

Введенский А. И. Современное состояние философии в Германии и Франции: [Отдел 1: Философия в современной Германии] // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 12. С. 332–369 (2-я пагин.). (Продолжение.)

Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи.

2. Проблема космологическая или теологическая.

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

и изображена. Теперь спрашивается: почему міръ такъ устроенъ? откуда эта наклонность одинаго начала къ расчлененію или, наоборотъ, — множественнаго къ сліянію?

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

Атомизмъ въ сущности есть доктрина случая: онъ хочетъ заставить насъ повѣрить, что міръ образовался изъ атомовъ *самъ собою* — посредствомъ сохраненія счастливыхъ комбинацій (Демокритъ — Эмпедокль). Однако, мыслимо-ли это? Очевидно нѣтъ: доктрина случая идетъ наперекоръ всѣмъ законамъ нашей мысли. Скорѣе, — пользуясь аргументомъ древнихъ, — можно согласиться съ тѣмъ, что изъ разсыпанныхъ буквъ сама собою образовалась лѣтопись Эннія и Аристотель, конечно, былъ правъ, когда, правда нѣсколько грубовато, сравнивалъ мыслившихъ такъ философовъ съ людьми опьянѣвшими: до того онъ былъ проникнутъ мыслью объ абсурдности такой доктрины! Анаксагоръ и послѣдующіе философы идеалистическаго направленія оказали человечеству безспорно громадную услугу, когда, въ противовѣсъ идущему отъ Демокрита мнѣнію, указали на планъ, идею какъ цѣлаго универса, такъ и его отдѣльныхъ частей

и, на основаніи этого, стали учить о необходимости признать для объясненія космоса цѣлеполагающій внѣмірный умъ. Можно-ли, однако, въ виду неудовлетворительности доктрины Демокрита, перейти отъ него прямо и безъ дальнихъ разсужденій къ Анаксагору? Конечно, этотъ мыслитель имѣетъ неоспоримыя преимущества предъ Демокритомъ; но объяснилъ-ли онъ самъ или его послѣдователи, *какъ именно* интеллигенція упорядочила и образовала по цѣлямъ космосъ? Какъ, въ самомъ дѣлѣ, *чистая мысль* могла сочетать и расположить косныя *тѣлесныя* массы? Да и помимо этого, цѣлесообразность, на которую ссылаются защитники „антропоморфнаго теизма“, дѣйствительно-ли имѣетъ такое бесспорное значеніе, какое они ей усвояютъ? Въ этомъ, по Паульсену, позволительно усумниться.

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

матерію? Очевидно, счастье и даже жизнь существъ не есть цѣль природы. Можно не принадлежать къ пессимистическимъ защитникамъ перевѣса въ мірѣ и жизни несчастья и страданія надъ счастьемъ и благополучіемъ,—такого перевѣса доказать нельзя; но нельзя за то доказать и обратнаго. Религіи, имѣющія въ настоящее время наибольшее число послѣдователей т. е. Христіанство и Буддизмъ не общаются своимъ послѣдователямъ счастье въ жизни, но общаются лишь *искупленіе* отъ зла. Слѣдовательно, по общечеловѣческому убѣжденію (ибо Христіанство и Буддизмъ можно разсматривать, какъ выраженіе общечеловѣческаго сознанія) зло въ жизни неизбѣжно; а этотъ фактъ, конечно, плохо мирится съ оптимистически-телеологическимъ разсмотрѣніемъ природы. Правда, современное естественно-историческое изученіе природы позволяетъ видѣть въ страданіи существъ осуществленіе нѣкоторой цѣли, — средство для развитія: ощущеніе страданія, съ этой точки зрѣнія, есть примитивное *познаніе* неудовлетворительности данчаго положенія, сопровождающееся стремленіемъ выйти изъ него, что служитъ важнымъ средствомъ для сохраненія вида и индивидуума. Но въ такомъ случаѣ можно спросить: для чего понадобились именно *такія* средства? Развѣ нельзя было устроить такъ, чтобы существа достигали тѣхъ-же цѣлей безъ страданія? И какое представленіе получается у насъ, въ виду всего этого, о той внѣмірной Интеллигенціи, которая устроила все это?

Критика антропоморфнаго теизма, конечно, не нова. Она началась еще въ Греціи, проходитъ чрезъ всю новую исторію и у Юма находитъ свое завершеніе: послѣ Юма антропоморфный теизмъ, равно какъ и та форма телеологіи, на которую онъ опирается, стали невозможны. Но если философія *опровергла* антропоморфную телеологію, то новая наука съ своею теоріею біогенезиса, по которой всѣ формы жизни развились сами собою изъ одной первоформы, а эта послѣдняя возникла изъ неорганическихъ элементовъ путемъ „самопроизвольнаго зарожденія“, — ее совершенно упразднила тѣмъ, что *замѣнила*. Виновникомъ этой теоріи былъ, какъ извѣстно, Ламаркъ, а его продолжателями—Гете, Шеллингъ, Окенъ; Ляйель, замѣнившій гипотезу катастрофъ ученіемъ о постепенномъ развитіи земли, подготовилъ для теоріи геологи-

ческую почву; Гербертъ Спенсеръ намѣтили философски-теоретическія основанія ея и, наконецъ, Дарвинъ въ своемъ, образовавшемъ эпоху въ наукѣ, сочиненіи („о происхожденіи видовъ“) придалъ ей законченную форму. Теорія Дарвина, съ его своеобразнымъ объясненіемъ трансмутациі существъ половымъ подборомъ, борьбою за существованіе и коррелятивнымъ измѣненіемъ органовъ, извѣстна. Очевидно такъ-же, что при этой теоріи, можно обойтись (?) безъ признанія высшаго теистическаго принципа съ его телеологіею. Можно-ли, однако, признать за эту теорію достоинство научно-доказанной гипотезы?

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

не было-бы никакихъ подборовъ, никакого развитія, никакой жизни. А если такъ, то *развитіе цѣлесообразно*: живыми существами движетъ цѣль развитія, хотя не конечная, но лишь ближайшая, опредѣляющая въ каждомъ данномъ случаѣ, такъ сказать, лишь ближайшій шагъ. Говоря иначе, развитіемъ постоянно управляетъ идея будущаго, цѣлесообразная воли, предвосхищающая будущій результатъ, хотя лишь безсознательно и *implicite* (explicitе онъ является лишь послѣ своего осуществленія). Такимъ образомъ, вопреки механическому пониманію процесса дарвинистами, развитіе совершается по внутреннему импульсу путемъ многихъ посредствующихъ ступеней, путемъ послѣдовательнаго осуществленія цѣлей подчиненныхъ. И во всѣхъ другихъ сферахъ развитіе совершается точно такъ-же, какъ въ царствѣ животномъ т. е. осуществляется не внѣшними вліяніями, но послѣдовательнымъ раскрытіемъ внутренняго активнаго начала, постепеннымъ органическимъ преобразованіемъ первоначальныхъ элементовъ, при чемъ каждый мельчайшій моментъ процесса точно соотвѣтствуетъ его цѣли,—образованію организма высшаго типа. Это съ особенною ясностію обнаруживается, наприм., въ развитіи языка.

Какъ возникъ языкъ—этотъ изумительно художественный организм? Ссылка на *случайность*, къ которой иногда прибѣгали для объясненія этого какъ и многихъ другихъ вопросовъ того-же рода, конечно, не можетъ быть серьезно принимаема въ соображеніе, точно такъ-же какъ параллельная ей въ космологической проблемѣ теорія атомизма. Но не болѣе удовлетворительно и мнѣніе (пынѣ, впрочемъ, все болѣе и болѣе оставляемое), по которому языкъ будто-бы *изобрѣтенъ* разумомъ. Относительно этой послѣдней теоріи, какъ и относительно антропоморфнаго телеологизма, роковой вопросъ состоитъ въ томъ: *какъ именно* разумъ изобрѣталъ всю эту служную систему склоненій, спряженій и т. д.? Вѣдь языкъ не воляшюкъ какой-нибудь, а связный и при томъ, какъ сказано, весьма художественный организм. Если-бы для его образованія была составлена цѣлая ученая академія, то и она, конечно, ничего-бы не сдѣлала. Остается, слѣдовательно, объяснить происхожденіе языка такъ, какъ объясняютъ его современная лингвистика, которая, какъ извѣстно, разрѣшаетъ эту проблему совершенно такъ-же,

какъ Дарвинъ свою: языкъ образуется, какъ медленное выростаіе или организованиіе. Онъ данъ человѣчеству не какъ готовое слово, но лишь какъ возможность (*ἐνέργεια*) слова, развивающаяся постепенно, иногда въ теченіе цѣлыхъ тысячелѣтій, и всегда въ тѣсной связи съ жизнью народа. У отдѣльныхъ народовъ мы можемъ прослѣдить это развитіе языка исторически; но сравнительное языковѣдѣніе дѣлаетъ шагъ дальше и сводитъ всѣ языки къ одному первобытному. Образованіе новыхъ вѣтвей языка, какъ и новыхъ видовъ животныхъ, осуществляется чрезъ постепенное варіированіе звуковъ, накопленіе измѣненій и образованіе такимъ путемъ новыхъ звуковъ, звуковыхъ символовъ и отношеній между словами. Въ этомъ опять-таки обнаруживается имманентная цѣлесообразность, все упрощающая, сглаживающая, направляющая къ удобству, — стремленіе разумнаго духа къ самооткровенію. Въ теченіе процесса меньшими, чѣмъ сначала, средствами достигаются болѣе значительныя цѣли (наприм., слово *digitus* преобразуется въ *doigt*, при чемъ для выраженія понятія признается достаточнымъ уже одного намека на прежнее слово, происходитъ въ языкѣ дифференціація—*Warpen—Waffen* и т. д.). Есть въ этомъ процессѣ образованія языка и нѣчто аналогичное борьбѣ за существованіе: цѣлесообразное остается, негодное забывается. Здѣсь, въ развитіи языка, такимъ образомъ, такъ-же какъ и въ развитіи животныхъ, мы ясно видимъ возникновеніе цѣлесообразнаго безъ внѣшняго намѣреннаго дѣйствія интеллигенціи: здѣсь, какъ и тамъ, внутреннее, имманентно-цѣлесообразное раскрытіе зародышей,—звуковыхъ основъ, которыя мы можемъ прослѣдить даже и у животныхъ и которыя представляютъ своего рода „неорганическую материю“ рѣчи.

