стремится къ общенію съ безусловнымъ, а общеніе возможно, говорятъ, только съ существомъ личнымъ, но это означаетъ только, что человѣкъ имѣетъ потребность представлять безусловное такимъ образомъ, что̀ очевидно недостаточно, ибо при этомъ остается мѣсто для вопроса: истинно ли такое представленіе? За истинность понятія можетъ ручаться только разумъ; поэтому означенный вопросъ имѣетъ смыслъ: можетъ ли быть оправдано такое понятіе самимъ разумомъ,—есть ли оно раціональное, или только субъективное пред-

ставленіе (а не понятіе), внушаемое потребностями сердца? На самомъ дѣлѣ, то опредѣленіе безусловнаго, что оно есть личное существо, что оно есть духъ личный, слѣдуетъ признать понятіемъ раціональнымъ. Субстанція Спинозы — мыслящая, имѣющая идею самой себя, служащая предметомъ любви, но лишенная воли, безличная — очевидно, такое понятіе, которое нельзя мыслить опредѣленнымъ образомъ, лишенное опредѣленнаго смысла, а потому и должно было отпасть, уступивъ мѣсто понятію природы. Говорятъ, что безусловное должно быть выше и больше, чѣмъ личность; но опредѣленіемъ безусловнаго, что оно есть личность, вовсе не имѣется въ виду умалить его достоинство, такъ сказать принизить до несовершеннаго человѣческаго существа, а только усвояется безусловному существенное свойство личности, именно такое центральное единство, которое всецѣло проникаетъ всѣ свойства, различаемыя дискурсивнымъ мышленіемъ, и которое именно свойственно духовному существу. Какъ же объяснить то, что въ философскихъ ученіяхъ нерѣдко безусловное опредѣляется и разсматривается, какъ существо безличное? Къ такому понятію о безусловномъ приходятъ обыкновенно, разсматривая вопросъ о безусловномъ съ точки зрѣнія взаимнаго отношенія между безусловнымъ и условнымъ.

Отношеніе это понимается и можетъ быть понимаемо двояко: а) или какъ *необходимое* сколько для условнаго, столь же и для безусловнаго; при этомъ безусловное отождествляется съ условнымъ такимъ образомъ, что понимается или какъ цѣлость всего условнаго, или же какъ часть условнаго, какъ внутреннее основаніе его; b) можетъ быть понимаемо и понимается отношеніе между безусловнымъ и услов-

нымъ еще какъ *свободное,* а не необходимое; при этомъ безусловное полагается отдѣльно отъ всего условнаго. Первое отношеніе обозначается какъ *имманентное,* а послѣднее назыв. *трансцендентнымъ.* Итакъ спрашивается прежде всего: есть ли отношеніе между безусловнымъ и условнымъ имманентное? Понимаемое такимъ образомъ отношеніе между безусловнымъ и условнымъ утверждается на томъ основаніи, что, при раздѣльности безусловнаго и условнаго, послѣднее, говорятъ, было бы ограниченіемъ перваго. Но должно ли опредѣлять безусловное какъ неограниченное, — это еще вопросъ, ибо неограниченность есть признакъ отрицательный и количественный. Неограниченность—наглядное, если можно такъ сказать, выраженіе безусловности. Притомъ же ограниченіе только тогда было бы нарушеніемъ безусловности и слѣдов. несовмѣстимо съ понятіемъ безусловнаго, если бы условное было отъ безусловнаго совершенно независимо. Но раздѣленіемъ безусловнаго и условнаго не утверждается совершенная независимость послѣдняго, а допускается независимость лишь относительная, полагаемая свободно самимъ же безусловнымъ. Напротивъ, опредѣляя отношеніе между безусловнымъ и условнымъ, какъ необходимое одинаково для того и другого, какъ исходящее изъ внутренней ихъ взаимной связи, дѣлаютъ чрезъ то само безусловное зависимымъ отъ условнаго. Безусловное и условное при такомъ пониманіи отношенія, существующаго между ними, становятся одно для другого условіемъ и слѣд. равными другъ другу. При равенствѣ безусловнаго и условнаго само условное обращается въ безусловное; именно: условное признается безусловнымъ или во всей своей цѣлости, или въ нѣкоторой своей части;

безусловное понимается какъ цѣлость всего условнаго, или какъ часть условнаго (пантеизмъ конкретный и отвлеченный). Какъ цѣлость всего условнаго, *безусловное есть міръ,* вселенная. При такомъ взглядѣ на безусловное, оно опредѣляется, какъ *неограниченное, безконечное.* Въ древности міръ признавали ограниченнымъ. Въ новое время открытіе Коперника привело къ иному представленію о мірѣ. Но точно ли міръ безконеченъ. Можно ли допустить такое положеніе о мірѣ? Невозможно мыслить міръ безконечнымъ ни по пространству, ни по времени, ибо безконечность есть выраженіе отрицательное, не означающее ничего положительнаго, существующаго. Безконечность есть способность нашего духа на мѣсто всякой представляемой границы, т. е. ограниченной величины, полагать мысленно новую границу дальнѣйшую, т. е. новую послѣдующую величину, большую или меньшую, такъ что безконечность слѣдуетъ относить въ сущности къ представляющей способности нашего духа, а не къ самому предмету представляемому. Такое (субъективное) значеніе безконечности было для Канта главнымъ основаніемъ утверждать субъективность пространства и времени (антиноміи). Но обманъ воображенія, въ настоящемъ случаѣ состоящій въ томъ, что мы относимъ къ предмету представляемому свойство, которое слѣдуетъ относить къ способности представленія, происходитъ отъ того, что пространство (и время), реально нераздѣльное съ вещами, какъ ихъ принадлежность, мы представляемъ, какъ нѣчто само по себѣ существующее, т. е. представляемъ *абстрактно;* относительно абстрактныхъ понятій такой обманъ менѣе возможенъ потому именно, что они лишены наглядности, между тѣмъ, какъ

