



ИЗ НАСЛЕДИЯ
МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Ф. Паульсен

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

- **Сущность и значение философии**
- **Проблемы метафизики**
- **Проблемы теории знания**

Friedrich Paulsen
EINLEITUNG
IN DIE PHILOSOPHIE

Ф. Паульсен

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

УДК 14
ББК 87.3
П21

*Перевод с немецкого В. П. Преображенского
Вступительная статья А. В. Маркова*

Паульсен, Фридрих

П21 Введение в философию / Ф. Паульсен ; [пер. с нем. В. П. Преображенского ; вступ. ст. А. В. Маркова].

Книга известного немецкого философа и педагога Фридриха Паульсена, посвященная анализу основных вопросов философии. В первой части книги автор рассматривает проблемы метафизики, к которым относит онтологическую и космолого-теологическую проблемы. Вторая часть освещает проблемы теории знания — проблему сущности, или отношения познания к действительности, и проблему происхождения познания. Излагая философские проблемы в их развитии, автор не только приводит их возможные решения, предлагавшиеся в истории философии, но и стремится обосновать то решение, которое представляется ему правильным. Работа также содержит краткий обзор вопросов этики.

Книга Ф. Паульсена стала настолько популярной, что лишь в Германии до 1914 г. выдержала двадцать четыре издания; была неоднократно переведена на многие языки, в том числе русский. Рекомендуется философам, историкам философии, студентам и преподавателям философских факультетов и всем заинтересованным читателям.

УДК 14
ББК 87.3

АЛЕКСАНДР МАРКОВ

ПЕДАГОГ
СТАРАТЕЛЬНОЙ МЫСЛИ:
ФРИДРИХ ПАУЛЬСЕН
И ЕГО ВРЕМЯ

Фридрих Паульсен (1846—1908) для современного русского читателя остается в тени своих старших и младших современников: как вольных интуитивистов, от Шопенгауэра до Вейнингера, так и университетских философов психологии, от Вундта до Дильтея. Представитель старших неокантианцев, преемник знаменитого историка философии Эдуарда Целлера на кафедре Берлинского университета, Паульсен лучше многих других показывает, каким должен быть профессор, разговаривающий с публикой и с миром.

Паульсен родился в Северной Фрисландии, у волн холодного моря, в семье простых крестьян. Близость Дании с ее властной суровостью, относительная малонаселенность края, необходимость для жителей владеть множеством ремесел, — всё это определяло характер местных жителей, готовых упорно доказывать свою правоту словом и делом. Фридрих начал обучение очень рано — в этих крестьянских семьях мальчиков заставляли с ранних лет не только помогать по хозяйству, впрягать лошадь или молоть муку, но и разучивать грамоту. До тринадцати лет Фридрих ходил в сельскую школу, но после поступил сначала в частное училище, а потом в Христианеум, знаменитую своей огромной библиотекой гимназию под Гамбургом. Христианеум был уникальной гимназией — стоявшая на границе между интересами Дании, Швеции и германских государств, эта школа со-

храняла независимость, пользуясь особыми привилегиями права. Более того, она представляла собой кампус, что было совсем необычно для Германии: в 1721 г. старые постройки гимназии были снесены, и построен большой комплекс учебных классов, библиотеки, столовой и общежитий. В чем-то напоминая монастырь, в чем-то военный лагерь, Христианеум не был ни тем, ни другим.

Сам Паульсен вспоминал о своей школе как о месте славном: учащиеся стремились к славе своих успехов, учителя делились с учениками славой собственных наблюдений и открытий, и сами корпуса напоминали о торжественных днях земель, бывших предметом особого интереса многих держав и посему центром обновления технологий и образования. Особое развитие в Христиануме получили естественные науки: каждый учитель гимназии считал своим долгом завести физические приборы, микроскопы, биологические и геологические образцы. Библиотека покупала, не жалея средств, уникальные средневековые и ренессансные рукописи, а музей — документы экспедиций, собирая так классику искусства рядом с лучшими образцами природы. Довольствоваться одним только школьным собранием гербариев или минералов было недостаточно: в каждом классе должны были быть размещены непосредственные свидетельства длящегося изучения окружающего мира.

Христианеум давал своим выпускникам «абитур» — право поступления в любой университет без экзаменов, разумеется, в случае успешного окончания курса. Паульсен поступил в университет Эрлангена, ведущий центр лютеранской теологии, сперва с намерением стать сельским священником. Он же сразу вступил в Братство Бубенройтов (это географическое исконно название анекдотически звучит как Бубновые Рыцари — и действительно, геральдический смысл названия именно такой), студенческую корпорацию, как обычно, соединявшую в себе черты профсоюза, христианской общины и патриотической армии. Членство в братстве не налагало слишком тяжелых обязанностей, но требовало верности знамени и свободе, христианскому просвещению и научному исследованию. Нам трудно понять, что такое студенческие братства, «буршеншафты», — мы если и знаем о них, то из романых зарисовок о сражении студентов с филистерами-обывателями.

На самом деле, это была частица духовной жизни протестантской Германии: корпорации, пользовавшиеся автономией, пестовали правовую культуру своих адептов, ведь кто, как не выпускники университетов, смогут объяснить сам дух права обывателям, ищущим выгоду и подчиняющимся законам только за страх.

Но, отучившись три семестра, Фридрих Паульсен окрылился иной мечтой: его манил Берлинский университет. Основанный в 1810 году, этот университет стал моделью для так называемой гумбольдтовской системы образования, которой и в наши дни следуют университеты во многих странах, включая Россию и США. Если Наполеон сделал ставку на профессионализацию образования, создание политехнических и «нормальных» (педагогических) школ, где широта специализаций нужна для того, чтобы профессионалов учили сверхпрофессионалы, постоянно сдающие все новые экзамены на свою состоятельность, то противостоящие Наполеону германские земли предпочли сухой нормативности свободу исследования. Особенность университета гумбольдтовского типа — полный отказ от учебников: преподаватели ведут исследовательскую работу, приходят в учебный класс из лаборатории или библиотеки и воодушевленно рассказывают студентам, что происходит на переднем крае науки.