Что мы видимъ въ языкѣ, то-же самое можемъ наблюдать и въ другихъ сферахъ духовной жизни. Напр., государство,—этотъ еще болѣе удивительный и сложный организмъ,—образовывалось повсюду также путемъ органическаго возрастанія, а не было плодомъ *изобрѣтенія*, какъ думали раціоналисты 18-го столѣтія, не образовывалось намѣренно и искусственно по заранѣе составленному плану. То-же самое справедливо и относительно права, которое также само вырастаетъ, а не изобрѣтается, не является

какъ результатъ условнаго соглашенія: право, по ученію выдающихся современныхъ юристовъ, въ своей первоформѣ есть обычай (Sitte); законъ—фиксированіе различныхъ формъ обычая; а самъ обычай растетъ вмѣстѣ съ ростомъ чело-вѣческой жизни. Это—естественный процессъ социальной жизни. Наука, далѣе, также развивается органически: мѣо-логия, философія, положительная наука (Контъ!). Также и отдѣльныя системы: и онѣ не вдругъ являются и не выду-мываются; но *вынашиваются* органически, — проясняются изъ первоначально неясной концепціи (какъ объ этомъ сви-дѣтельствуя по собственному опыту, напр., Шопенгау-еръ, Ньютонъ, Дарвинъ, который натолкнулся на свои идеи вслѣдствіе ознакомленія съ политико экономистомъ Мальтусомъ). Такимъ образомъ, *органический и духовный міръ въ своей исторіи омологичны, другъ друга дополня-ютъ и уясняютъ.*

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

Я сказалъ уже,—началь профессоръ, переходя къ только что указанному предмету,—что философія матеріалистиче-скаго атомизма не моя философія: за внѣшнею стороною вещей должна быть признана сторона внутренняя, вслѣд-ствіе чего необходимо выступить за дробность элементовъ къ признанію въ основѣ всего существующаго единого начала. Такова, какъ извѣстно, была и общая тенденція философіи, всегда стремившейся къ розысканію единства. Конечно, съ принудительною очевидностію этого тезиса монистической философіи доказать нельзя, но нѣкоторыя основанія въ его пользу представить все-же можно. При-помнимъ сначала сказанное прежде. Атомы не даные, не наблюдаемые предметы, но—результатъ анализа и при томъ не химическаго или механическаго, а логическаго. Гово-рять, что, „если все состоитъ изъ атомовъ, то атомы даны

раньше всего“. Но это все равно что, наприм., сказать: „звуки (слова), такъ какъ языкъ (рѣчь) состоитъ изъ нихъ, раньше языка“. Нелѣпость послѣдняго утвержденія ясна, но не менѣе нелѣпо въ сущности и первое утвержденіе. Атомы не могутъ, слѣдовательно, существовать раньше вещей. Взятые вѣдь вещей, они суть абстракція,—такія-же отвлеченныя понятія, какъ понятія силы, закона и т. д. Они существуютъ только въ вещахъ. Далѣе, помимо фиктивного понятія объ атомахъ, послѣдовательный атомизмъ долженъ принимать еще другое фиктивное понятіе—понятіе пустаго пространства. Что такое это пространство? Это понятіе такъ неудовлетворительно, что рядомъ съ ученіемъ о пустомъ пространствѣ и атомахъ, какъ извѣстно, уже рано сложилось другое ученіе—о сплошной матеріи. Если же, избѣгая этихъ и другихъ трудностей, въ родѣ, наприм., опредѣленія атомовъ, какъ „непротяженныхъ и однако тѣлесныхъ точекъ“, мы опредѣлимъ ихъ какъ „центры силы“; то, такъ какъ силы предполагаютъ начало, которое ихъ реализируетъ и ими управляетъ, мы необходимо должны будемъ предположить нѣчто кромѣ и выше атомовъ,—нѣкоторое единое универсальное начало. Къ тому-же признанію, кромѣ понятія объ атомахъ, какъ силахъ (единственно вѣрному понятію, какъ объяснено въ онтологіи), приводитъ насъ и другое, связанное съ атомизмомъ, затрудненіе,—необходимость объяснить взаимодѣйствіе атомовъ. Вообще должно замѣтить, что понятіе взаимодѣйствія очень неясное понятіе. Мы говоримъ, наприм.: „луна производитъ морской приливъ“. Но какъ? Исходитъ-ли изъ луны нѣчто такое, что собираетъ и стягиваетъ морскія волны? Или волны связаны съ луною какою-то непостижимою силою? Какъ происходитъ все это загадочное явленіе? По закону тяжести? Но законы не силы, а просто формы процесса. Должно, такимъ образомъ, сознаться, что въ сущности мы здѣсь ничего не понимаемъ. Мы знаемъ фактъ; по *what* и *wie* факта вѣдь нашего разумѣнія. Наше объясненіе, говоря строго не объясненіе, а лишь обозначеніе факта. Мы можемъ сказать только, что движеніе воды въ морѣ „стоитъ въ соотношеніи“ съ луною; по дальше этого ничего не знаемъ. Физики 17-го и 18-го столѣтія не хотѣли останавливаться на ньютонскомъ законѣ и искали для него дальнѣйшаго

объясненія, которое и находили въ *vis occulta*. Конечно, эта *vis occulta* нелѣпость; но по своему и эти физики были правы: понятія тяжести, притяженія, взаимодействія и др. под. не суть послѣднія, вполнѣ прозрачныя для насъ, понятія. Два биллиардныхъ шара сталкиваются и одинъ „передаетъ движеніе“ другому: какъ это? Мы знаемъ только соотношеніе фактовъ, но не понимаемъ самаго процесса. Юмъ первый указалъ на непобѣдимую трудность этой проблемы; но намеки на нее находимъ и раньше. Лейбницъ для устраненія ся прибѣгалъ къ понятію представленной гармоніи. Мальбраншъ прямо училъ, что такъ называемая причина не „производитъ“ слѣдствіе, но только даетъ къ нему поводъ, подлинная-же причина — въ Богѣ. Спиноза утверждалъ тоже самое и только нѣсколько иначе формулировалъ. Разница между названными мыслителями и Юмомъ въ отношеніи къ данной проблемѣ заключается только въ томъ, что Юмъ обсуждаетъ вопросъ гносеологически, а тѣ метафизически. Послѣ Юма яснѣе другихъ философовъ та же самая мысль выражена у Лотце (въ „метафизикѣ“): отношеніе вещественныхъ элементовъ (атомовъ) непонятно; слѣд. они не могутъ быть самостоятельными пачалами и должны стоять и утверждаться въ первоначальномъ субстанціальномъ единствѣ (въ Богѣ). Вообще, по общему убѣжденію философовъ, при атомистическомъ пониманіи міра, взаимоотношеніе вещей загадочно и даже непостижимо. Если атомистическій механизмъ правъ, тогда каждый элементъ міра долженъ былъ-бы существовать совершенно независимо (*unbekümmert*) отъ другихъ. Такимъ образомъ, критика атомизма отсылаетъ насъ къ признанію нѣкотораго первоначальнаго единства, въ которомъ части — атомы (силы). Какъ ни странно на первый взглядъ эти послѣдняя формула, тѣмъ не менѣе она содержитъ въ себѣ совершенно удовлетворительный смыслъ, если мы посмотримъ на міръ съ внутренней (психической) стороны: съ этой точки зрѣнія связь сущаго и взаимодействіе вещей намъ станетъ понятнѣе, такъ какъ непроницаемое съ внѣшней стороны понятіе *причины* будетъ дополнено и освѣщено внутренне извѣстнымъ намъ понятіемъ *цѣли*, какковыя понятія въ сущности совпадаютъ.