представленіе пространства, даже абстрактное, есть *созерцательное*. Не можетъ быть міръ безконечнымъ, потому что такой міръ содержалъ бы *безконечное число* тѣлъ, а такое число не мыслимо, какъ противорѣчащее самому понятію числа. Не можетъ быть міръ безконечнымъ и по времени, ибо въ продолженіи безконечнаго, т. е. безначальнаго времени, совершились бы всѣ возможныя перемѣны, и было бы уже достигнуто совершенное равновѣсіе, т. е. царствовалъ бы повсюду мертвенный покой; предположеніе же, что въ мірѣ безконечно повторяется круговоротъ тѣхъ же перемѣнъ, безсмысленно, а противъ безсмысленныхъ фантазій нельзя спорить. По закону сохраненія энергіи утверждаютъ существованіе въ мірѣ неизмѣннаго количества ея,—очевидно, ограниченнаго. Наконецъ, принимая за безусловное все въ совокупности условное, мы должны понимать въ этомъ случаѣ безусловное въ смыслѣ полноты, цѣлости, законченности, а эти предикаты также несовмѣстимы съ отрицательнымъ опредѣленіемъ условнаго, какъ *безконечнаго*. Полагая же, что міръ конеченъ, нельзя признать его безусловнымъ. Безусловное нельзя мыслить и какъ часть міра,—разумѣется, важнѣйшую. Основаніе міровой дѣйствительности, полагая таковое въ самомъ мірѣ, можно понимать или въ смыслѣ *матеріалистическомъ*, какъ совокупность атомовъ, или въ смыслѣ *спиритуалистическомъ*, какъ душу міра, міровую жизнь. Атомы ни происходятъ (естественнымъ образомъ), ни уничтожаются, и въ этомъ отношеніи бытіе ихъ безусловно. Но будучи носителями энергіи, проявляемой въ образованіи міровъ и вообще въ перемѣнахъ міровыхъ, атомы не могутъ быть сами же источниками этой энергіи, ибо всѣ міровыя перемѣны состоятъ, главнымъ обра-

зомъ, въ томъ, что атомы постепенно теряютъ присущую имъ энергію, приближаются къ состоянію покоя, а это показываетъ, что энергія должна имѣть причину своего происхожденія, отличную отъ атомовъ. Говорятъ, что движеніе есть свойство неотъемлемо присущее атомамъ, и что покой не есть потеря, отсутствіе движенія, но движеніе лишь задержанное (напряженіе), но намъ извѣстно это состояніе напряженія только какъ слѣдствіе притяженія одного тѣла другимъ, такъ что причина энергіи не въ самихъ атомахъ, а въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, почему для всякаго дѣйствія и всякой перемѣны необходима внѣшняя причина (косность). Атомы представляютъ собою лишь исходные пункты, центры силъ, взаимодѣйствующихъ, слѣдов. другъ друга *обусловливающихъ* носителей энергіи, или—пожалуй—матеріальный образъ представленія таковой. Поэтому не есть ли энергія начало безусловное? Поскольку энергія состоитъ въ движеніи, она всегда условна и относительна (безусловнаго, безотносительнаго движенія нѣтъ въ мірѣ). Энергія же, состоящая въ явленіяхъ жизни, составляетъ только часть міровой энергіи и также не самостоятельна и условна, ибо требуетъ для своего распространенія расходованія энергіи механической. Притомъ же существуютъ степени жизненной энергіи. Поэтому, если признавать жизнь за начало безусловное, то конечно лишь въ высшемъ ея проявленіи — въ человѣкѣ. Но человѣкъ не можетъ признать себя безусловнымъ существомъ,— безусловное онъ всегда различалъ и различаетъ отъ себя самого. Такимъ образомъ имманентное отношеніе между безусловнымъ и условнымъ, какъ бы ни было оно опредѣляемо, оказывается недопустимымъ, т. е. не вполнѣ соотвѣтствующимъ идеѣ без-

условнаго. Бытіе безусловнаго, говорятъ, необходимо, а слѣд. и отношеніе къ условному также должно быть необходимымъ. Съ точки зрѣнія нашего условнаго бытія, конечно, какъ бытіе безусловнаго, такъ и отношеніе къ условному, необходимы, но для самого безусловнаго, слѣд. съ точки зрѣнія самой идеи безусловнаго, необходимость отношенія безусловнаго къ условному не допустима (вмѣсто необходимости свобода). Чрезъ соединеніе безусловнаго съ условнымъ то и другое уравниваются, а чрезъ раздѣленіе одного отъ другого это равенство отрицается, именно полагается, что безусловное есть начало господствующее и самостоятельное въ отношеніи къ условному. Но и при этомъ мы находимъ разности въ пониманіи безусловнаго: разности эти представляютъ собою раціоналистическій *деизмъ, мистицизмъ и теизмъ*. Деизмъ опредѣляетъ безусловное, какъ высочайшій разумъ, усматривая проявленія такового въ единствѣ мірозданія, въ цѣлесообразномъ и мудромъ устройствѣ его, а главное—въ существованіи всеобщихъ и неизмѣнныхъ законовъ природы. Опредѣляя безусловное, какъ разумъ, деизмъ отрицаетъ личный характеръ безусловнаго, находя несовмѣстимымъ съ понятіемъ личности то, что безусловное есть разумъ *неограниченный*. Но a) какъ выше показано, предикаты: ограниченный и неограниченный не примѣнимы *въ строгомъ смыслѣ* къ идеѣ абсолютнаго; b) если даже допустить въ отношеніи разума божественнаго признакъ неограниченности, то этимъ признакомъ личность не исключается. Когда неограниченность признается исключеніемъ, отрицаніемъ личности, то очевидно въ ограниченіи полагается существенное условіе личности. Такъ, по ученію Фихте старшаго, я есть личное существо настолько,