Паульсен занимался под руководством славного Адольфа Трендленбурга, и его первая диссертация, в 1871 г., была посвящена этике Аристотеля. Паульсен попытался реконструировать этику Аристотеля как систему познания нравственности, считая, что ум Аристотеля не мог ограничиваться только наблюдениями. Аристотель хотел поставить этику на научную основу, показав, как нравственность выводится из познавательного метода и обогащает методы нашего познания окружающего мира. Конечно, видеть в трудах Аристотеля «методологию» в нашем смысле — упрощение, Аристотель, как этический мыслитель, думал о фактичности счастья больше, чем о методах его достижения. Но уже в первой работе Паульсена дало о себе знать главное в его подходе — он смотрел на научное знание одновременно как на цель и на средство: научное знание помогает нам нравственнее относиться к вещам, беречь их и созидать, но одновременно приобретение научного знания и есть наибольший инте-

рес нашего духа, доказывающий его автономию от тела с его законами. Если мы можем делать науку, то мы существуем по-настоящему, а не просто слепо следуем темным инстинктам природы или предрассудкам общества. Такое отношение к науке позволяет говорить о Паульсене как неокантианце, иначе говоря, как о критике научного разума: как неоплатонизм отличался от платонизма тем, что превратил экстазы и прозрения Платона в содержание речи, а не повод для речи, так и неокантианство отличается от кантианства тем, что научное познание оказывается не формой познания, а его проблемой.

Через четыре года Паульсен защитил вторую диссертацию, по теории познания Канта. В ней он доказывал, что Кант учил не только о необходимых пределах нашего познания, но и о содержательности форм нашего познания. Например, познание живого отличается от познания неживого не тем лишь, что живое требует бережного этического отношения, но тем, что оно требует иного состояния духа и иного содержания как наших реакций, так и наших размышлений над этими реакциями.

После защиты диссертации он навсегда обосновался в Берлине, женившись на Эмилии Ферхель, приемной дочери известного политика Юстуса Грунера. У них родились две дочери и два сына, причем сын Рудольф пошел по стопам отца и стал профессором философии. Жена умерла при неудачных родах, и Фридрих женился на ее сестре, которая вела хозяйство в его доме.

Молодому профессору Паульсену было поручено читать лекции по педагогике. Паульсен подчеркивал, что научный эксперимент в педагогике существует не только в пределах лаборатории, но каждый, кто воспитывает детей, ставит важный эксперимент. Чтобы эксперименты были разумными, следует, чтобы они начинались из мира природы: скажем, семья, в которой есть играющий с клубком котик, быстрее научит ребенка правилам взрослой жизни, правилам этой серьезной социальной игры, чем семья, в которой нет такого веселого домашнего любимца. Или семья, в которой все члены учат стихи наизусть, добивается гораздо большего, чем та, в которой просто заставляют это делать детей в силу следования внешним правилам. Читая педагогические труды Паульсена, поражаешься, насколько он предвосхитил игровую теорию культуры Йохана Хёйзинги.

В 1894 г. Паульсен наконец получил собственную кафедру, названную кафедрой философии и педагогики. Его слава уже гремела по всей Европе и даже в Новом Свете: его приглашали возглавить философские факультеты Гарвард и Йель. Своим учителем называли его столь разные мыслители как Эдмунд Гуссерль и Джордж Герберт Мид, Джордж Сантаяна и Альберт Швейцер. А «Система этики» Фридриха Паульсена стала еще при жизни философа одной из самых популярных философских книг в Японии.

Некоторые считают, что Паульсен повлиял даже на Мао Цзедунa, который заимствовал из вторых рук идею крестьянства как авангарда нового общества: бывший крестьянин Паульсен утверждал, что крестьяне обладают не только сильным чувством справедливости, но и особым чувством приязни друг к другу — им приятно быть друг с другом — и это чувство может лечь в основу новых социальных правил. Исходя из этой идеи приязни, Паульсен выступал за равные права в гимназиях и университетах древних и новых языков: настоящий студент должен уметь изложить свою мысль на разных языках, не считая, что только строгость латыни или, наоборот, мечтательность немецкого языка поддержит правильность его мысли.

Паульсен был критиком материализма, видя в нем именно попытку свести мир к плоскому научно-популярному языку. Материализму он противопоставил обновленный идеализм: идеал для него одновременно объективен и субъективен, одновременно вырабатывается как первая проба мира, как мера мира и как единственный способ для самого мира быть увиденным, познанным и прочувствованным. Идеальное, о котором пишет Паульсен, напоминает «вот-бытие» (Dasein) Хайдеггера или «язык» Витгенштейна; но если мы будем говорить, что Паульсен лишь предтеча и тень этих величайших мыслителей XX века, мы тоже будем к нему несправедливы. Паульсен, конечно, уступая Хайдеггеру и Витгенштейну в радикализме, едва ли не превосходит их рассудительностью: он требует не только уметь думать, но и уметь рассуждать вслух перед студентами и крестьянами.

Среди философов Паульсен особо чтит Шопенгауэра, видя в нем единство жизни и философии. Артур Шопенгауэр для него — об-

разец *self-made-man* в философии: хотя этот пессимист-метафизик происходил из состоятельной семьи, весь его путь в философию — головокружительная карьера, с провалами, непониманием, завистью коллег, но потом с выигрышем, стоящим всех усилий. Шопенгауэр в изложении Паульсена похож на успешных американцев, хотя этот раздражительный немец американцев не любил. По образцу шопенгауэровской исповедальности, проступающей через просветы масштабных построений, Паульсен стал писать и свои воспоминания, усилившие меру его посмертного признания, — воспоминание, о детских и юношеских годах превратило его в гения места для Эрлангена и других краев, с которыми он был связан.