„Взаимоотношеніе предполагаетъ два элемента: одинъ, изъ

котораго дѣйствіе исходитъ, и другой, къ которому оно направляется. Какъ переходитъ дѣйствіе (движеніе) съ одного элемента на другой,—вотъ въ чемъ, какъ было сказано, главная трудность проблемы. Анализируя эту проблему, мы не найдемъ исхода, кромѣ признанія, что соотносящіяся элементы не два абсолютно различныя начала, но въ основѣ сродныя и даже какъ-то объединенныя. Въ психической области это яснѣе. Возьмемъ, наприм., законъ ассоціаціи: одно представленіе вызываетъ множество другихъ. Здѣсь очевидно, что не представленіе есть причина всего дальнѣйшаго процесса: онъ обусловленъ совершенно самопроизвольною дѣятельностію души, хотя она началась по поводу даннаго представленія. Еще примѣръ: ораторъ говоритъ рѣчь и у слушателей возникаютъ цѣлыя ряды представленій, аналогичныхъ его собственнымъ. Здѣсь о „толчкѣ“, „давленіи“, „понуженіи“, словомъ—о *внѣшней* необходимости, конечно, не можетъ быть и рѣчи. Здѣсь необходимость внутренняя, по которой каждый элементъ необходимъ для цѣлаго, какъ наприм., недостающее слово фразы. Это и есть такъ называемая телеологическая или логико-эстетическая необходимость. Здѣсь причиною служитъ цѣль, т. е. не предыдущее обусловливаетъ процессъ (какъ въ механической причинности), но послѣдующее, вслѣдствіе чего процессъ является какъ-бы нѣкоторымъ стремленіемъ къ цѣли (*zielstrebig*): причинность и телеологія въ немъ совпадаютъ. Этотъ процессъ, очевидно, не допускаетъ внѣшняго „логико-механическаго“ построенія и принадлежитъ къ явленіямъ совершенно иного порядка, представляя всего больше сходства съ художественнымъ творчествомъ. Художнику всегда напередъ предносится идея задуманнаго имъ творенія,—смутно и неопредѣленно проэктируемое цѣлое, которое затѣмъ телеологически управляетъ всѣмъ процессомъ творчества. Тоже слѣдуетъ сказать и о выдающихся историкахъ, біографахъ и т. д.: всѣ они относятся къ своему дѣлу телеологически и никогда механически. Съ этой-же точки зрѣнія, далѣе, можетъ быть удовлетворительно рѣшена и трудная проблема о свободѣ воли. Противъ механическаго детерменизма и внѣшней причинности справедливо возстанетъ наше нравственное самосознаніе. Но ему нѣтъ побужденій возмущаться противъ внутренней, телеологической

необходимости, по которой всё акты воли стоять во внутреннем соотношении съ другими, прошедшими и будущими, а не въ болѣзненномъ отрѣшеніи отъ всѣхъ остальныхъ. И вообще, психическій организмъ по самому своему существу есть телеологическое цѣлое. По аналогіи съ человѣкомъ мы можемъ истолковывать и другія части универса и прежде всего—міръ животный. Животные организмы образованы такъ-же совершенно телеологически, представляютъ изъ себя не что иное, какъ систему координированныхъ побужденій (Triebe) и влеченій, хотя вовсе не необходимо и даже болѣе—прямо невозможно признавать въ ихъ цѣлесообразныхъ дѣйствіяхъ преднамѣренность (Vorausdenken) и сознательность: сознательно и напередъ полагаемыхъ цѣлей у нихъ, конечно, нѣтъ. Впрочемъ, подобное мы видимъ и у человѣка: вѣдь всё такъ называемые органическіе процессы отъ юности и до глубокой старости совершаются у насъ по побужденіямъ безсознательнымъ, хотя, за исключеніемъ болѣзненныхъ разстройствъ, вполне цѣлесообразно (напр., пищеварительные и др. подобныя процессы). И вообще, даже и тамъ, гдѣ между явленіями была-бы установлена полная причинно-механическая связь, мы не были-бы лишены уже однимъ тѣмъ самымъ возможностью видѣть цѣль. Рыбакъ плететь сѣть: *почему* или *для чего*? Конечно, онъ плететь *потому*, что умѣетъ, потому что имѣетъ подъ руками матеріалъ и орудіе, движетъ известнымъ образомъ руками и т. д.; но также и *для того*, чтобы ловить рыбу, кормить семью и т. д. Ясно, слѣд., что механизмъ вовсе не исключаетъ телеологіи. Такимъ образомъ, цѣлей въ природѣ отрицать невозможно: цѣлесообразна психическая жизнь, цѣлесообразенъ организмъ, цѣлесообразны вообще всѣ проявленія жизни, не исключается, наконецъ, цѣлесообразность и самымъ механизмомъ. Но, конечно, здѣсь идетъ рѣчь не о внѣшней цѣлесообразности, не о внѣшнемъ, наприм., строеніи волею организма, но—о внутреннемъ раскрытіи и выраженіи вовнѣ одного и того-же внутренняго начала (воли). Какъ далеко простирается эта телеологія? Можемъ-ли мы простирать ее на всю вселенную? Если мы отвѣтимъ на этотъ вопросъ утвердительно, то придемъ прямо (?) къ пантеизму,—къ признанію всей дѣйствительности единствомъ, въ которомъ

каждый моментъ одинаково необходимъ телеологически: цѣль какъ говоритъ Аристотель, все къ себѣ притягиваетъ — все *отъ Бога, къ Богу и для Бога*.

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

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

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

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

Имѣемъ-ли мы въ пантеистической концепціи, общая схема которой обозначена тремя только что формулированными положеніями, удовлетворительное построеніе дѣйствительности? Времени вѣрнуть въ возможность строго логическаго выполненія такихъ построеній прошло. Мы стремимся только, по указанію фактовъ, такъ сочетать ихъ, чтобы образовать формулу, дающую возможность въ общихъ чертахъ намѣтить міросозерцаніе въ такомъ именно духѣ и направленіи. Въ онтологіи мы видѣли, что всякое тѣло есть явленіе чего-то *an sich Ideellen*, — внутреннего, воли. Далѣе мы напшли, что взаимодѣйствіе не можетъ быть понято иначе, какъ объединеніе соотносящихся элементовъ въ чемъ-то третьемъ. Это, равно какъ и все остальное, что было изложено выше, даетъ по меньшей мѣрѣ схему для пониманія вещей, какъ частей одной, внутренне объединяющей и обуславливающей ихъ согласіе (*Conspiration*), системы, которая съ этой точки зрѣнія, по счастливому выраженію Спинозы, можетъ быть признана за *causa sui*, т. е. за нѣчто самодостаточное и не нуждающееся въ импульсахъ извнѣ.

Въ отношеніи къ универсу справедливо тоже самое, что было разъяснено выше относительно каждаго отдѣльнаго организма: повсюду стремленіе къ осуществленію цѣли (Zielstrebigkeit), тенденція или воля къ жизни, къ сознанию, духу. Земля и обусловливающіе ея жизнь небесные міры должны были пройти все фазисы своего развитія, чтобы подготовить условія для царствъ растительнаго, животнаго и наконецъ человѣка: очевидно, все мірозданіе проникнуто одною тенденціею, однимъ стремленіемъ къ сознанию, къ духовно-разумной жизни. Вездѣ одинъ и тотъ-же телеологическій процессъ; различны только его моменты или ступени.

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

прежде всего въ средѣ самихъ естествовѣдцовъ. Есть уже признаки этой реакціи.

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

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

нальное единство имѣть и міръ: все въ совокупности, даже и вмѣстѣ со всѣми катастрофами, служить къ поддержанію жизни универса, не смотря на разсѣяніе вещества, Скажутъ: „это — фантазія“. Пусть. Но вѣдь и фантазія имѣть свои права. Въ самомъ дѣлѣ, наука не можетъ исчерпать всего въ своихъ „точныхъ“ понятіяхъ и должна, по крайней мѣрѣ, сознаться, что, внѣ ея сферы существуетъ другая — *безконечная дѣйствительность*. А въ такомъ случаѣ, если т. е. существуетъ *неизвѣстная* наукѣ дѣйствительность, отрицательный матеріалистическій догматизмъ не имѣетъ, конечно, права запрещать намъ попытку истолковывать эту дѣйствительность. И это тѣмъ болѣе, что мы не выдаемъ своихъ построений за объективно *доказанныя* истины; на догадку-же и творческое построеніе мы всегда имѣемъ право.

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

ваніи мы не можемъ разсуждать по аналогіи со своимъ собственнымъ: оно не обусловлено независимыми отъ него и ему вышними вещами. Божественное всемогущество характеризуется не количественно, но прежде всего качественно. Если такъ, то можно отнять у Бога личность или, по крайней мѣрѣ, необходимо расширить понятіе о ней т. е. всеѣмъ отрѣшиться отъ обычно связываемыхъ съ нею ограниченій. Поступая такъ, мы, очевидно, вовсе не ограничиваемъ Бога: напротивъ, мы придаемъ ему больше реальности, такъ-что въ виду этого, „можетъ быть было-бы правильнѣе называть Бога существомъ сверхличнымъ“ (*überpersönliches Wesen*). При томъ, мы вовсе не стремимся къ постиженію Бога въ немъ самомъ; мы хотимъ лишь истолковать его природу, по сколько она уясняется намъ съ нашей земной и ограниченной точки зрѣнія. Здѣсь, какъ и въ искусствѣ, въ концѣ концовъ — *символъ*, но не логическое понятіе, не опредѣленіе въ строгомъ смыслѣ этого слова: нашъ *символическій антропоморфизмъ* не исчерпываетъ Божественной природы.