насколько ограничивается чрезъ не—я; условіемъ личности признается противоположность субъекта и объекта. Но въ сущности граница, ограниченность не только не есть условіе личности, напротивъ служитъ препятствіемъ къ свободному обнаруженію ея и безпрепятственному развитію ея дѣятельности. Не ограниченіе — существенный признакъ личности, а свобода, способность къ свободному проявленію своихъ силъ; и самое ограниченіе не противорѣчитъ понятію личности только когда *свободно* ею же самой полагается, и есть *самоограниченіе.* Посему, если безусловная свобода мыслима, то должна быть мыслима и безусловная личность. Собственно потому деизмъ признаетъ недопустимымъ понятіе личности въ приложеніи къ безусловному, что съ такимъ понятіемъ соединяется вѣра въ возможность, даже необходимость *откровенія, чуда и промышленія,* словомъ—дѣятельнаго участія въ судьбахъ міра со стороны Безусловнаго. Деизмъ есть приспособленіе вѣры религіозной къ потребностямъ и принципамъ науки (просвѣщенія), а основной постулатъ науки—неизмѣняемость, непреложность законовъ природы, безъ чего научное изъясненіе явленій было бы нетвердымъ. Относительно этого должно замѣтить, что хотя въ своей области, не выходя изъ предѣловъ ея, наука не имѣетъ надобности утверждать, но также не вправѣ она отрицать возможности чуда, откровенія и промышленія, ибо наука занимается изслѣдованіемъ такъ назыв. вторичныхъ причинъ. Между тѣмъ, сверхъ физическихъ законовъ природы есть еще законы нравственные, и кромѣ естественнаго порядка вещей, который вѣдаетъ наука, понимаемая въ настоящемъ случаѣ въ ограниченномъ смыслѣ естествознанія, долженъ быть міропорядокъ

нравственный. На этомъ основывается неизбѣжная двойственность во взглядахъ на тѣ же факты и событія. По естественному закону человѣку свойственно стремленіе къ самосохраненію, а законъ нравственный требуетъ самопожертвованія, т. е. отрицанія естественнаго закона. Есть факты, которыхъ естествознаніе не въ состояніи изъяснить: душевныя потрясенія и перевороты, особыя проявленія духовныхъ силъ и дарованій въ жизни частныхъ лицъ, а также въ историческихъ событіяхъ. И даже не какіе-либо чрезвычайные, но самые обычные факты допускаютъ различное отношеніе къ нимъ: одинъ и тотъ же фактъ, напр. внезапное исцѣленіе отъ болѣзни, вслѣдствіе сильнаго душевнаго возбужденія, съ точки зрѣнія вѣры есть чудо, а наука, стремясь понятіе естественнаго распространить на всѣ явленія, и самую вѣру, а равно необычныя воздѣйствія ея на душу, причисляетъ къ естественному порядку вещей, вслѣдствіе чего понятіе естественнаго лишается точной опредѣленности; когда молнія поразила человѣка и лишила его жизни, и когда одинъ человѣкъ лишилъ жизни другого, нанеся ему смертельный ударъ, то съ точки зрѣнія естествознанія въ томъ и другомъ случаѣ происшедшее есть фактъ одинаковый: прекращеніе жизни человѣка отъ внѣшней причины. Но съ точки зрѣнія моральной велико различіе этихъ двухъ случаевъ. Говорятъ, что чудо противорѣчитъ законамъ природы, слѣдов. самой волѣ Творца, установившей эти законы. Напротивъ, если признать чудо невозможнымъ, то это значило бы, что Богъ самъ связалъ свою волю имъ же самимъ установленными законами. Чудеса и откровеніе—это способы проявленія Божественнаго промышленія о человѣкѣ. Поэтому общимъ выраженіемъ

деистическаго отрицанія всего сверхъестественнаго служитъ *отрицаніе промысла.* Оправданіемъ такого отрицанія служитъ существованіе въ мірѣ зла. Поэтому главный вопросъ, возбуждаемый деизмомъ, есть вопросъ о происхожденіи и значеніи зла въ мірѣ. *Лейбницъ* въ своей *Теодицеѣ* занимается этимъ вопросомъ. Этотъ же вопросъ является предметомъ разсужденій *Бэйля* и *Юма.* Существованіе зла въ мірѣ трудно согласить съ тѣмъ положеніемъ, что въ мірѣ все происходитъ не иначе, какъ по волѣ Божіей. Какъ извѣстно Лейбницъ различаетъ двоякую волю въ Богѣ: *предшествующая* и первоначальная хочетъ только добра, а *послѣдующая* избираетъ изъ всего возможнаго лучшее, хотя бы въ границахъ этого лучшаго было и зло. И конечно необходимо допустить двоякую волю въ Богѣ, но только не въ томъ смыслѣ, какъ понимаетъ это Лейбницъ, а въ томъ, что волю дѣйствующую и открывающую себя *непосредственно* слѣдуетъ различать отъ воли, дѣйствующей *при посредствѣ* вещей и существъ, съ допущеніемъ нѣкоторой, самимъ же Творцомъ дарованной имъ, *самостоятельности,* проявленіемъ которой служатъ прежде всего *законы природы* и затѣмъ въ особенности свободная *воля человѣка.* Тѣмъ то и отличается произведеніе Высочайшаго существа отъ произведеній человѣка, что обладаетъ способностію *къ самостоятельному* дѣйствованію. Признаніемъ относительной самостоятельности тварей *теизмъ* отличается отъ *пантеизма.* Наибольшею самостоятельностію обладаетъ человѣкъ, который поэтому можетъ творить добро и зло; и конечно, зло, творимое человѣкомъ—нравственное—важнѣе физическаго, происходящаго отъ дѣйствія законовъ природы, иногда созидательнаго и благотворнаго, иногда

же разрушительнаго и бѣдственнаго для живыхъ существъ. Потому-то и промыслъ открывается преимущественно въ исторіи человѣческой. Зло физическое и человѣкъ собственными силами можетъ побѣждать и дѣйствительно побѣждаетъ въ нѣкоторой мѣрѣ, все болѣе овладѣвая физическими силами природы, но несравненно труднѣе для человѣка преодолѣвать то зло, которое самъ онъ производитъ, тѣмъ болѣе, что иногда дѣйствительное зло имъ творимое *не считаетъ зломъ:* общественныя нестроенія бѣдственнѣе всякихъ нестроеній въ природѣ; потому-то идея промышленія для наукъ общественныхъ важнѣе, чѣмъ для естественныхъ, отъ которыхъ собственно и исходитъ деистическое отрицаніе провидѣнія.