Полностью воспоминания Фридриха Паульсена вышли только в США (Нью-Йорк, 1938), усилиями Теодора Лоренца, одного из лучших учеников Паульсена, создавшего свою философскую школу на Восточном побережье. Нас может удивить такое равнодушие к наследию Паульсена на родине и такой успех на чужбине, но, вероятно, причина в том, что Немецкая академия жила ко времени смерти Паульсена уже другими умственными интересами, требовавшими как раз освободить философа от биографии — невозможно представить, согласитесь, увлекательной биографии Гуссерля, превышающей намного рассказ, как философ каждое утро садился за письменный стол. А вот философ в англоязычном мире не просто остался философом с биографией, такой философ сделал всё, чтобы настроения философа стали частью всей жизни общества, чтобы они перекликались с историей моды, дизайна, технологий или образования.

Паульсен уже сделал важный шаг к такому представлению биографии как сцены всей современности, всего XX века. Так, одна из книг Паульсена посвящена сопоставлению Шопенгауэра с двумя великими литературными героями — Гамлетом и Мефистофелем, и Паульсен видит в этих трех судьбах три эпохи: Гамлет открыл, что не всякое действие «твое» действие, и был тем напуган; Мефистофель открыл, что и мысль твоя может быть лишь признаком, внушенным извне; а Шопенгауэр — что и воля не принадлежит ни одному из носителей воли, но лежит в основании всего мира как целого.

Единственное, что современная философия может противопоставить пессимизму, говорил Паульсен, это логику живого — жи-

вое играючи определяет, что «его», а что «не его», и так обретает разум, вдохновенно картографирующий реальность. Такая логика живого иногда позволяла говорить о Паульсене как о пантеисте. Но пантеизм, или представление о божественности всего живого, был бы для Паульсена слишком скучен: тайна оказалась бы лишь способом глядеть на мир, перестав быть содержанием опыта. Но как доказывал Паульсен в своей знаменитой «Системе этики» (1889), нельзя выводить этику даже из самого доброжелательного, открытого и правильного взгляда на мир, из нравственного желания или нравственного отношения.

Этика возникает там, где она тайна для самого его носителя: мы не знаем, что побуждает нас совершать нравственный поступок, но мы знаем, что мы сбережем тайну своей нравственности, если сделаем добро; а если сделаем зло, то опрокинем эту тайну, сломаем навсегда волшебную шкатулку принятия решений. Во многом мировая известность Паульсена как философа и была предопределена чувством невосполнимых утрат, но при этом убежденностью, что правильно сделанный выбор возвращает нам мир как подарок, правильно упакованный в короб мысли и потому тем более ценный для созерцания.

Книга «Введение в философию» вышла в Берлине в 1892 г., держала более 40 изданий и была переведена на множество языков. Популярность этой книги поддерживалась педагогической задачей, именно преодолением разрыва между школой и жизнью. Как в наши дни миллионы подростков читают сказочную эпопею Дж. Роулинг, в которой волшебная школа позволяет, не забыв детство, справиться с подростковыми проблемами, так и сто лет назад сотни тысяч мыслящих людей зачитывались книгой, в которой критикуются как чрезмерное школярство, так и натуралистические заблуждения тех, кто слишком быстро забыл то, чему учат в школе и университете. Настоящая школа, согласно Фридриху Паульсену, учит не набору знаний, а правилам работы с реальностью собственного размышления, ведь каждый из нас реагирует на окружающий мир и поспешно выдвигает суждения. Мы это делаем без всякой философии, которая нужна нам не как приучение к мысли, ведь мы уже мыслим, но как спортивная и бытовая техника безопасности. Настоящая

школа философии показывает нам вовсе не то, как устроен мир — оставим это скучным фразёрам и неумным любителям удовольствий, — но как можно бережно отнестись к этому устройству мира, так что мир скоро повернется к тебе своей лучшей стороной.

«Введение в философию» наставляет быть внимательными к собственным суждениям, догадкам и соображениям, даже если они кажутся по неопытности точными. Поспешные суждения смущают ум и противны природе, потому что не загубленная гнетом мирских заблуждений природа уже умеет дожидаться собственной зрелости, не торопясь отдать все силы какой-то одной задаче. Чему учит книга Паульсена — как оставаться философом и в быту, и в библиотеке, и на прогулке, и в химической лаборатории. Она радикально отличается от тех книг, в которых философия сведена либо к улучшению бытовой жизни мудрыми советами, либо к переживанию того, что не измеряется бытом, а сводится к логико-аналитическим процедурам. Сейчас, когда книги по философии чаще оказываются либо «философией успеха», либо успешной отвлеченной аналитической философией, книга Паульсена вновь звучит в полную силу. Она не источник новых сведений — она тренажер мысли, она курс занятий философией, как есть курсы занятий спортом или рисованием, где советы столетней давности оказываются более чем полезны.

Наконец, книга профессора Фридриха Паульсена — это даже не глобус, а обсерватория философии. Чаще всего учебники по философии напоминают карту — они требуют запомнить, где возникают какие понятия и какой дорогой мы должны проходить от одного понятия к другому, чтобы образовать в уме философские мысли. Глобус уже взывает к нам образовывать мысли не лишь в уме, но в приложении к действительным масштабам вещей: созерцая модель Земли, мы видим, что философская мысль бывает не только закономерной, но и неожиданной, и понимаем логику озарения, а не лишь логику метода. Наконец, обсерватория, которой и можно считать «Введение в философию» Фридриха Паульсена, показывает, что неожиданным оказалось и само наше мышление: его не требует природная нужда, но оно вдруг своей избыточностью спасло всю природу. В обсерватории мы узнаем друг друга среди звезд и аэролитов — и узнаем, как мы узнали друг друга людьми.