Возражаютъ, далѣе, на той-же почвѣ, что пантеизмъ будто-бы исключаетъ религію. Но что такое религія? Въ чемъ ея существо, — внутренній *habitus*? Въ вѣрѣ, которая есть увѣренность, покоющаяся не на теоретическихъ основаніяхъ, не на доказательствахъ, но имѣющая свои корни въ активной сторонѣ нашего существа, въ волѣ. Въ такомъ смыслѣ мы употребляемъ слово вѣра не только, когда рѣчь идетъ о религіи, но и въ обыкновенныхъ практическихъ и житейскихъ отношеніяхъ: мать, — говоримъ мы, наприим., — вѣрить сыну; человекъ вѣрить въ свой народъ и т. д. Въ этихъ и подобныхъ случаяхъ разумѣется вѣра не теоретическая, но практическая, — вѣра сердца. Тотъ, кто вѣритъ въ свой народъ, безъ сомнѣнія видитъ въ немъ многое такое, что ему не правится, но извиняетъ это, во имя своей вѣры, которая коренится въ его сердцѣ: это-де не существо народной души; у него есть и другія, лучшія стороны. Его вѣра сильнѣе всѣхъ фактовъ и всѣхъ доказательствъ. Онъ не могъ-бы жить, если-бы у него не было этой вѣры. Такова и религіозная вѣра, — вѣра въ высшую, разумную дѣйствительность, въ призна-

васмый нашу волю смыслъ существующаго, въ добро, дѣло благаго Бога. Такая вѣра, — вѣра во всемогущее Провидѣніе, которое все, что случается, допускаетъ къ лучшему, — есть уже и въ фетишизмѣ. Коренясь въ практической сторонѣ нашего существа, вѣра именно по этому самому совершенно недоказуема; поэтому и теодицея, какъ философская дисциплина, невозможна. Человѣкъ, какъ учить всѣ религіи, не можетъ постигнуть путей и совѣтовъ Божіихъ и, хотя онъ вѣритъ въ „царствіе Божіе“, какъ конечную и высшую цѣль человѣческой исторіи, — вѣритъ потому, что безъ такой вѣры его жизнь утратила-бы смыслъ и значеніе, — однако никакихъ теоретическихъ или историческихъ доказательствъ этой вѣры представить нельзя: это просто чаянія сердца и ничего больше, — чаянія, находящія, пожалуй, себѣ поддержку въ нѣкоторыхъ опытахъ жизни, показывающихъ, что такъ называемое несчастіе въ послѣдствіи часто оказывается благомъ. Вслѣдствіе недоказуемости вѣры, далѣе, догматика историческихъ религіевъ, не исключая и христіанской, должна быть разсматриваема, какъ „воплощеніе въ символахъ чайній сердца“. „Вѣрую въ Бога Творца“ (1-й чл. сѣмвола), — это не научно-теоретическое положеніе, не философема, но чайніе сердца: міръ *долженъ* быть въ основѣ своей благомъ и Богъ долженъ быть его принципомъ, Выповникомъ, Творцомъ. „Вѣрую въ І. Христа — Сына Божія“, — это не историческое свидѣтельство (*historische Notiz*), не теорема, но опять таки исповѣданіе сердца, — форма, въ которой идея Бога воплощается и открывается въ сердцѣ человѣка: Богъ — человѣкъ, подобенъ человѣку, ему благодѣтельствуешь и ему сострадаешь, слѣдов., и человѣкъ, чтобы быть „добрымъ“, подлиннымъ человѣкомъ, долженъ творить добро и страдать (Савонаролла). Подобнымъ-же образомъ должны быть понимаемы и всѣ остальные догматы. Весь „сѣмволь вѣры“ есть выраженіе вѣры практической, но по теоретическихъ истинъ. Теперь спрашивается: вѣра, *въ такомъ смыслѣ*, согласима-ли съ философіей и наукой? Безусловно: между существенно практическимъ и теоретическимъ не можетъ быть столкновенія. Наука не говоритъ о благѣ; религія не говоритъ о научно-теоретическихъ истинахъ. Слѣдовательно, конфликтъ между ними — чистое недоразумѣніе, если только

мы не будемъ истолковывать, напр., первый членъ символа въ смыслѣ космологической теоремы.

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

3. Проблема гносеологическая.

Въ настоящее время, гносеологическая проблема возбуждаетъ къ себѣ больше интереса и вниманія, чѣмъ какая либо другая философская проблема. Думаютъ, что ея исчерпывается вся метафизика или что, по крайней мѣрѣ, ея она должна начинаться и ея выводами руководиться. Мы, — замѣтилъ проф., — не раздѣляемъ этого мнѣнія. Мы думаемъ, что метафизика въ нѣкоторомъ смыслѣ независима отъ гносеологіи и можетъ развиваться самостоятельно. Во всякомъ случаѣ такой порядокъ опредѣляется исторически: философія сначала съ полнымъ довѣріемъ къ своимъ силамъ принимается за рѣшеніе вопросовъ чисто метафизическихъ (о происхожденіи міра, о душѣ и т. д.) и только послѣ того, какъ оказались трудности и несогласія между мыслями различныхъ философовъ, возникаетъ гносеологическій вопросъ, — вопросъ о томъ, въ состояніи ли человекъ рѣшать эти проблемы? Такимъ образомъ, гносеологическая проблема ставится сначала съ метафизической точки зрѣнія и обрабатывается въ виду метафизическихъ задачъ и только позднѣе она получаетъ самостоятельную и независимую отъ метафизики постановку (у софистовъ). Такъ было у грековъ, такъ было и въ новой философіи: Декартъ, Спиноза, Лейбницъ, прежде всего — метафизики и только Локкъ отрѣшаетъ теорію познанія отъ метафизики своимъ вопросомъ „о возможности метафизики“. Съ него начинается исторія философскаго притицизма, которую довершаютъ Юмъ въ Англіи и Кантъ въ Германіи. Если-же такова была естественная, историческая послѣдовательность въ постановкѣ философскихъ проблемъ; то, — заключилъ проф., — безъ сомнѣнія, тому-же порядку всего удобнѣе слѣдовать и во „Введеніи въ философію“.

Гносеологическая проблема слагается изъ двухъ основныхъ вопросовъ, — изъ вопросовъ: а) *о сущности* и б) *о происхожденіи* познанія. На первый вопросъ отвѣчаютъ *реализмъ* и *идеализмъ* (или феноменализмъ); на второй — *эмпиризмъ* и *раціонализмъ*. По ученію реализма, познаніе есть отображеніе или даже какъ-бы входеніе вещей

въ нашу душу въ формѣ представленій; по ученію идеализма, наоборотъ, о такомъ отображеніи вещей говорить нельзя, — въ душѣ совершаются лишь *сходные* процессы, обусловливаемые сея самодѣятельностію. Подобнымъ-же образомъ, по ученію эмпиризма, источникъ всего нашего познанія въ опытѣ; по ученію-же раціонализма — въ нематериальной дѣятельности нашего мышленія, въ разумѣ, каковая дѣятельность всего яснѣе обнаруживается въ математикѣ, такъ что математика — идеаль науки. Кромѣ указанныхъ, основныхъ типовъ рѣшенія гносеологической проблемы, разложенной на сея составные вопросы, возможны отвѣты такъ сказать смѣшанные: *реалистическій эмпиризмъ* (точка зрѣнія наивнаго сознанія); *реалистическій раціонализмъ* (Платонъ, Спиноза, Гегель и вообще философы, по ученію которыхъ „мысленіе проникаетъ въ дѣйствительность, какъ она есть“); *идеалистическій эмпиризмъ* (англійская философія, равно какъ и древняя софистика) и, наконецъ, *идеалистическій раціонализмъ* (Кантъ, который комбинируетъ Спинозу и Юма). Это — четыре основныхъ типа системъ съ гносеологической точки зрѣнія.

Всего проще гносеологическая проблема рѣшается наивнымъ сознаніемъ: видъ насъ существуютъ тѣла съ такими именно свойствами, какія мы имъ приписываемъ, — съ цвѣтомъ, запахомъ, фигурою, вѣсомъ, непроницаемостію и т. д. Скоро однако, особенно подъ вліяніемъ обмановъ чувствъ и галлюцинацій, пробуждается скептицизмъ, который мало-по-малу подтачиваетъ всѣ построенія наивнаго реализма: по какому признаку, — спрашиваетъ онъ, — отличать, что иллюзія и что дѣйствительность? Изъ этого вопроса впоследствии развивается вся діалектика, открывающая антиноміи въ эмпирической дѣйствительности (Зенонъ). Новѣйшая физиологія органовъ чувствъ самымъ неожиданнымъ образомъ поддержала критику наивнаго реализма, начатую еще въ древности. Мы говоримъ о кушаньѣ: „вкусно“. Выражается-ли этимъ существо вещи? Конечно, нѣтъ: я ощущаю вкусъ. „Сахаръ сладокъ“: опять ему-ли присуще свойство сладости? Ясно, что сладость свойство не абсолютное, но относительное — существующее по отношенію ко мнѣ, способность предмета аффицировать мои нервы. Подобнымъ-же образомъ мы можемъ спрашивать и дальше: суть-ли свѣтъ,

цвѣтъ и т. д. абсолютныя свойства? Но опять тотъ-же отвѣтъ, какъ и относительно вкуса: это—относительныя свойства, существующія только при предположеніи въ насъ извѣстныхъ чувствъ. *Ощущенія, слѣдовательно, не свойства вещей, но—наши процессы.* Теперь спрашивается: не простирается-ли тоже самое заключеніе и на такъ называемыя *первичныя свойства* (фигура, вѣсъ, непроницаемость и т. д.), которыя со временъ Локка принято отличать *отъ вторичныхъ* (вкусъ, свѣтъ, цвѣтъ и т. д.)?