Деизмъ превращаетъ идею безусловнаго въ чисто раціональное понятіе, лишенное всякаго практически жизненнаго значенія. Для деизма идея безусловнаго исчерпывается вполнѣ раціональными опредѣленіями. *Мистицизмъ* впадаетъ въ противоположную крайность: все раціональное исключаетъ изъ идеи безусловнаго, признавая безусловное совершенно непостижимымъ для разума. Въ этомъ отношеніи мистицизмъ рѣшительнѣе и исключительнѣе *агностицизма,* который признаетъ непознаваемость безусловнаго лишь съ точки зрѣнія познанія опытнаго, эмпирическаго; мистицизмъ же и раціональныя опредѣленія признаетъ несоотвѣтствующими идеѣ безусловнаго, — допуская лишь одно непосредственное отношеніе къ безусловному человѣческой души, состоящее во внутреннемъ чувствѣ общенія, и такъ сказать, сліянія съ нимъ, достигаемаго чрезъ отрѣшеніе отъ себя. Такое состояніе наитія и высшаго озаренія души, пребывающей въ непосредственномъ

общеніи съ Божествомъ, понимается мистицизмомъ, какъ состояніе чрезвычайное, хотя трудно достижимое, но за то дѣлающее человѣка всецѣло блаженнымъ. Мистицизмъ не принимаетъ во вниманіе того, что если душа человѣческая всецѣло должна входить въ общеніе съ безусловнымъ, то нельзя же исключить разумъ изъ существа души, а слѣд. необходимо, чтобы безусловное было предметомъ не одного чувства, но и разумнаго изслѣдованія и познанія. Мистицизмъ и деизмъ, несмотря на свою противоположность другъ другу, одинаково отрицаютъ религію, какъ общественное установленіе (культъ). Существенно различается отъ нихъ въ этомъ отношеніи *теизмъ*. Понимая безусловное какъ существо личное, теизмъ признаетъ необходимость общественной организаціи Богопочитанія, т. е. необходимость религіозной вѣры какъ общественнаго установленія; но вмѣстѣ съ тѣмъ, въ виду многообразія религіозныхъ представленій о безусловномъ, теизмъ признаетъ также необходимость и научно-философскихъ изслѣдованій о предметахъ вѣры, полагая, что сверхъ основаннаго на откровеніи возможно въ нѣкоторой мѣрѣ и раціональное познаніе въ этой области, и такимъ образомъ не исключаетъ ни практическаго (подобно деизму), ни теоретическаго (подобно мистицизму) отношенія къ существу безусловному.

Вопросъ о безусловномъ такъ важенъ для философіи, что въ сущности къ нему сводятся всѣ другіе основные философскіе вопросы, именно вопросы о сущности вещей, о познаніи, о мышленіи. Вопросомъ о сущности требуется найти и опредѣлить наиболѣе существенное,—т. е. основное и самое важное въ отношеніи къ бытію вещей, а въ идеѣ безуслов-

наго именно мыслится наиболѣе важное и существенное изъ всего существующаго,—начало основное. Вопросъ о познаніи потому и возникаетъ, что для насъ необходимо рѣшить—познаваемо ли для насъ наиболѣе важное и существенное, основное въ бытіи вещей, или напротивъ познаніе наше столь ограничено и поверхностно, что мы должны довольствоваться въ познаніи несущественнымъ и неважнымъ (явленіями). А такъ какъ самое различеніе существеннаго и важнѣйшаго отъ несущественнаго и второстепеннаго есть дѣло мышленія, то отсюда вопросъ, какое же значеніе въ нашемъ познаніи имѣетъ мышленіе,—должно ли смотрѣть на мышленіе какъ на дѣятельность познавательную, иначе—допустима ли въ познаніи оцѣнка, ибо мышленіе есть дѣятельность оцѣнивающая, или же для познанія все познаваемое должно быть безразлично по достоинству и значенію своему въ общей системѣ вещей, такъ какъ и самая эта система есть иллюзія, измышленіе человѣческое; быть можетъ, вмѣсто оцѣнки слѣдуетъ руководиться въ познаніи Бэкоповскимъ правиломъ: что достойно бытія, достойно и познанія. Въ послѣднемъ случаѣ, если, то есть, оцѣнка недопустима въ познаніи (дѣло науки, говорятъ, изображать дѣйствительность, какъ она есть, ничего ни признавая, ни отрицая, ни одобряя, ни негодуя), на мышленіе уже нельзя смотрѣть какъ на процессъ познавательный, а только какъ на чисто внѣшнее упорядоченіе и систематизацію фактическихъ данныхъ: мышленіе должно быть не господствующимъ, а подчиненнымъ элементомъ въ познаніи.

Если такова важность для философіи идеи безусловнаго и вопроса о безусловномъ, то ясно, что отрицаніе этого вопроса, устраненіе идеи безуслов-

наго, какъ необходимаго предмета изслѣдованія, и даже болѣе, какъ руководящаго начала въ дѣлѣ изслѣдованія, есть отрицаніе самой философіи. Но именно наиболѣе характеристическимъ для эмпиризма въ философіи должно признать устраненіе вопроса о безусловномъ,—то положеніе, что безусловное непознаваемо и слѣд. не должно быть предметомъ изслѣдованія. Послѣ этого мы вправѣ смотрѣть на философію эмпирическую какъ на отрицательную, т. е. какъ *на отрицаніе самой философіи*. Если же отрицая въ сущности философію, эмпиризмъ самъ однако стремится къ тому, чтобы имѣть видъ философіи, то это свидѣтельствуетъ лишь о томъ, какъ необходима философія. Съ точки зрѣнія эмпиризма слѣдуетъ такъ разсуждать. Въ научномъ познаніи, въ наукѣ понимаемой въ строгомъ смыслѣ, именно какъ изслѣдованіи бытія вещей (посколько бытіе для насъ познаваемо, т. е. насколько оно *является* или дано для познанія), оцѣнки не должно быть,—ни одобренія, ни осужденія, ни отрицанія, ни утвержденія, а допустимы лишь простыя голыя *положенія* (отсюда названіе *позитивизмъ*); но философія не наука,—философія раціоналистическая. Поэтому къ философіи можно относиться съ одобреніемъ или осужденіемъ, можно принимать и отвергать ее *по личному усмотрѣнію и вкусу*. Разумъ не надежный руководитель, а философія—произведеніе разума. Чтобы философія также была свободна отъ произвола и колебаній оцѣнки, ничего не остается какъ подчинить ее контролю точнаго научнаго знанія,—включить ее въ предѣлы точнаго научнаго познанія такъ, чтобы она уже не выступала болѣе изъ этихъ предѣловъ. Но вѣдь и наука также есть произведеніе человѣческаго разума, и потому необходимо должна имѣть въ нѣ-