Фридрих Паульсен

**ВВЕДЕНИЕ
В ФИЛОСОФИЮ**

Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre, faß es an.
Goethe

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Не какая-нибудь новая философия предлагается здесь читателю, а именно то, что возвещается заглавием: Введение в философию. Эта книга имеет в виду дать своим читателям то, что я старался дать своим слушателям в лекциях, которые я в течение целого ряда лет читал под тем же заглавием; она хочет навести их на то, чтобы они предложили себе, в качестве вопросов, те последние великие проблемы, которые задает мир мыслящему духу человека, и обдумали те великие мысли, которыми ответили на эти вопросы духовные вожди человечества.

Такое введение могло бы иметь форму исторического обзора; но оно может также иметь и форму разбора этих вопросов и мыслей. Я избрал последнюю форму, или, скорее, не избрал, а она представилась мне сама собою, как единственно возможная. Только тот, кто занял самостоятельное положение философскими проблемами и их решениями, может излагать их другим; и опять, как мог бы он сделать это, не давая проникнуть в изложение своим воззрениям и своему суждению? Я имею, следовательно, в виду не только изложить проблемы и возможные и выступившие в истории решения их, но и постараться в то же время привести читателя к признанно того разрешения, которое я считаю за правильное. Таким образом он все-таки найдет на этих страницах и философию.

Чтобы повести дело открыто и помочь ему занять определенное положение к развитой ниже философии, я здесь же обозначаю ее в нескольких чертах.

Воззрение, к которому, на мой взгляд, стремится развитие философского мышления, то направление, в котором лежит истина, я обозначаю именем *идеалистического монизма*. Противоположности, ограничивающие и определяющие это воззрение, это — *супранатуралистический дуализм* и *атомистический материализм*. Первый есть перешедшая из средневековой схоластики и продолжавшаяся в протестантской новосхоластике вплоть до XVIII столетия школьная философия церковного учения; она разделяет тело и дух как две, только случайно и временно связанные между собою, субстанции; она старается отделить друг от друга Бога и природу, как две чуждые друг другу действительности. Атомистический материализм, напротив, есть философия, в которой возникшее в XVII столетии механическое объяснение природы видит не просто свои собственные последние предположения, а и вообще последние мысли о мире.

Всю историю новейшей философии можно конструировать как постоянную попытку выйти за пределы этой противоположности. Супранатурализм противопоставляет миру Бога, как внемирное и человекоподобное отдельное существо, и предполагает, что он, сотворивши из ничего этот мир, в определенный момент времени, потом продолжает при случае воздействовать на него. Это воззрение, благодаря возникновению новейшего естествознания, все более и более утрачивало из-под ног почву. Принцип исследования природы есть естественная закономерность явлений. Одна область за другой подводились под этот принцип, и постепенно таким образом непреодолимо проложила себе дорогу мысль: все явления в природе надо рассматривать как результат закономерно действующих сил. Этой мысли материализм придает теперь форму метафизики, предполагая этим сделать последний вывод из научного познания вещей: вся действительность есть не что иное, как система слепо действующих физических сил. Старая супранатуралистическая система нашла себе защиту против этого частью в традиционных доспехах онтолого-космологического умозрения,

главным же образом в заподозревании и поругании материалистической философии, а при случае также и новых наук, как безбожных нововведений, опасных также и для государства и общества.

Философия старается теперь побороть эту противоположность *изнутри*; она всюду старается — и это, можно сказать, есть движущий момент во всем развитии новейшей философии — *сделать религиозное мирозерцание и научное объяснение природы совместимыми друг с другом*. По воззрению многих, это будет значить — найти квадратуру круга. Может быть, такая задача имеет известное сходство с этим: как здесь можно достигнуть только приближений, так и там дело никогда, может быть, не удастся вполне. Но во всяком случае должно признать, как исторический факт, что философское мышление последних трех столетий было направлено на эту цель.

Его точкой отправления и его предположением служат новейшее естествознание и основная мысль последнего — всеобщая естественная закономерность явлений. То, что не признает этой мысли, лежит вне этого ряда развития. Его второе основное убеждение следующее: то, чему нас поучают о действительности естественные науки, не есть еще все, что о ней можно сказать; действительность есть еще нечто другое и большее, чем движущийся по законам механики телесный мир. Весьма различным образом старались определить это другое и большее, или же доказать его неопределимость, но признали его в сущности все. То, что его не признает, точно так же лежит вне собственного развития новейшей философии.

Ясно выступают обе эти черты в тех двух больших направлениях, в которых двигалась философия XVII и XVIII столетий. *Рационалистически-метафизический* ряд, главными представителями которого служат Декарт, Спиноза и Лейбниц, исходит из признания истинности нового *физического мировоззрения*, чтобы затем дополнить его *метафизическим* воззрением. Возникшее в Англии *эмпирически-позитивистическое* направление, представителями которого служат Локк, Беркли и Юм, исходит из того же самого предположения, но приходит путем гносеологической рефлексии ко взгляду, что физический вид мира есть не абсолютная действи-

тельность, а случайный вид, проекция действительности на нашу чувственность. В *Канте* оба эти воззрения встречаются и проникают друг друга в высшей степени своеобразным образом; но прежде всего с него начинается тот значительный поворот, который старается достигнуть мира между религиозным мировоззрением и научным объяснением природы — тем, что он отделяет религиозность от интеллектуальной функции и обосновывает ее на стороне воли.

Своеобразный вид принимает дело в XIX столетии. Развитие философского мышления распадается, по крайней мере в Германии, на три ясно расходящиеся эпохи. Первая треть принадлежит *спекулятивной философии*; она представляет собою попытку своим спекулятивно-метафизическим толкованием мира в духовно-логическом смысле не только пополнить физическое мировоззрение, но и вполне преодолеть его. Во второй трети, когда философия, после неудачи спекулятивного предприятия, была подавлена как внутренним малодушием, так и внешним пренебрежением, восстает физическое воззрение и обосновывается в метафизике как абсолютная истина. Еще и по сей день это воззрение является господствующим в обширном кругу образованных классов, а в последнее время также и среди масс, пробудившихся к размышлению о своем положении. Но рядом с этим в последнюю треть столетия и философия также пробуждается из своей летаргии к новой жизни и приступает к старой задаче — не вытеснить или преодолеть физическое воззрение, а пополнить и завершить его более обширным и более глубоким воззрением на действительность, метафизикой. Назовем здесь *Фехнера* и *Лотце* — как представителей более старого поколения, *Ланге* и *Вундта* — как представителей более молодого.