Внимательный анализъ открываетъ, что различія между первичными и вторичными свойствами строго провести невозможно. И первичныя свойства могутъ быть высказываемы о предметахъ только *относительно*: мы не могли-бы получить представленій о движеніи, протяженіи, вѣсѣ и т. д. предметовъ, если бы непосредственно не знали о собственныхъ самопроизвольныхъ движеніяхъ, усиліяхъ, сопротивленіяхъ и т. д. Даже пространство, въ которомъ вещи построены нами, субъективно. Протяженность предмета не принимается извнѣ, но проецируется, *творится* духомъ самодѣятельно по поводу различныхъ измѣненій его зрительнаго и другихъ нервныхъ аппаратовъ. Вообще предметъ не—пассивно воспринимаемая объективность, не копія, не отпечатокъ; но—продукція субъекта, на основаніи различныхъ, идущихъ отвнѣ, раздраженій (ссылка на Лотце—на его „медіц. психол.“). Слѣдовательно, тѣла не—перцепція, но продукція; не вещь въ себѣ, а явленіе. Пожалуй они и перцепція, такъ-что о вещахъ можно сказать, что ихъ *esse* есть наше *percipi* (Беркли); но перцепція, въ свою очередь, немислима безъ продукціи: она всецѣло обусловлена нашею самодѣятельностію. Не смотря на странность этого взгляда, за него высказались самыя выдающіеся умы человѣчества: Платонъ, Лейбницъ (?), Беркли, Кантъ, Лотце, Фехнеръ и др. И дѣйствительно съ этой точки зрѣнія многія гносеологическія трудности легко разрѣшаются. Наприм., самопротирѣчивая фикція атомистовъ—*пустое пространство*, будучи понято какъ продуктъ субъекта, легко можетъ быть истолковано въ смыслѣ простой возможности пространства; *безконечное-же пространство*—въ смыслѣ *безконечной возможности* пространственныхъ проэкцій или *возможности безконечныхъ проэкцій*. Тоже можно сказать и

о времени: объективнымъ, какъ это показалъ Кантъ, его признать нельзя, но, какъ проэкция субъекта, оно совершенно понятно. Вообще пространство и время становятся понятными, если признать ихъ *эмпирическую реальность и трансцендентальную идеальность* т. е. если признать, что они имѣютъ значеніе для всей области нашего опыта, но за его предѣлами не имѣютъ никакого значенія, чѣмъ, конечно, еще не отрицается возможность такихъ существъ, которымъ міръ можетъ являться иначе, чѣмъ намъ, тѣмъ болѣе — возможность такой Интеллигенціи, которая разсматриваетъ вещи міра не какъ экстенсивности, а какъ интенсивности — внѣ пространства и времени (интеллигенція интуитивная — *intellectus archetipus*). Напротивъ, нѣтъ ничего послѣдовательнѣе этого допущенія, разъ мы признаемъ пространство и время только субъективными. Съ этой точки зрѣнія первичныя свойства вещей должны быть признаны не границами бытія, неизмѣнно и неподвижно на немъ лежащими, но — лишь границами нашего познанія: для насъ міръ таковъ, а каковъ онъ въ вѣ себя — это вопросъ. Тоже, что о внѣшнемъ мірѣ, *mutatis mutandis*, слѣдуетъ сказать и о явленіяхъ міра внутренняго.

Какъ смотрѣть на только что изложенную философію, самымъ рѣшительнымъ выразителемъ которой служить Кантъ? Говорятъ, прежде всего, что это — безутѣшный скептицизмъ, уничтоженіе возможности познанія, такъ какъ-де, безъ знанія „вещи въ себя“, познанія въ строгомъ смыслѣ нѣтъ. Но, мнѣ кажется, — замѣтилъ Паульсенъ, — что послѣднее мнѣніе неосновательно. Строго говоря, разсматриваемая теорія вовсе не уничтожаетъ факта познанія и нисколько не ограничиваетъ его значенія: познаніе чelовѣческое, и послѣ этой теоріи, остается все тѣмъ-же, чѣмъ было до нея. Разница лишь въ томъ, что оно стало *глубже*, идетъ *дальше*, вслѣдствіе чего и находитъ въ бытіи нѣкоторый неразрѣшимый въ нашемъ познаніи остатокъ (*Pin-tergrund*). Говорятъ: „по Канту невозможно познаніе сущности“. Но это общій законъ и удѣлъ нашего познанія: вѣдь и сущности чelовѣка, наприм., мы не знаемъ и вообще о *was* вещи никакихъ свѣдѣній мы не имѣемъ и ни въ какомъ случаѣ ничего сказать не можемъ, такъ что Юмъ справедливо обозначилъ сущность вещи, какъ *ens*

fictum, — какъ нѣчто такое, что, по устраненіи всѣхъ конкретныхъ обнаруженій, неизбежно превращается въ нуль. Въ самомъ дѣлѣ, что есть сущее? Метафизика обычнаго представленія построиваетъ его по схемѣ съ тремя слѣдующими моментами: 1) *субстанціи*, 2) *свойствъ* или силъ и 3) *дѣйствій*—событія, процессы, отношенія. Можно-ли такъ раздѣлять моменты сущаго и, такимъ образомъ, выдѣлять въ немъ, какъ что-то особенное, самостоятельное и даже основное—субстанцію? Едва-ли. Прежде всего, силы или свойства нельзя разматривать, какъ особые, отличные отъ субстанціи, моменты. Возьмемъ, наприим., кусокъ мѣлу. Говорятъ: „онъ имѣетъ свойство, способность, силу проявлять опредѣленные дѣйствія—обнаруживать вѣсъ, твердость и т. д.“ Что это значить? Какъ понимать эти силы? заключены-ли онѣ въ немъ какъ нибудь? Конечно, это—безсмыслица. Онѣ лишь наше предположеніе: если мы,—вотъ что разумѣемъ мы, когда говоримъ о „свойствахъ“ или „силахъ“ мѣла, — если мы станемъ дѣлать мѣломъ то-то и то-то (наприим., писать на доскѣ), то получится то-то и то-то. Мы высказываемъ этимъ только свою *форму пониманія* проявленій вещи, процессовъ въ ней. Это вполне принято психологіею (Гербартъ). Итакъ, сила есть *гипостазированіе нашего предположенія относительно причины и формы обнаруживаемыхъ данныхъ предметовъ явленій или процессовъ въ немъ*. А субстанція? Разсуждая аналогично, мы можемъ и о субстанціи сказать тоже, что сказали о силахъ: субстанція физическая есть гипостазированіе физическихъ явленій и процессовъ, а психическая — *потенція такого гипостазированія* (психическія силы, воля, душа). Въ самомъ дѣлѣ, что собственно мы разумѣемъ, когда говоримъ о душѣ, какъ субстанціи? Безъ сомнѣнія, нельзя выразить нашу мысль о ней иначе, какъ отрицаніями (по противоположности съ тѣломъ) и отношеніями (чрезъ свойства, открывающіяся въ обнаруженіяхъ душевной жизни). Говорятъ: „субстанція есть носитель (Träger) свойствъ“. Но какой смыслъ слѣдуетъ соединять съ этимъ выраженіемъ, равно какъ и съ другими подобными,—наприим., съ выраженіемъ: „душѣ, какъ субстанціи, *присущи* силы, свойства“ и т. д.? Ясно, что слова: „носитель“, „присущи“ употребляются здѣсь лишь въ смыслѣ символовъ и мы ничего не

потеряемъ, если всё подобныя выраженія отложимъ въ сторону. Что мы разумѣемъ подъ душою, есть не что иное, какъ *совокупность душевныхъ процессовъ и всплхъ проявляемыхъ въ нихъ свойствъ*: кромѣ нихъ и за ними нѣтъ ничего. Здѣсь отношеніе тоже самое, какъ, наприм., отношеніе въ художественномъ произведеніи цѣлаго къ части, стиха къ слову, или,—еще лучше,—народа къ отдѣльнымъ людямъ, человѣчества къ отдѣльнымъ народамъ: художественное цѣлое, народъ, человѣчество суть-ли субстанціи? Никто не станетъ утверждать этого; но не больше основательности и въ названіи субстанціею души (?). Есть лишь одна субстанція, въ собственномъ смыслѣ этого слова,—субстанція Божественная: все остальное — лишь процессы въ ней или ея обнаруженія. Впрочемъ,—сдѣлалъ здѣсь Паульсенъ двусмысленную и неясную добавку,—этимъ еще ничего не рѣшается о дѣйствительности: дѣло идетъ лишь объ ея пониманіи.

