

Введенский А. И. Современное состояние философии в Германии и Франции: [Отдел 1: Философия в современной Германии] // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 10. С. 23–45 (3-я пагин.). (Начало.)

Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Философія въ современной Германіи.

(Зимній семестръ 189¹/₂ уч. года на спеціально-философскомъ факультетѣ Берлинскаго Университета).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

направлений современной германской философии, тѣмъ не менѣе они могутъ помочь ориентироваться по крайней мѣрѣ въ основныхъ изъ этихъ теченій. Во всякомъ случаѣ, формулировать „последнее слово“ германской философии гораздо легче, находясь въ стѣпахъ какого-либо изъ многочисленныхъ германскихъ университетовъ и слѣдя за развитіемъ профессорскихъ „курсовъ“, особенно параллельныхъ, одновременно изслѣдующихъ одну и ту-же философскую проблему, только съ различныхъ точекъ зрѣнія, — чѣмъ штудиря современную германскую философскую литературу. Таково, по крайней мѣрѣ, убѣжденіе, вынесенное нами изъ полугодичнаго пребывания (зимній семестръ 189¹/₂ уч. года) въ Берлинскомъ университетѣ, — какъ извѣстно, одномъ изъ самыхъ богатыхъ профессорскими силами.

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

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

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

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

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

I.

Введеніе въ философію ¹⁾.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Проблема онтологическая.

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

¹⁾ Здѣсь Паульсенъ до мельчайшихъ подробностей повторилъ Спенсера.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Итакъ, у растеній можно признать психическую жизнь,

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

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

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

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

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

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

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

Если, такимъ образомъ, какъ учить современное естествознаніе, основой вещества служить *сила* а съ другой

стороны и основой психической жизни, какъ учить современная психологія, служить тоже своего рода *сила* (активность воли); то не напрашивается-ли само собою заключеніе, что вещество и духъ суть формы обнаруженія одного и того-же начала? Положительнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ изслѣдованіе онтологической проблемы заканчивается.

А. Введенскій.

(Продолженіе слѣдуетъ).