Пытаясь обозначить несколько подробнее философское положение *настоящего времени* и выступающие в нем линии направления, я нахожу следующее.

Философия настоящего времени имеет характер:

1) *Феномениалистически-позитивистический*; ее гносеологическое исповедание гласит: не существует абсолютного познания действительности; менее всего мы обладаем таковым в физике; мир тел есть мир явлений. — В Германии она примыкает этим к Канту.

2) *Идеалистически-монистический*. Ее метафизическое исповедание гласит: поскольку можно попытаться сделать определение сущности действительности самой по себе, оно должно быть заимствуемо из внутреннего опыта; в духовно-историческом мире действительность раскрывает перед нами свое истинное содержание самым понятным, или, скорее, единственно понятным образом. Последняя мысль, к которой мы приходим, идя по следам фактов, состоит в следующем: действительное, которое представляется в телесном мире нашим чувствам, как единообразная система движения, есть явление единой духовной Всежизни, которую надо мыслить как развитие единого (разумеется — бесконечно далеко превосходящего наши понятия) смысла, идеи. — В этом отношении она тесно примыкает к общим чертам мировоззрения спекулятивной философии, или, скорее, всякой идеалистической философии, начиная с Платона.

3) Она обращается от интеллектуалистического понимания к *волюнтаристическому*. Прежде всего в психологии; здесь заметно, во-первых, влияние Шопенгауэра и, во-вторых, все увеличивающееся значение нового биологического воззрения. Но потом это понимание проникает также в метафизику и мирозерцание. И здесь ему идет навстречу тот кантовский поворот, который стремится предоставить воле ее законное влияние на мирозерцание. Протестантское богословие под этими влияниями также становится на путь к переходу от интеллектуализма к волюнтаризму.

4) Она обращается к *эволюционистически-телеологическому* образу созерцания. Влияние новой космологии и биологии распространяется как на психологию и натурфилософию, так и на метафизику; здесь навстречу ему идет идеалистический монизм. Потом оно начало проникать в практическую философию: этика и социология, правоведение и государствоведение стоят на пути к тому, чтобы стряхнуть с себя старый формалистический способ исследования и провести на его место телеологический образ созерцания. Цель владеет жизнью, следовательно, и наука о жизни как индивидуума, так и совокупности должна будет пользоваться этой категорией.

5) Этот момент стоит, наконец, в связи с одной чертой, которая придает особенный отпечаток всей философии XIX столетия, в противоположность к предшествовавшему периоду: это — на-

правление к истории. Более ранняя философия покоится на математически-естественно-научном созерцании действительности; она — абстрактно-рационалистическая. Спекулятивная философия исходит из построения духовно-исторического мира; она пытается потом и природу построить как бы исторически, по крайней мере в логически-генетическом схематизме. Естественные науки следуют за этим течением и в космической и биологической теориях развития трактуют природу действительно исторически. Очевидно, что они работают этим в руку старому старанию философии — свести физический мир и духовно-исторический в единое совокупное созерцание.

Вот то направление, в котором, как мне кажется, движется философия в настоящее время; во всяком случае это то направление, в котором движутся излагаемые здесь мысли.

Из намеченного положения философии между религиозным мирозерцанием и механическим объяснением природы вытекает как результат ее трудное положение в последнее время: роль посредника легко переходит здесь — как и везде — в борьбу с двух фронтов. С одной стороны она служит мишенью для нападок супранатуралистической теологии; она обвиняется в подкапывании авторитета признаваемого церковью и охраняемого государством учения. Вначале для подавления философских лжеучений еще регулярно призывалась государственная власть и нередко с успехом. В настоящее же время такая практика — по крайней мере в протестантской области — почти оставлена. А католицизм еще и по сей день официально придерживается средневекового воззрения, что обязанность духовной и светской властей — наблюдать за философией и при случае подавлять ее. Разница только в том, что светская рука уже не с прежней готовностью поднимается против еретичества.

С другой стороны, философия испытывает нападки со стороны представителей чисто физического мировоззрения. «Профессора философии», эти наиболее оклеветанные со времени Шопенгауэра люди, подвергаются насмешкам как жрецы второго класса, приставленные будто бы служить секундантами церкви в борьбе ее против науки; как люди, оплачиваемые за то, чтобы по-

средством всякого рода смутных и абструзных разъяснений путать головы молодежи, преисполнять ее недоверием к науке и загонять в объятия авторитетной веры.

У меня нет намерения защищать философию против этих упреков или исследовать, есть ли в них правда, и сколько ее. Моя задача состояла лишь в том, чтобы указать их причину в исторически данном положении новейшей философии. Они будут продолжаться до тех пор, пока продолжается причина, то есть до тех пор, пока продолжается враждебная противоположность между учением церкви и наукой. До тех пор церковь все будет усердствовать против философии, противопоставляющей традиционному учению выводы науки, более, чем против специального научного исследования, которое, по существу дела, вращаясь лишь в тесном кругу, легко может уклоняться от столкновения с церковным учением. До тех же самых пор будет, с другой стороны, возводиться подозрение во внутренней неправде и на философию, которая рядом с научным исследованием говорит о границах человеческого познания и о праве религиозного мирозерцания. И тем труднее становится ее положение, чем более обостряется эта противоположность. «Материализм есть необходимый коррелят иезуитизма: вода в этих сообщающихся между собою трубках стоит всегда на одинаковой высоте». Эти слова Пауля де Лагарда всегда будут находить себе подтверждение в истории; это относится столько же к протестантскому иезуитизму, сколько и к католическому. Всякое усиление конфессионального принуждения увеличивает неприязнь со стороны оппозиции и увеличивает неприязнь обеих сторон к философии: церковь преследует в ней более опасную застрельщицу неверия, радикализм видит в ней ненадежную и вероломную союзницу, которая поддерживает сношения также и с противоположным лагерем. Лишь с примирением науки с верой, — под каковым не следует, конечно, понимать какую-нибудь систему догматики, — обретет мир и сама философия. До тех же пор задачей ее будет оставаться то, чтобы, не заботясь о пальбе с обеих сторон, твердо стоять на своем посту между обоими враждебными лагерями; ее щит — чистая совесть, ее девиз — не сдаваться ни на что, кроме одной лишь истины.