которой мѣрѣ также характеръ раціоналистическій; итакъ необходимо очистить и науку, *исключить* изъ нея, по возможности, всѣ раціоналистическіе элементы, дабы получилось знаніе вполнѣ точное, которое было бы выраженіемъ бытія самого, а не человѣческаго ума, по выраженію Бэкона, лишь искажающаго отражаемые имъ образы вещей. Раціоналистическіе элементы въ нашемъ познаніи—это апріорныя начала, которые суть не что иное, какъ умственные навыки, нажитые долговременнымъ историческимъ опытомъ, слѣдоват. образовавшіеся не подъ вліяніемъ науки, а подъ вліяніемъ практическихъ житейскихъ интересовъ. Необходимо исключить изъ нашего ума всѣ такіе элементы, установить точное понятіе объ опытѣ (въ смыслѣ научномъ) и приспособить къ такому опыту наше мышленіе, чтобы получилось точное, свободное отъ всякой примѣси, знаніе. Такое знаніе дается актомъ чувственнаго воспріятія и ближайшимъ его послѣдствіемъ (ассоціація представленій). — Ясно, что эмпиризмъ, какъ направленіе, которое ведетъ къ отрицанію не только философіи, но и науки въ высшемъ значеніи этого слова, не допустимъ въ философіи, а потому и невозможенъ никакой синтезъ философіи раціоналистической съ философіей эмпирическою.

С. **Синтезъ философскихъ системъ.** Философіи свойственно стремленіе къ единству міросозерцанія, а посему, какъ выше сказано, всегда было одною изъ важнѣйшихъ задачъ философіи — объединеніе и соглашеніе между собою разныхъ ученій философскихъ. Такъ философія Платона и Аристотеля представляетъ собою синтезъ прежнихъ ученій. Когда же, съ теченіемъ времени, выяснилось, особенно въ новое время, что главная господствующая въ фило-

софіи противоположность есть противоположность раціонализма и эмпиризма, то и синтезъ философскій получилъ характеръ объединенія этихъ двухъ направленій,—эмпиризма и раціонализма. Именно такъ понимаемый синтезъ былъ главною задачею критической философіи *Канта*. Эмпиризмъ въ лицѣ англійскихъ философовъ развернулъ всѣ свои характеристическія черты, между тѣмъ какъ философія Декарта и Лейбница была раціоналистическая. Существеннымъ основаніемъ раціоналистической философіи было ученіе о врожденныхъ истинахъ, по Декарту, или о такъ назыв., по Лейбницу, апріорныхъ началахъ. Эмпиризмъ съ самого перваго выступленія своего въ новой философіи рѣшительно отвергнулъ это ученіе (Локкъ), а послѣдствіемъ этого было то, что для понятія о разумѣ не оставалось никакого собственно ему принадлежащаго содержанія. Уже *Локкъ* хотя и различаетъ разсудокъ отъ чувственнаго воспріятія, но понятіе его о разсудкѣ крайне неопредѣленное (соединяетъ, раздѣляетъ представленія, а также отвлекаетъ). Юмъ постоянно говоритъ о разумѣ, но разумъ по его понятіямъ не различается существенно отъ воображенія. Требовалось для установленія точныхъ понятій о разумѣ изслѣдовать самый разумъ. Это и было главнымъ вопросомъ для Канта. Результатъ же его изслѣдованія таковъ. Кантъ признаетъ вмѣстѣ съ эмпирическими философами, что возможно только познаніе опытное, и что никакого иного познанія быть не можетъ, но самый *опытъ*, по Канту, есть *произведеніе разума*, именно апріорныхъ началъ, которые и составляютъ въ своей совокупности разумъ. Разумъ ставитъ для познанія слѣдующія требованія: а) сведеніе даннаго чрезъ чувственное воспріятіе многообразія (ощуще-

ній) къ единству; b) объективность; c) систематическую связь; и тотъ же разумъ своими апріорными началами выполняетъ эти свои требованія, а начала эти слѣдующія: a) формы чувственнаго созерцанія; b) категоріи; c) идеи разума. Такъ примиряетъ и объединяетъ Кантъ эмпиризмъ съ раціонализмомъ.

Если опытъ есть произведеніе разума,—это главная мысль философіи Канта,—то слѣдоват. всѣ опытныя знанія могутъ быть выведены apriori изъ началъ разума и на этихъ началахъ могутъ быть построены. Эту задачу предпринялъ рѣшить *Гегель*. Рѣшеніе этой задачи оказалось невозможнымъ, а между тѣмъ Гегель также имѣлъ въ виду посредствомъ рѣшенія означенной задачи достигнуть *синтеза раціонализма съ эмпиризмомъ*,—притомъ не принципіальнаго, каковымъ онъ является у Канта, но выполненнаго самимъ дѣломъ во всей полнотѣ, именно чрезъ построеніе такой абсолютной системы знанія, которая была бы вмѣстѣ и раціональной (по методу и основнымъ началамъ) и эмпирической (по содержанію, ибо таковымъ должны были служить всѣ опытныя науки вмѣстѣ взятыя). Такъ какъ синтезъ, задуманный и предпринятый Гегелемъ, оказался невыполнимымъ, то вмѣстѣ съ этимъ опытомъ построенія синтетической философіи былъ также отвергнутъ и принципіальный синтезъ самого Канта, послужившій Гегелю основаніемъ для задуманнаго имъ предпріятія. Кантъ училъ, что *опытъ есть произведеніе разума,* а новѣйшіе послѣдователи самого Канта, такъ назыв. *новокантіанцы* вмѣстѣ съ позитивистами учатъ, что самый *разумъ есть произведеніе опыта;* положеніе же это очевидно измѣняетъ существенно понятіе о самомъ опытѣ. Кантъ, разсуждая объ опытѣ, имѣлъ въ виду опытъ научный, раціонально