Теперь дальнѣйшій гносеологическій вопросъ: можно-ли возстановить, противъ идеализма, реальность внѣшняго міра? Что такое тѣло? Идеализмъ отвѣчаетъ: „явленіе, существующее только для сознанія“. Эмпирикъ Милль согласенъ въ данномъ случаѣ съ рационалистомъ Кантомъ: „тѣло,—разъясняютъ они,—есть лишь комплексъ возможныхъ ощущеній“. Когда мы говоримъ, что „кусочекъ бумаги имѣетъ реальность“; то это значитъ, что, если я имѣю зрительныя ощущенія, то я могъ-бы имѣть и осязательныя и т. д. Этимъ, однако-же, вопреки мнѣнію идеалистовъ, дѣло не рѣшается: „пусть,—можно возразить имъ,—тѣло явленіе; но *только*-ли явленіе, или въ немъ есть и нѣчто *an sich*“? Кантъ въ отвѣтъ на этотъ вопросъ говорилъ: „мы не знаемъ“. Но послѣкантовская философія, выходя изъ посылокъ, данныхъ Кантомъ, отвѣчала послѣдовательно,—именно, что тѣло есть символъ, знакъ внутренняго, внутренней жизни, чего-то *an sich* и *für sich*, воли, какъ опредѣлилъ это *an sich* Шопенгауэръ. Шопенгауэръ справедливо сказалъ, что первый твердый пунктъ для познанія внѣшняго міра есть познаніе самаго себя. Что для внѣшняго чувства тѣло, то для чувства внутренняго—духъ, воля. Съ этой точки зрѣнія мы можемъ истолковывать тѣлесный міръ, какъ нѣчто сопровождаемое внутренними состояніями. Посредникомъ при

такой интерпретаціи міра служить наше собственное тѣло, отъ котораго прежде всего мы переходимъ къ животнымъ организмамъ. При такомъ истолкованіи, ставовясь реальнымъ и переставая быть лишь нашимъ продуктомъ (чѣмъ признають его идеалисты), міръ вмѣстѣ съ тѣмъ оказывается вполнѣ проницаемымъ для нашего познанія (а не темнымъ механизмомъ, какъ толкуютъ его атомисты, и не коснымъ веществомъ, какъ понимаетъ его наивный реализмъ). Именно, съ волонтаристической точки зрѣнія, какъ уже было сказано выше, онъ можетъ быть понятъ, какъ система воплощенныхъ цѣлей. Такимъ образомъ мы приходимъ къ восстановленію *реалистическаго* пониманія дѣйствительности и къ признанію лишь *эмпирической*, но не *трансцендентальной*, какъ утверждалъ Кантъ, ограниченности нашего познанія.

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

Основанный Платономъ и возобновленный въ текущемъ столѣтіи метафизическій или реалистическій раціонализмъ, какъ извѣстно, отвѣчаетъ разомъ на оба вышепоставленные вопросы своею теоріею созерцанія или непосредственнаго усмотрѣнія идей чистымъ мышленіемъ: идеи—сущность бытія, скрытая въ его чувственной оболочкѣ; слѣд., созерцая ихъ, мы познаемъ самую дѣйствительность и при томъ въ ея сущности.—Математическій раціонализмъ Декарта сводитъ все познаніе къ математической механикѣ (тѣло—*res extensa* и поэтому не отличается отъ протяженія, пространства), принципы же математики, механики, равно какъ и всего „демонстративнаго“ естествознанія, выводитъ изъ

нашего разума, которому они присущи, такъ что каждый способенъ ихъ образовать. Спиноза въ своемъ стремленіи построить философію *more geometrico* довершаетъ стремленіе Декарта. Такимъ образомъ, на вопросъ о происхожденіи и принципахъ нашего познанія отвѣтъ дается въ томъ смыслѣ, что все оно возникаетъ и развивается точно также, какъ математика (логика есть расширенная математика); необходимость же логическо-математическая находитъ свой параллелизмъ въ причинности природы.—Англійскій эмпиризмъ есть критика этого декартовскаго математическаго раціонализма; а критицизмъ Канта, напротивъ, есть антикритика этой англійской эмпирической критики. Есть два способа познанія,—такова сущность возраженій англійскаго эмпиризма,—математическія и раціональныя понятія, съ одной стороны, и познаніе изъ фактовъ (физическихъ и психическихъ), съ другой. Первая форма знанія никакимъ образомъ не можетъ выйти изъ самой себя, такъ что невозможно свести познаніе природы къ познанію изъ понятій. Это послѣднее формалистично и условно и осуществляется лишь по такой формулѣ: „если существуетъ это, должно существовать то-то“. Расширить познаніе можно только посредствомъ опыта, фактовъ, которые всегда ирраціональны и, какъ именно такіе, невыводимы изъ понятій. Раціонализмъ, слѣдовательно, имѣетъ право лишь относительно наукъ отвлеченныхъ (математики, логики), но не эмпирическихъ. Отсюда шагъ дальше и эмпиризмъ пришелъ къ отрицанію прирожденныхъ идей (Локкъ). Далѣе, Юмъ подкопалъ значеніе основнаго понятія стараго раціонализма—понятіе причинности, а слѣд., и понятіе необходимости въ теченіи природы. Противъ этой-то критики и направлена Кантова антикритика. Кантъ хочетъ возстановить раціонализмъ, но уже, конечно, на новыхъ началахъ.

Эмпиризмъ, — сказалъ Кантъ,—эмпиризмъ, отрицающій всеобщее и необходимое, есть безутѣшный скептицизмъ. Къ счастью такой эмпиризмъ ложенъ. По своей близорукости онъ не видитъ, что въ опытѣ, кромѣ чувственныхъ воспріятій, привходитъ еще факторъ—природа нашей интеллигенціи, которая вноситъ въ познаніе свои собственные, изъ себя самой взятые, элементы (пространство, время, категоріи и т. д.). Формы нашей интеллигенціи суть формы

дѣйствительности. А такое приложеніе къ дѣйствительности нашихъ апріорныхъ формъ заставляетъ предполагать, что мы сами—*творцы* вещей, поскольку мы вносимъ въ нихъ схематизмъ своего собственнаго разума, своихъ собственныхныхъ формъ, понятій и идей. Таковъ, въ самыхъ общихъ чертахъ, взглядъ Канта. Теперь спрашивается: можетъ-ли онъ быть разсматриваемъ, какъ опредѣленное и окончательное рѣшеніе вопроса объ отношеніи раціонализма къ эмпиризму? Я, —отвѣтилъ на этотъ вопросъ Паульсенъ, — этого не думаю: въ одномъ, по крайней мѣрѣ, отношеніи эмпиризмъ сохраняетъ свое право и послѣ критики Канта.

Вникнемъ ближе въ сущность спора. Допустимъ, что Кантъ правъ; но какимъ образомъ мы узнаемъ о томъ субъективномъ факторѣ, который, по Канту, предваряетъ познаніе природы и въ него самодѣятельно нашимъ разумомъ вносится? Не иначе, какъ *черезъ опытъ* (антропологическій, психологическій). А если такъ, то все сказанное Кантомъ объ организациі нашего разума и о происхожденіи знанія, характера *эмпирическаго*, откуда слѣдуетъ, что не необходимо, чтобы *всѣ существа, всѣ люди* даже я самъ *во всѣ моменты своего существованія* познавалъ именно такъ, а не иначе. Такова, какъ извѣстно, и была точка зрѣнія Фриза и Бенеке. Въ томъ же направленіи развивается и вся современная психологія. Съ точки зрѣнія этой послѣдней никакъ нельзя поддерживать то предположеніе Канта, по которому его субъективный факторъ, будто-бы *постоянной природы*, какъ обусловленный нашею интеллигенціею, которая съ собою всегда *идентична*, — нельзя потому, что, по ученію совершенной психологіи, которая въ данномъ отношеніи слѣдуетъ біологіи, наша психическая организациія объята тѣмъ же закономъ развитія, которому подчинено все остальное. И дѣйствительно исторія философіи показываетъ, что, напр., категоріи признавались далеко не всегда въ одинаковомъ объемѣ и съ одинаковою строгостію (у грековъ даже законъ причинности формулированъ очень неясно). Вообще, слѣдовательно, въ нашемъ познаніи нѣтъ никакихъ абсолютно твердыхъ пунктовъ. Такимъ образомъ, Кантово утвержденіе о существованіи у насъ всеобщихъ и необходимыхъ сужденій спорно. Если у насъ есть познанія устойчивыя и твердыя, то причина этому—среда и условія, въ которыхъ

теперь поставлено наше познаніе. Въ другой средѣ, при другихъ условіяхъ возможно и другое познаніе. Это вполне мыслимо, разъ мы смотримъ на познаніе, какъ на процессъ, развивающійся въ зависимости отъ данныхъ условій. Мы сами въ каждый данный моментъ *творцы* своего познанія, какъ справедливо и мѣтко сказалъ Кантъ, но,—необходимо дополнить его слова,—лишь въ *соприкосновеніи и взаимодѣйствіи съ данною средою*. Какова среда, таково и наше міросозерцаніе (?). Если когда-нибудь мы вступимъ въ иную среду, у насъ разовьется иной взглядъ на вещи. Во всякомъ случаѣ, совершенно очевидно, что *познаніе нашего міра есть лишь начальная ступень познанія, ориентировка въ познаніи дѣйствительности вообще*.

4. Общая оцѣнка курса проф. Паульсена.