В заключение еще одно слово о способе изложения.

Всюду я имел перед собой две задачи: 1) развить философские проблемы с их возможными решениями и, в то же время, изложить и обосновать то решение, которое представляется мне правильным; 2) обозначать на каждом пункте, по крайней мере в нескольких чертах, историческое развитие философского мышления. Что оба рассмотрения равномерно ведут к одной и той же цели, это происходит, конечно, в силу своего рода предустановленной гармонии; насколько я вижу, каждый мыслитель до сих пор чувствовал свои мысли сам и старался уяснить их другим, с одной стороны, как вызываемое фактами решение, с другой — как цель исторического развития. Конечно, выбор исторически значительных пунктов, которыми определяются направления развития, происходит, в конце концов, всегда по согласованию со своими собственными мыслями: как, по старинному изречению, человек есть мерило вещей, так собственные мысли есть мерило чужих.

Один упрек я предвижу, именно, что я слишком пренебрегаю различиями идеалистических систем, или сглаживаю их гармонизирующим изложением. Я не хотел уклоняться от этого упрека. Все дело заключалось здесь в том, чтобы в общих очертаниях проследить исторически главные черты этого строя мысли, причем различия должны были отступить более на задний план. Платон и Аристотель, Спиноза и Лейбниц, Юм и Кант, Фехнер и Лотце, конечно, очень различные умы, равно как и различия их философских систем громадны — им и самим представлялось это так. И, тем не менее, при случае может быть целесообразным оставить без внимания различия и выставить на вид лишь крупные общие черты. — При обучении географии мы предлагаем ученику сначала карты, которые лишь в крупных линиях обозначают очертания стран и морей, главные горные системы и большие водяные артерии. Специальные карты с массой деталей только бы запутали его. Мне представляется, что нередко происходит нечто подобное с учениками при занятии историей философии; если с самого же начала предложить ему ее с бесчисленными, большими и малыми, различиями воззрений и доказательств, то в результате легко может явиться беспомощное замешательство и в конце концов без-

надежный скептицизм: учение истории философии таково, что здесь каждый — противник другого, и что все дело кончается, следовательно, безрезультатно.

В противоположность этому, предлагаемые здесь исторические указания имеют в виду пробудить убеждение, что продолжавшаяся столько столетий работа философского мышления не осталась тщетной, что она ведет скорее к одному, согласному в крупных основных чертах мировоззрению, вид которого вырисовывается все резче и резче. История философии есть настолько же путь к истине, как и история всякой другой науки. Конечно, и здесь нет недостатка в блужданиях и обходах.

Если бы знатоки снизошли прочитать эту книгу и потом нашли, что она не оправдала их ожиданий, то это не очень уж беспокоило бы меня; в своей жизни я не встречал еще никого, кто бы в чем-нибудь угодил знатокам, к тому же еще в Германии, столь богатой знатоками во всех областях знания. Но пусть они не обвиняют меня, что я обманул их ожидания, — введения пишутся ведь не для знатоков.

Если книга попадет в руки моим старым слушателям, то прошу их смотреть на нее как на привет автора и воспоминание о пережитых когда-то вместе часах. Охотно предаюсь также надежде, что предлагаемые здесь рассуждения доставят тому или другому читателю моей Этики нежелательное дополнение к некоторым мыслям, там лишь намеченным.

Штеглиц близ Берлина, 6 августа 1892

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

К новому изданию я не имею присоединить ничего иного, кроме выражения радости по поводу того, что в такое возбужденное и так гонящееся за всем возбуждающим, особенно за возбуждающим чтением, время так быстро приобрела себе круг читателей и друзей столь мало возбуждающая книга, как эта. Следовательно, и в наше время все-таки нет, по-видимому, недостатка в любителях «старой истины», как мог бы предположить тот, кто судил бы лишь по тому зрелищу, которое представляют витрины наших книжных магазинов с их вдоль и поперек исписанными и пестреющими всеми цветами обертками книг.

Изменения в этом новом издании идут не далее того, что кое-где сделаны улучшения в изложении.

Несколько вызывающий оборот, которым в предисловии к первому изданию было отклонено суждение «знатоков», не навлек на книгу неудовольствия со стороны сведущих ценителей. Только один проявил себя «знатоком» и со строгой миной судьи произнес свой суд: это — рецензент «Göttinger Gelehrte Anzeigen». Он находит, что книга не представляет, правда, ничего для знатока, но не дает также ничего и для незнатока. «Вводить юношество в философию — значит вводить его в работу, в трудную работу мысли».

Такая трудная мыслительная работа, как исполняемая в Геттингене этим учителем и учениками, конечно, не всякого ума дело. Пусть же там пытаются «вселить в души юношества верный образ

того, чего постоянно хотела философия, помимо простой популярной философии».

Мне же да будет предоставлена моя манера и да будет мне позволено при этом утешать себя изречением Гете:

«Was willst du, daß von deiner Gesinnung
Man dir nach ins Ewige sende?»
Er gehörte zu keiner Innung,
Blieb Liebhaber bis ans Ende.

Штеглиц, 13 марта 1893

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ

Третье издание перепечатано без изменений со второго, которое, в свою очередь, представляло лишь незначительные изменения сравнительно с первым.