обоснованный и систематическій; а основнымъ положеніемъ новѣйшаго эмпиризма, что самый разумъ есть созданіе опыта, предполагается опытъ, очевидно, такой, какой могъ предшествовать происхожденію разума, слѣд. опытъ, свойственный неразумнымъ существамъ, т. е. животнымъ. Понятно, что названіемъ опыта въ этомъ случаѣ обозначаются самые первичные акты чувственнаго воспріятія и ближайшія его послѣдствія. Это такъ называемый чистый опытъ (въ параллель чистому разуму Канта). Вотъ чѣмъ разрѣшился синтезъ эмпиризма и раціонализма, задуманный и осуществленный *Кантомъ* и *Гегелемъ:* получился эмпиризмъ еще болѣе узкій, односторонній и строгій, чѣмъ каковымъ былъ прежде. Безспорно, что и въ философіи самого Канта имѣется основаніе, оправдывающее самый крайній эмпиризмъ, не смотря на то, что Кантъ стремился къ синтетическому объединенію раціонализма и эмпиризма. Основаніе это состоитъ въ положеніи Канта, что наше познаніе ограничено *явленіями.* Положеніемъ этимъ уничтожается всякое значеніе апріорныхъ началъ разума; самый разумъ становится излишнимъ. Ибо явленія въ сущности то же, что субъективныя представленія, чрезъ которыя бытіе вещей вовсе не познается. Чтобы имѣть такого рода представленія, не составляющія дѣйствительнаго познанія, а только мнимое (феноменализмъ = иллюзіонизмъ), нуженъ ли еще разумъ; къ чему апріорныя начала? Ощущать и имѣть представленія могутъ и животныя, не обладающія разумомъ. Если, какъ утверждалъ Кантъ, апріорныя начала имѣютъ свое значеніе только въ предѣлахъ опыта, то, по крайней мѣрѣ, въ этихъ предѣлахъ слѣдуетъ установить самое строгое разграниченіе основныхъ началъ опыта,

составляющихъ предметъ особаго, именно философскаго изслѣдованія, отъ опытныхъ знаній въ собственномъ смыслѣ, составляющихъ содержаніе наукъ спеціальныхъ, глав. образ. естествознанія. Нельзя сказать, чтобы у Канта не было такого разграниченія; но это разграниченіе сглаживалось, и уничтожалось его значеніе тѣмъ общимъ положеніемъ объ опытѣ, что опытное положеніе ограничено явленіями. Этотъ общій взглядъ на опытъ уничтожаетъ всякое существенное различіе между основными философскими понятіями и просто опытными свѣдѣніями, а еще болѣе различіе это уничтожалось тѣмъ, что Гегель полагалъ возможнымъ примѣненіе того же метода и въ философіи и въ наукахъ опытныхъ. Правильный синтезъ состоитъ не въ смѣшеніи, а прежде всего въ строгомъ разграниченіи элементовъ и составныхъ частей, подлежащихъ объединенію, въ указаніи надлежащаго мѣста въ цѣломъ всему тому, изъ чего должно быть образовано это цѣлое. У насъ въ Россіи еще менѣе это правило принималось во вниманіе тѣми, кто помышлялъ и выражалъ свои мысли о философскомъ синтезѣ. *Славянофилы* полагали даже, что мы уже обладаемъ необходимымъ синтезомъ, и что вырабатывать его нѣтъ надобности. Счастливый народный характеръ и соотвѣтственное ему міросозерцаніе народное, основною чертою которыхъ служитъ *цѣльность,* дѣлаетъ для насъ такую работу совсѣмъ излишнею. Первобытный народный характеръ вездѣ и всюду отличается цѣльностію, непосредственнымъ и живымъ единствомъ своихъ элементовъ. Но когда дѣло касается философіи (а славянофилы именно противополагали цѣльность нашего народнаго характера философской раздробленности сознанія у западнаго человѣка), то рѣчь мо-

жетъ быть лишь о синтезѣ *философскомъ,* выработанномъ въ видѣ ясныхъ и отчетливыхъ понятій, а не о безсознательномъ и безотчетномъ синтезѣ. По-видимому первымъ опытомъ у насъ дѣйствительнаго философскаго синтеза надо считать философію *В. С. Соловьева.* Но въ сущности и эта философія есть не что иное, какъ *Гегеліанство,* имѣвшее у насъ столь большое значеніе и для славянофильства и для западничества. Подобно тому, какъ Гегель взялъ на себя задачу *для своего времени* объединить въ одной системѣ всѣ философскія ученія, бывшія дотолѣ, и не только ученія, но и науки опытныя, такъ и В. С. Соловьевъ у насъ стремился исполнить ту же задачу *для своего времени,* и,—это главное,—тѣмъ же самымъ способомъ, т. е. помощію того же діалектическаго метода. Какъ показано выше, и для Гегеля требовалось объединить раціонализмъ и эмпиризмъ. Какъ же это возможно? Для раціонализма главнымъ принципомъ служитъ *вещь въ себѣ,* понятіе *сущности* бытія, *абсолютное,* а эмпиризмъ этотъ самый принципъ *отрицаетъ.* Гегель просто рѣшаетъ такую по-видимому неразрѣшимую задачу: на отрицаніе онъ смотритъ какъ на необходимый моментъ, или переходную ступень въ развитіи отрицаемаго; значитъ, не эмпиризмъ отрицаетъ абсолютное, но само абсолютное, въ формѣ эмпиризма, отрицаетъ само себя, отрицаетъ себя для того, чтобы перейти къ высшей ступени своего бытія. Такимъ образомъ эмпиризмъ у Гегеля оказывается необходимою ступенью въ развитіи самого раціонализма. Кантъ раздѣлилъ вещь въ себѣ отъ явленій, ограничивъ познаніе явленіями. Послѣдствіемъ такого ограниченія познанія могло быть только отрицаніе философіи и признаніе научности однихъ лишь опытныхъ знаній. Но еще ра-