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

Всматриваясь въ составъ и характеръ только что изложеннаго нами курса, мы легко можемъ открыть причину этого успѣха. Она заключается, по нашему мнѣнію, въ томъ, что курсъ какъ нельзя болѣе соотвѣтствуетъ настроенію и запросамъ слушателей и вообще согласуется съ вѣяніями времени ¹⁾. Судя по всѣмъ признакамъ, какъ это

¹⁾ Это доказывается и косвенно сходствомъ курса проф. Паульсена во многихъ существенныхъ пунктахъ съ „Системою философіи“ Вундта (System der Philosophie, 1889). Ср. мастерское критическое изложеніе „Системы“ Вундта, сдѣланное Гартманомъ въ *Preussische Jahrbücher* (В. 66). Подробнѣе о Вундтѣ ниже („Исторія философіи“) — въ курсѣ Дюринга. По отношенію къ вопросу объ одушевленіи природы (гилеизмъ) Паульсенъ всего болѣе напоминаетъ Нуаре (см. изложеніе его основныхъ взглядовъ въ обстоятельной статьѣ переводчика „Физиологической психо-

справедливо отмѣтилъ и самъ ораторъ; въ нѣмецкой націи снова пробуждаются на время было заглохшіе или, сказать точнѣе, заглушенные, но глубоко присущіе ея духу, метафизическіе запросы и стремленія. Это старыя стремленія являются теперь, однако, въ новой формѣ. Почти полувѣковое увлеченіе точнымъ знаніемъ не могло, конечно, не перевоспитать мышленія, не могло не сообщить ему иныхъ, болѣе положительныхъ и конкретныхъ навыковъ и пріемовъ. Такимъ образомъ старыя вопросы явились въ новой формѣ, и вотъ на эти-то переставленные вопросы и пытается отвѣтить проф. Паульсенъ. Въ этомъ именно, по нашему мнѣнію, главнымъ образомъ, и лежитъ разгадка его успѣха.

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

Впрочемъ, кромѣ этихъ реальныхъ достоинствъ курса, успѣхъ его обусловливался, какъ кажется, еще однимъ искусственнымъ пріемомъ: ораторъ, такъ сказать, заинтриговывалъ своихъ слушателей. Выслушавъ одну лекцію, никакъ нельзя было сказать, о чемъ поведетъ онъ свою рѣчь дальше и къ чему въ концѣ концовъ приведетъ. Это выжидательное положеніе слушателей обусловливалось отчасти такъ-же и оригинальнымъ отнесеніемъ „Теоріи познанія“ къ концу системы,—отнесеніемъ, съ которымъ,—за-

логія“ Вундта, В. Кандинскаго, помѣщенной въ ноябрьской книжкѣ журнала *Миръ* за 1881 г., подъ заглавіемъ: „Современный монизмъ“).

мѣтимъ мимоходомъ, — можно еще мириться во „*Введеніи въ философію*“, но которое, конечно, никакъ не можетъ быть оправдано въ *Системѣ метафизики*, такъ какъ теорія познанія (гносеологія) есть логическій *prîus* другихъ частей метафизики. Эти и имъ подобныя искусственныя приемы могутъ, правда, иногда поддерживать интересъ съ курсу; но они-же способны, съ другой стороны, всего скорѣе открыть и его слабыя стороны. Въ самомъ дѣлѣ, если основная мысль системы до того неудовима, что по началу никакъ нельзя догадаться о ея концѣ; то, очевидно, она развита не строго, — построена не органически, а эклектически. И дѣйствительно, вдумываясь въ основу курса проф. Паульсена, нельзя не пожелать ему большаго единства, большей самостоятельности, болѣе выпуклой обрисовки основнаго принципа. Въ самомъ дѣлѣ, мы еще довольно ясно видимъ его точку отправленія — въ юмовско-кантовскомъ критицизмѣ; но уже затрудняемся указать, куда онъ въ концѣ концовъ приходитъ и гдѣ бросаетъ якорь своихъ изысканій — въ *этическомъ-ли* идеализмѣ новокаптіанцевъ, или въ *спекулятивномъ* полупантеистовъ, или, наконецъ, въ волюнтаристическомъ *ирраціонализмѣ* Шопенгауэра. Только-что перечисленные гносеологическіе принципы въ системѣ Паульсена чередуются и перемѣшиваются, какъ пласты въ неоднородной почвѣ, и довольно трудно пока предсказать, на чемъ въ концѣ концовъ мыслитель остановится. Во всякомъ случаѣ мы имѣемъ здѣсь предъ собою не окончательно сложившуюся систему, но систему, такъ сказать, въ періодѣ становленія, — переходную.

Это принципиальное колебаніе мысли дурно отразилось на всей вообще системѣ и — прежде всего — на ея основномъ характерѣ. Если бы начать провѣрять ее по тому масштабу, который такъ удачно указанъ самимъ Паульсеномъ ¹⁾, если-бы т. е. разсмотрѣть, насколько „уютно и спокойно“ сталъ бы чувствовать себя нашъ духъ въ мірѣ, построенномъ по его плану: то, конечно, многое и притомъ существенно пришлось-бы въ этомъ планѣ измѣнять. Міръ, въ которомъ нѣтъ ничего самостоятельнаго, кромѣ единой пантеистической субстанціи, едва-ли удовлетворитъ „закопнымъ потребностямъ“, проникнутой идеаломъ, фантазіи, едва-ли

¹⁾ См. выше, стр. 345.

будетъ признанъ желаннымъ „отечествомъ духа“. Едва-ли также, кто-либо искренно и спокойно приметъ столь настойчиво рекомендуемый Паульсеномъ, по примѣру новокантианскихъ теологовъ, дуализмъ вѣры и разума, головы и сердца. Во всѣхъ этихъ несообразностяхъ сказался роковой для нѣмецкой мысли гнетъ надъ нею вѣковыхъ пантеистическихъ традицій, которыя, какъ мы это наглядно видимъ на примѣрѣ самого Паульсена, могутъ поработать даже недюжинные умы и исказить самыя здравыя природныя стремленія. Возвышенныя рѣчи Паульсена о руководящей силѣ практическаго идеала, прерывающія порой схоластическое изложеніе системы, оказали очень мало вліянія на его собственное міросозерцаніе и почти безслѣдно тонуть въ традиціонномъ пантеизмѣ, характеромъ котораго окрашена вся система. При этомъ, конечно, оказались неизбежными и возраженія теизму, — не отличающіяся, впрочемъ, какъ это легко видѣть съ перваго взгляда, ни новизною, ни основательностію.

Помимо этой роковой для Паульсена, какъ и для всякаго вѣрнаго сына „народа мыслителей“, борьбы противъ теизма, его система волюнтаристическаго идеализма, впрочемъ, выгодно выдѣляется на общемъ фонѣ мрачныхъ современныхъ пантеистическихъ, механическихъ и полускептическихъ („критическая философія“) доктринъ. Его попытка разъяснить, что въ мірѣ, не смотря на его кажущуюся непроницаемость и косность, есть сторона, открытая вліянію на него высшей Воли, — сторона внутренняя, сфера дѣйствія и вступленія въ міровой процессъ абсолютныхъ началъ и законовъ, — эта попытка, при всѣхъ крайностяхъ и увлеченіяхъ, съ которыми связано у Паульсена ея проведеніе, не можетъ остаться безслѣдною для его слушателей, не можетъ не сообщить ихъ мышленію интереса къ вѣчному вопросу о Первопричинѣ и ея отношеніяхъ къ міровой жизни. А замѣчательное заключеніе курса, по которому „познаніе *нижнего* міра есть лишь начальная ступень познанія, ориентировка въ познаніи *дѣйствительности вообще*“, — заключеніе, сквозь слова котораго, кажется, просвѣчиваетъ исповѣданіе вѣры въ личное безсмертіе, ясно не выраженное, повидимому, лишь потому, что оно не мирится съ основнымъ характеромъ системы, — это заклю-

ченіе, какъ ни сдержанно оно формулировано, оставило, конечно, у слушателей неизгладимое впечатлѣніе, что, по убѣжденію почтеннаго профессора, „наша дѣйствительность не вся дѣйствительность“ и что, слѣдовательно, къ догматическому скентицизму, отрицающему потусторонній міръ, слѣдуетъ относиться, по меньшей мѣрѣ, съ осторожностію. Въ виду этого приходится вдвойнѣ сожалѣть, что, слѣдуя нѣмецкому обыкновенію обобщать и все сводить, такъ сказать, къ одному знаменателю, Паульсенъ ограничился лишь указаніемъ на то, что у человѣка есть *общаго* съ существами, стоящими ниже его, но не счелъ своимъ дѣломъ выяснить, что у него есть *особеннаго*, специфически человѣческаго. Характеризующее наше время пристрастіе къ парадоксамъ и оригинальничанію, въ связи съ только что указанною общею односторонностію нѣмецкаго мышленія, заставило Паульсена развить съ большею, чѣмъ слѣдовало, подробностію спорную и *не допускающую строгой протрки* гипотезу одушевленія всей природы и выступить апологетомъ пресловутаго гилозоизма, но закрыло ему глаза на тотъ *безспорный фактъ*, что одушевленіе одушевленію рознь, что „внутреннее начало“, напимѣръ, выписаннаго морозомъ на оконномъ стеклѣ узора совсѣмъ не то, что внутреннее начало, одушевляющее человѣка, и что даже „психика“ животнаго *генерически* отлична отъ души человѣка. А вѣдь эта поправка могла-бы внести существенное измѣненіе во всѣ важнѣйшіе пункты его системы, могла-бы, напимѣръ, не допустить его до равнодушнаго отказа отъ субстанціональности человѣческой души.