Во вступлении к новому изданию я могу только повторить то, что говорит предисловие ко второму: я рад, что в такое возбужденное и так гоняющееся за всем возбуждающим, особенно за возбуждающим чтением, время так мало возбуждающая книга, как эта, могла найти себе столь многих читателей и друзей. Как видно, и в наше время все-таки не так уж мало любителей «старой истины», как мог бы предположить тот, кто судил бы лишь по тому впечатлению, которое производят витрины наших книжных магазинов с их вдоль и поперек исписанными и пестреющими всеми цветами обложками книг.

Правда, выросло число и тех, которые в качестве знатоков пустились в суд о книге и осудили ее. Я не могу считать своей обязанностью знакомить здесь читателя с отдельными из них. В общем среди них заметно выступают две группы: с одной стороны — приверженцы «научной философии», которым кажется, будто эта книга содержит в себе слишком мало строгости мысли и слишком много податливости перед остальными фантазиями; с другой стороны — представители конфессиональной веры, которые находят в ней в сущности философию неверия, «несмотря на некоторые христианские обороты речи». Те и другие сходятся в том, что упрекают книгу в нерешительности и полумерах:

если бы у автора была ясная голова или решительный характер, то он стал бы на одну сторону, разумеется — на нашу; а то он хромает на обе стороны.

Это в точности соответствует тому положению, которое изображено в предисловии к первому изданию: это — сражение на два фронта, которое философия ведет уже триста лет: решительные на одной стороне и решительные на другой, философия посередине — и на нее нападают обе стороны. Я поневоле думаю при этом об одном старом анекдоте. Два рыцаря заспорили о цвете одного щита; один говорил, что он белый, другой — что он черный. После горячей перебранки дело дошло до кровавой схватки. Третий, проходивший мимо, узнав, в чем дело, заметил: да разве вы не видите, что щит действительно на одной стороне бел, а на другой черен. Как, закричал один из сражающихся, этот малый не умеет отличить черного от белого! Нет, закричал другой, он не решается назвать черное черным, а белое белым, чтобы ни с кем не поссориться. И вот таким-то способом оба и отделались пока от непрошеного посредника.

Штеглиц, 6 августа 1894

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЯТОМУ ИЗДАНИЮ

Не считая двух-трех незначительных изменений и добавлений в отделе о психофизическом параллелизме, настоящее издание представляет перепечатку предыдущих.

Штеглиц, 22 ноября 1897
Фр. Паульсен

ВВЕДЕНИЕ

Сущность и значение философии

Было время, и оно лежит еще не так далеко позади нас, когда было широко распространено воззрение, будто философия есть вещь, пережившая самое себя, что место ее будто бы заступили положительные науки. Пусть она имела свое время и свое оправдание, как своего рода предварительная ступень к научному знанию; теперь же все ее попытки достичь познания мира и вещей с помощью общих умозрений будто бы пережиты и покончены. Лишь как безвредная забава для бесплодных и неспособных к настоящей научной работе голов может она еще некоторое время продлить свое невинное существование, но занятие ею никоим образом нельзя вменить в обязанность всем, кто претендует на научное образование.

Здесь можно оставить нерасследованным вопрос, не виновата ли несколько сама философия в этом пренебрежении, которому она подверглась около середины настоящего столетия. Это *a priori* вероятно. Пренебрежение это нигде не было таким жестоким, как в Германии; оно наступило здесь вслед за господством спекулятивной философии: отсюда очень легко предположить тут причинную связь и в презрении ко всякой философии увидеть реакцию против чрезмерного самовозвышения, которым спекулятивная философия и ее приверженцы оскорбили как научное исследование, так и здравый человеческий рассудок. Долго давал немецкий читатель запутывать себя жесткими словами и импонировать себе туманным глубокомыслием; долго, из опасения упрека

в поверхностности, считал он подозрительным все то, что он понимал; наконец, он собрался с духом и порешил пренебрегать теперь всем, что касалось этих мучительных воспоминаний. Если бы Гегель дожил до лет Канта, то он еще сам пережил бы этот отпор. И вот вместо него другие, как Фехнер и Лотце, пострадали от равнодушия публики, в котором они не были виноваты и которого не заслуживали.

Между тем наступило новое время. Если презрение к философии еще и не вымерло, все же можно сказать, что для последней трети столетия оно уже не составляет такой характерной черты, какой оно было для второй. Философия начала отдыхать от публичного пренебрежения; она опять приобретает участие к себе со стороны все более широких кругов; в частности, и отношение ее к научному исследованию сделалось опять более дружественным.

Таким образом возвращается естественное положение вещей. Ведь, говоря по правде, философия не только не есть вещь, пережившая самое себя или касающаяся лишь некоторых пустых и абстрактных голов, но представляется, напротив, делом всех времен и всех людей. Можно даже сказать, что философия не есть такая вещь, которую можно иметь и можно не иметь: всякий человек, возвышающийся над безотчетной животной жизнью из дня в день, обладает некоторым образом философией. Спрашивается лишь — какой: склеенной ли из нескольких случайных обломков знания и осколков мысли, или же продуманной и покоящейся на всестороннем рассмотрении действительности?

Отличие человеческой интеллектуальной жизни от животной состоит в способности теоретического созерцания и направлении к целому. Животное видит и слышит, имеет, пожалуй, представления и воспоминания, но оно не останавливается на них; они приходят и уходят разьединенно, как сложатся в естественном ходе вещей; они имеют свое значение лишь как мотивы для воли. В человеке интеллектуальная деятельность вырывается из услужения потребностям, в нем пробуждается теоретически интерес; он собирает и рассматривает доставляемые восприятием элементы и не успокаивается до тех пор, пока не свяжет их в единое совокуп-

ное созерцание вещей. Практика и техника довольствуются отдельными частями знания, теоретически же интерес направляется на целое. Так возникает философия. Она в самом общем значении слова есть не что иное, как постоянно повторяющаяся попытка *достигнуть цельного единства представлений и мыслей о форме и связи, о смысле и значении всех вещей.*

Ясно, что в этом смысле философией обладает всякий народ и всякий человек, по крайней мере всякий нормально развитой человек. И у простого человека из народа есть философия: может быть, основные черты для этого доставил ему его катехизис, но у него есть ответ на вопрос о происхождении и назначении мира и человеческой жизни. В этом смысле и первобытные народы обладают философией: и индеец, и новозеландец составили себе известное представление о мировом целом и его построении в пространстве, у них есть ответ на вопрос, откуда и куда идут вещи, и между космическими явлениями и человеческою жизнью они видят полную смысла связь.