нѣе, чѣмъ это послѣдствіе сдѣлалось яснымъ и очевиднымъ, Гегель пытался устранить его тѣмъ, что *вещь въ себѣ отождествилъ съ явленіями.* Въ явленіяхъ раскрывается вещь въ себѣ; абсолютное не внѣ явленій дѣйствительности, но воплощается въ нихъ, такъ что явленія оказываются моментами въ развитіи абсолютнаго. Отсюда извѣстное положеніе: *всѣ дѣйствительное разумно.* Главнымъ аргументомъ противъ философіи Гегеля было то, что діалектическій методъ, состоящій въ переходѣ отъ утвержденія къ отрицанію и обратно, для опытныхъ наукъ оказался непригоднымъ, а потому и философская обработка этихъ наукъ (что требовалось задачей философіи Гегеля) оказалась для Гегеля не осуществимой. Но въ наше время нѣтъ болѣе надобности въ философской обработкѣ опытныхъ наукъ, послѣ того, какъ на почвѣ самихъ этихъ наукъ выработалась соотвѣтственная имъ философія въ видѣ дарвинизма, иначе—*эволюціонизма,*—теорія, близкая къ ученію Гегеля, а съ другой—въ видѣ *соціологіи* съ ея противоположностями *индивидуализма* и *соціализма* (науки естественныя и науки общественныя составляютъ кругъ наукъ опытныхъ). Другой упрекъ Гегелю былъ тотъ, что философія его оправдывала эмпирическую дѣйствительность во всей ея неприглядности тѣмъ положеніемъ, что дѣйствительность эта есть воплощеніе самого абсолютнаго. Но этотъ упрекъ устраняется теперь тѣмъ преобразованіемъ философіи Гегеля, которому она подверглась подъ вліяніемъ теорій Фейербаха о религіи вообще и *христіанствѣ* въ особенности. Абсолютное воплощается въ реальномъ мірѣ, но въ высшемъ своемъ проявленіи,—въ человѣкѣ, не можетъ оно воплощаться *помимо воли человѣка.* Итакъ постолько абсо-

лютное воплощается въ человѣкѣ, поскольку оно служитъ для человѣка *идеаломъ,* поскольку человѣкъ самъ къ тому стремится. Христосъ первый понялъ Божество какъ идеалъ, который и воплотилъ въ своей личности. Но личное воплощеніе недостаточно. Необходимо—*общественное.* Личность должна быть священна и всецѣло свободна, ибо чрезъ нее Богъ осуществляется въ мірѣ попреимуществу, но и личность имѣетъ значеніе только въ качествѣ носительницы обществ. идеала, каковымъ должно быть воплощеніе Божества въ троякой формѣ: *науки* (истина) *искусства* (красота) и *общественнаго благоустройства* (благо или добро). Мы имѣемъ теперь всѣ существенные элементы философіи В. С. Соловьева.

Эмпиризмъ является теперь въ видѣ эволюціонизма—главной теоріи въ *біологіи,* а съ другой въ видѣ *соціологическихъ* ученій. Достоевскій и славянофилы, какъ извѣстно, наиболѣе интересовались вопросами общественными, особенно вопросомъ, наиболѣе важнымъ у насъ, объ отношеніи *между церковью* и *государствомъ.* Поэтому и у Соловьева соціологическая часть его философіи получила наибольшую обработку. Государство и церковь должны быть единымъ, нераздѣльнымъ, цѣлымъ. Ибо церковь представляетъ собою, такъ сказать, отвлеченное выраженіе идеи абсолютнаго, всеединства, или, по выраженію Достоевскаго, *всечеловѣчества* (вселенскаго братства, царства Божія). Идеалъ же этотъ можетъ быть осуществленъ только государствомъ. Что касается эволюціонизма, то эта теорія такъ примиряется съ раціоналистич. идеей безусловнаго: по теоріи эволюціи высшіе типы образуются изъ низшихъ единственно по дѣйствію внѣшнихъ условій существованія живыхъ существъ; теорія эта дополняется

тѣмъ предположеніемъ, что процессъ образованія всякаго высшаго типа изъ низшаго есть *творческій* актъ, есть само осуществленіе абсолютнаго, восхожденіе его изъ низшей формы бытія къ высшей. Высшая цѣль эволюціоннаго мірового процесса состоитъ въ томъ, чтобы человѣкъ сдѣлался сверхчеловѣкомъ, чтобы чрезъ него и въ немъ совершеннѣйшимъ образомъ воплотилось Божество (сущность христіанства въ идеѣ Богочеловѣчества), и природа одухотворилась. Всеединство Соловьева то же, что абсолютная идея Гегеля, которая, какъ цѣлость всѣхъ своихъ моментовъ взятыхъ вмѣстѣ, вовсе не есть отвлеченное понятіе, а начало конкретное. У Гегеля различается абстрактное разсмотрѣніе абсолютной идеи (логика) отъ конкретнаго (философія природы и духа). Подобно тому у Соловьева ученіе о Богѣ, о троичности, о твореніи есть очевидно абстрактное изложеніе той же абсолютной идеи, которая разсматривается также въ конкретныхъ формахъ *природы* и *исторіи человѣчества. Критика отвлеченныхъ началъ* Соловьева — есть развитіе этого взгляда, что всѣ философскія ученія должны войти въ составъ *цѣльнаго* философ. знанія такъ, чтобы въ этомъ знаніи получили свое объединеніе всѣ принципы и направленія,—и матеріалистическій, и спиритуалистическій, и эмпиризмъ, и раціонализмъ, и скептицизмъ, и догматизмъ.

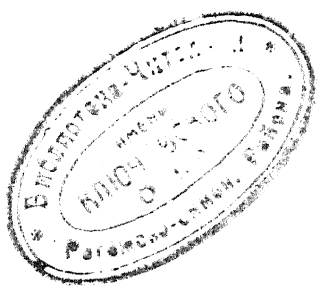
Въ чемъ же долженъ состоять философскій синтезъ? Не въ томъ, чтобы философія воспринимала въ себя элементы совершенно ей чуждые, чтобы она была Протеемъ, неимѣющимъ никакой собственной физіономіи. Эмпиризмъ собственно потому отрицаетъ философію, что философія иногда стремится къ превращенію опытныхъ знаній въ философскія

теоріи. Опытныя науки требуютъ самостоятельности, независимости отъ философіи, но и наоборотъ философія также должна быть самостоятельною и независимою, имѣя свою собственную задачу, состоящую не въ переработкѣ опытныхъ знаній, а въ разработкѣ общихъ принципіальныхъ вопросовъ, которыхъ опытныя науки не касаются. Философія не система знаній, и не система также всякихъ понятій—есть понятія эмпирическія, а система *принциповъ*, т. е. понятій принципіальныхъ, основныхъ. Но такъ какъ начала апріорныя, т. е. принципіальныя понятія, составлнющія содержаніе философіи, свойственны уму каждаго человѣка, то подъ вліяніемъ (безсознательнымъ) таковыхъ понятій гипотезы и теоріи, возникающія на почвѣ наукъ опытныхъ, получаютъ расширеніе далѣе предѣловъ своей спеціальной области, а это придаетъ имъ характеръ какъ бы философіи. Въ этомъ состоитъ философія эмпирическая. Философія раціоналистическая измѣняетъ себѣ, когда даетъ въ себѣ мѣсто эмпиризму, получившему видъ философскихъ положеній и теорій. *Философія должна* лишь принимать во вниманіе все цѣнное въ эмпиризмѣ, какъ указаніе на свои недостатки, подлежащіе исправленію, и слѣд. какъ побужденіе къ дальнѣйшему развитію и обоснованію своихъ положеній. Какое напр. значеніе можетъ имѣть для раціоналистической философіи теорія эволюціонизма? Прежде всего эта теорія имѣетъ гипотетическій характеръ, и потому допустима съ точки зрѣнія въ той мѣрѣ, насколько ею не отрицается самое существенное въ раціонализмѣ. Это существенное есть самый разумъ съ его апріорными началами. Для раціонализма разумъ есть начало необходимо имъ предполагаемое, начало первое, слѣд.