Мы вовсе не думаемъ, чтобы сдѣланными нами замѣчаніями исчерпывалась вся критика системы Паульсена. Но чтобы представить болѣе или менѣе подробную и обстоятельную оцѣнку всѣхъ ея существенныхъ пунктовъ, для этого нужно-бы было занять ея разборомъ гораздо болѣе мѣста, чѣмъ сколько заняло ея изложеніе. Поэтому, оставляя за собою право возвращаться къ оцѣнкѣ взглядовъ Паульсена на частные философскіе вопросы и идеи (особенно его взглядовъ, напимѣръ, на цѣлесообразность, причинность, на объективность нашего познанія о внѣшнемъ мірѣ и др. под.) въ дальнѣйшихъ частяхъ нашего изслѣдованія (въ „Теоріи познанія“), мы ограничимся на этотъ разъ, кромѣ

сдѣланныхъ замѣчаній о его системѣ, какъ о *Системѣ метафизики*, разборомъ ея, какъ курса „*Введенія въ философію*“. Итакъ выполняетъ-ли курсъ Паульсена это послѣднее свое назначеніе, — даетъ-ли отчетливое понятіе о философіи, ея составъ и границахъ?

Паульсенъ, какъ и другіе представители такъ называемой научной философіи, опредѣляетъ философію, какъ „совокупность всего научнаго познанія“, или какъ „единство специальныхъ наукъ въ ихъ самомъ общемъ элементѣ“. Можно-ли назвать такое пониманіе философіи состоятельнымъ? Намъ кажется, что противъ него можно сдѣлать нѣсколько нелишенныхъ силы возраженій ¹⁾.

а. Вопервыхъ, возможенъ ли требуемый этимъ взглядомъ научный универсализмъ или энциклопедизмъ *субъективно*? Философія, — говорятъ, — должна свести къ единству существовавшее содержаніе всѣхъ наукъ, объединить въ одной системѣ всѣ ихъ принципы. Но извѣстно, что пониманіе высшихъ принциповъ или началъ той или другой специальной науки есть весьма трудное дѣло, которое по силамъ только компетентному специалисту, основательно знакомому со всѣми деталями своей науки. И чѣмъ больше специализируется знаніе, тѣмъ смѣшнѣе становятся претензіи на компетентность во всѣхъ научныхъ сферахъ. Людей съ подобными претензіями справедливо называютъ диллетантами, которые „знаютъ все и въ то же время ничего“, — все поверхностно и ничего основательно. Приглашать философа къ подобному поверхностному энциклопедизму значитъ дѣлать изъ диллетантизма профессію, — заставляя его вмѣшиваться туда, гдѣ онъ можетъ вызвать къ себѣ только пренебреженіе и насмѣшку. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь не по силамъ одному человѣку сегодня выступать, напр., въ роли специалиста-естествовѣда, завтра въ роли правовѣда или

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

политико-экономиста, послѣ-завтра въ роли филолога или историка культуры и т. д. Конечно, и энциклопедическая образованность философа, и точность его свѣдѣній, и ихъ современность,—все это очень желательно; но чѣмъ дальше идетъ время, тѣмъ чаще приходится откладывать подобныя желанія въ область *pia desideria*. И едвали благоразумно дѣлать изъ того, чему суждено оставаться въ большинствѣ случаевъ простымъ *pium desiderium*,—*conditio sine qua non* философіи. Въ извиненіе этого несоотвѣтствія между универсалистическими стремленіями философіи, съ одной стороны, и наличными силами отдѣльныхъ философовъ, съ другой, Паульсенъ указываетъ на принципъ раздѣленія труда: не необходимо,—разсуждаетъ онъ,—чтобы каждый философъ уже фактически обладалъ универсальнымъ знаніемъ; достаточно, если онъ понимаетъ универсальныя задачи философіи и по мѣрѣ силъ стремится къ ихъ осуществленію въ своей собственной специальной области. Можно-бы было признать за этимъ доводомъ силу, но лишь при одномъ условіи,—еслибы оказалось, что у Паульсена или у другихъ представителей научной философіи дѣйствительно ясно руководящее понятіе о задачахъ ихъ универсальной науки. Въ этомъ, однако, какъ сейчасъ увидимъ, позволительно усумниться.

б. Допустимъ, что въ нѣкоторыхъ исключительныхъ случаяхъ научный универсализмъ субъективно возможенъ: достаточно ли, однако, одного этого условія, чтобы стать философомъ? Достаточно ли *съ объективной стороны* простаго объединенія или обобщенія результатовъ специальныхъ наукъ для образованія на ихъ почвѣ философіи? Сомнительно. Въ самомъ дѣлѣ, тѣ признаки, которыми въ данномъ случаѣ хотятъ отличить философію отъ специальныхъ наукъ, представляютъ слишкомъ подвижную и условную грань между первою и послѣдними. Начнемъ съ того, что, какъ признаютъ и сами сторонники разсматриваемаго взгляда, характерное для философіи стремленіе къ единству, въ большей или меньшей степени принадлежитъ и специальнымъ наукамъ, такъ что, по ихъ собственному разъясненію, всякая специальная наука, вводящая свое относительно общее понятіе въ связь съ подобными же понятіями другихъ наукъ и тѣмъ самымъ служащая выработкѣ наивысшаго, т. е. философскаго

понятія, — всякая наука, при такомъ условіи, получаетъ значеніе науки философской. Сколько-же, — спрашивается, — при такомъ условіи можетъ быть философскихъ наукъ? Очевидно, столько-же, сколько всѣхъ вообще наукъ: каждая наука при извѣстномъ условіи, можетъ быть философскою. Во что-же превращается философія? — Подобнымъ-же характеромъ отличается и другое, вводимое представителями научной философіи, для отличенія философіи отъ специальныхъ наукъ, понятіе, — понятіе сравнительно болѣе общности и отвлеченности ея содержанія; какъ и въ первомъ случаѣ, здѣсь, очевидно, можно говорить лишь о степенномъ или количественномъ различіи между философіею и специальными науками. Далѣе, съ разсматриваемой точки зрѣнія философія не можетъ имѣть собственныхъ устоевъ, собственныхъ основъ, самостоятельности. Когда слушаешь разъясненія представителей научной философіи, можно подумать, будто съ ихъ точки зрѣнія философія имѣетъ такую-же задачу, какъ, напр., Академія наукъ, — задачу предохранять представителей специальнаго знанія отъ односторонности и содѣйствовать научному обмѣну между различными специалистами: только она, — говорятъ, — какъ наука, принимающая во вниманіе всѣ стороны дѣйствительности, способна указать каждой специальной наукѣ ея мѣсто въ ряду другихъ, внести въ каждую науку тотъ универсальный элементъ, благодаря которому каждая наука становится членомъ, необходимою частью единого міропониманія. Но какъ можетъ философія обнаруживать такое вліяніе на специальные науки, когда сама она, съ разсматриваемой точки зрѣнія, существуетъ лишь благодаря специальнымъ наукамъ, безусловно отъ нихъ зависеть, идетъ въ своемъ развитіи за ними, питается ихъ соками, представляя изъ себя развѣ не много болѣе ихъ простой суммы. При такомъ условіи ея объединяющая, организаторская или направляющая роль является, очевидно, довольно сомнительною, такъ какъ у самой философіи не оказывается собственныхъ устоевъ, — собственнаго принципа, который бы давалъ философу возможность дѣлать выборъ между специальными знаніями, такъ что, вслѣдствіе этого, философъ какъ бы теряется въ специалистѣ и философія разсѣвается въ специальныхъ наукахъ. Правда, указаннымъ путемъ можетъ быть достиг-

нуто единство, но единство виѣшнее, механическое. Чтобы оно было единствомъ органическимъ, нуженъ *руководящій принципъ*, начало объединенія. Но его-то именно и нѣтъ у представителей научной философіи. Вотъ почему даже и у нихъ самихъ претензіи на объединяющую и руководящую роль философіи сводятся почти къ совершенному нулю: они ограничиваются лишь призывомъ къ объединенію наукъ, а сами не предполагаютъ собственныхъ опытовъ такого объединенія. Обыкновенно они разрабатываютъ отдѣльныя философскія дисциплины (логику, этику, психологію и т. д.), а въ тѣхъ немногихъ случаяхъ, когда они выступаютъ въ роли объединителей, ихъ системы слишкомъ напоминаютъ построенія прежняго типа, какъ это мы ясно видимъ на системѣ самаго Паульсена.

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

Въ заключеніе два слова о значеніи Паульсена—для нашей русской философіи. У насъ былъ высказанъ на него взглядъ, какъ на главнаго выразителя идеи научной философіи и непримиримаго противника философіи метафизической. „Изъ того, что Паульсенъ употребляетъ слово метафизика, ошибочно было-бы заключать,—писалъ г. Лесевичъ въ своихъ „письмахъ о научной философіи“¹⁾),—что онъ отстаиваетъ метафизику въ смыслѣ умозрительной или спекулятивной философіи, т.—е. въ томъ смыслѣ, въ какомъ она отвергается позитивною школою и въ какомъ, обыкновенно, принимается въ нашей литературѣ. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ *Паульсенъ метафизику вполне и рѣшительно отвергаетъ*“ (?). Кто ознакомилъ съ нашимъ изложеніемъ курса Паульсена, тотъ не будетъ, конечно, раздѣлять только что приведеннаго взгляда. Напоминаемъ объ этомъ потому, что не считать талантливаго и ученаго Паульсена въ числѣ противниковъ традиціонной метафизики для юной русской философской мысли будетъ далеко не бесполезно.

А. Введенскій.

(Продолженіе слѣдуетъ).