вѣчно существующее. И по христіанскому ученію разумъ (Логосъ) хотя рождается, но рождается *вѣчно,* слѣд. существуетъ прежде всѣхъ вещей. А по теоріи эволюціонизма и разумъ есть продуктъ эволюціи. Принявъ эту теорію, раціонализмъ и свой собственный принципъ не можетъ уже полагать, какъ изначала сущее, но долженъ представлять это начало, какъ бывающее, становящееся. Отсюда и самое Божество не просто существуетъ, но осуществляетъ себя. Но спрашивается, чѣмъ былъ разумъ до своего возникновенія въ человѣкѣ? Онъ существовалъ тогда въ видѣ животнаго инстинкта и законовъ природы, а чѣмъ былъ прежде инстинкта и законовъ природы? Онъ былъ просто матеріей или ничѣмъ не былъ. Но эволюціонистическая идея измѣненія, преобразованія, развитія формъ существованія или проявленій извѣстнаго начала пріемлема и съ точки зрѣнія раціонализма. Въ соціологіи господствуетъ мысль о фундаментальномъ значеніи матеріальныхъ потребностей и устроеніи матеріальныхъ условій жизни въ духѣ справедливости, ровной для всѣхъ. Но отсюда слѣдуетъ не то, что и для самого Бога матеріальное бытіе существенно важно, такъ что онъ можетъ существовать только какъ міровая душа, т. е. въ мірѣ какъ въ своемъ тѣлѣ, или что міровая матерія изъ его существа произошла. Но лишь то должно быть несомнѣнно, что для осуществленія великихъ духовныхъ цѣлей необходимо прежде всего благоустройство матеріальной стороны жизни, что при убожествѣ и нищетѣ не можетъ подвигаться впередъ и преуспѣвать и духовное развитіе. Синтезъ необходимо долженъ опираться на предварительномъ анализѣ; безъ этого условія синтезъ всегда будетъ смутнымъ, неопредѣленнымъ, неяснымъ. — Если раціона-

лизмъ, стремясь къ синтетическому единству съ эмпиризмомъ, отрицаетъ собственный свой принципъ, (допустивъ предположеніе, что и самый разумъ— продуктъ эволюціи), то получится лишь господство эмпиризма, а такъ какъ на самомъ дѣлѣ раціонализмъ не можетъ быть уничтоженъ, то въ самомъ эмпиризмѣ будетъ содержаться (въ безсознательномъ состояніи) раціонализмъ, т. е. вмѣсто философскаго синтеза, окажется въ дѣйствительности безотчетное смѣшеніе раціонализма съ эмпиризмомъ; это мы и видимъ постоянно въ нашемъ отечественномъ философствованіи.

БИБЛІОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ.



Содержаніе.

Введеніе.

Важность и трудность изученія философіи. Задача изложенія философскихъ ученій и способъ разрѣшенія ея. Первый вопросъ философіи (стр. 5—12).

Вопросъ о сущности вещей.

Матеріализмъ. Спиритуализмъ: a) дуалистическій, b) плюралистическій и c) монистическій. Общій взглядъ на матеріализмъ и спиритуализмъ, какъ основныя направленія философіи (стр. 12—29).

Вопросъ о познаніи.

Эмпиризмъ. Раціонализмъ. Связь вопроса о познаніи съ вопросомъ о сущности вещей. (Общій взглядъ на эмпиризмъ и раціонализмъ) (стр. 30—41).

Вопросъ о мышленіи.

О формахъ и законахъ мышленія (стр. 41—55).

Вопросъ о системѣ философіи. (Прикладная логика) (стр. 55—192).

A. *Анализъ эмпирической системы философіи* (стр. 57—81).

Біологія и соціологія. Отрицаніе метафизики съ точки зрѣнія біологико-соціальной. Положенія эмпирической философіи, для которыхъ главнымъ основаніемъ служатъ апріорныя начала.

II

B. *Анализъ раціоналистической системы философіи* (стр. 81—181).

Понятіе бытія (стр. 81—88).

I. **Область качественныхъ явленій**. 1. *Идеальная сторона качественнаго бытія:* a) Идея истины. Догматизмъ, скептицизмъ и критицизмъ; b) Идея блага. Оптимизмъ и пессимизмъ. Релятивизмъ и абсолютизмъ; c) Идея прекраснаго. Идеализмъ и реализмъ. Идеи—начала синтетическія. 2. *Реальная сторона качественнаго бытія.* Науки объ идеальномъ (нормативныя) и психологія—наука о реальномъ въ области качественнаго бытія (стр. 88—121). II. **Бытіе количественное.** Пространство и время, число, матерія и сила (стр. 121—138). III. **О взаимномъ отношеніи двухъ видовъ бытія или о связи души съ тѣломъ.** Параллелизмъ и взаимодѣйствіе. Цѣлесообразность (стр. 138—146). IV. **Субстанціальность души и свобода воли. Безсмертіе души** (стр. 146—161). V. **Ученіе о безусловномъ.** Бытіе безусловнаго. О познаваемости безусловнаго. Понятіе о безусловномъ. Различное пониманіе отношенія между безусловнымъ и условнымъ. Пантеизмъ (конкретный и отвлеченный), деизмъ, мистицизмъ, теизмъ. Философское значеніе вопроса о безусловномъ (стр. 161—181).

C. *Синтезъ философскихъ системъ* (стр. 181—192).