В этом смысле философия есть, следовательно, общечеловеческое отправление. Где только существует духовная жизнь, там есть и философия.

1. Отношение философии к религии и мифологии

Правда, в обыденном языке философия понимается несколько уже. Мы не говорим более (как это, однако, обычно бывало прежде) об истории философии до потопа, мы не называем философией и содержание катехизиса или представлений первобытных народов о мировом целом, но отличаем их от нее, как мифологию и религию. У меня, конечно, нет намерения уничтожить или стусевать это различие; напротив, я хочу попытаться определить его и тем ближе очертить сущность философии.

Различие это можно установить в двух отношениях: это различие в субъекте и в отпадении. Что касается первого различия, то носителем или субъектом мифологического миропредставления является совокупно-общий дух, для философии же — дух единичный. Всюду, где мы говорим о философии, она является произведе-

нием индивидуальной духовной работы; нет философии без философа, поэтому она и называется по его имени: платоновская, спинозовская, кантовская философия. Мифология же, напротив, как сказание и язык, исходит не из сознательной работы единичного лица, а есть продукт совокупно-общего духа. Как нет изобретателя у языка, так нет его и у первобытного мифологически-религиозного мирозерцания, которое и вообще в своем происхождении стоит в самой тесной связи с языком и поэзией. Об основателе египетской или греческой религии не говорит в нашем столетии уже никто. Христианская или магометанская религия имеет своего основателя; но в этом случае дело идет не о первоначальном произведении не существовавшего до тех пор мира представлений, а только лишь о преобразовании, касающемся, впрочем, не столько теоретической, сколько практической стороны.

Различию субъекта отвечает различие отправления. Философия создается работой исследующего и размышляющего рассудка; мифически-религиозное же мирозерцание есть творение поэтической фантазии, которая комбинирует данные созерцания, дополняет их и истолковывает из отношения их к созданному ею трансцендентному миру. Все явления на небе и на земле принимаются — если и не в систематической последовательности, то в отдельных случаях — за действия воли потусторонних сил, которые стоят к «я» в дружелюбном или враждебном отношении, обещают то поддержку, то помеху его целям. Всякое объяснение имеет форму ответа на вопросы: *почему* и *для чего?*

Философия же, напротив того, начинает с рассудочного понимания, характеризующегося тем, что оно берет вещи так, каковы они суть. Направляясь в первой очереди на вопросы: *что* и *как*, вместо вопроса: *к чему*, она старается прежде всего установить явления, как таковые, и их отношения в пространстве и времени. На этом пути она достигает до познания закономерных связей и с помощью этих последних делает все с большим и большим совершенством попытки построения вещей в их общем целом. Это — научный образ действия. Философия первоначально представляет собой не что иное, как научное познание действительно-

сти, в отличие или в противоположность к мифически-религиозному миропредставлению.

Таким образом, оказывается, что форма, в которой философия и мифически-религиозное миропредставление бывают присущи отдельному лицу, различна: в философии индивидуум принимает участие *мышлением*, в мифологии же и религии — *верой*. Философия, составляющая предмет веры, есть внутреннее противоречие, так же как и религия, созданная путем размышления. Это относится и к самым высшим формам религии; отдельное лицо участвует в них не как размышляющий и исследующий индивидуум, а как член народа, исторического круга жизни; она живет в нем как нечто воспринятое им; философия же, напротив, — хотя бы мысленное содержание ее и не было впервые произведено им самим — представляется ему как нечто выработанное им, что он мог бы создать сам своим собственным размышлением.

Указанное внутреннее отношение между философией и религией бросает свет на тот замечательно выдающийся в истории духовной жизни факт, что между ними сплошь и рядом господствует враждебная противоположность. В своих обоих больших фазисах развитая, в древности и в новое время, западно-европейская философия стоит чаще всего в натянутом отношении к традиционному религиозному мирозерцанию, переходящем нередко в открытую вражду. В истории греческой философии самый известный пример такого враждебного столкновения представляет осуждение и казнь Сократа, как человека, не почитающего богов и развращающего юношество. Однако это не единичный случай. История новейшей философии также чуть не на каждой странице своей повествует о борьбе как внутренней так и внешней. Первые бойцы и пионеры новых мыслей все вызвали противодействие и преследование со стороны то официальных, то добровольных охранителей традиционного учения, точно так же как и сами они с своей стороны чувствовали себя противниками господствующей системы. Я напому только о Бруно и Галилее, о Декарте и Спинозе, о Гоббсе и Локке, о Вольтере и Руссо, о Лейбнице и Вольфе, о Канте и Фихте: со всеми ними поступали как с врагами: то их подвергали личным преследованиям и наказаниям, то запре-

щали их сочинения и сжигали через палача, или по крайней мере противодействовали их преподавательской деятельности путем запрещения и возбуждения против нее подозрений вверху и внизу. Борьба и до сих пор еще не угасла, хотя старые средства ее большей частью вышли уже из употребления. Еще и по сие время всякую новую философию подвергают испытанию не только со стороны ее истинности, но также и со стороны ее совместимости с господствующим учением, и если она не выдерживает этого последнего испытания, то ее осуждают как дурную и вредную.

Причина враждебного отношения лежит, очевидно, в близком родстве. Это борьба враждующих братьев, или, в данном случае, сестер. Старшая требует признания ее авторитета, младшая стремится освободиться от него; она не хочет более служить в качестве *ancillae theologiae*, а желает делать свое дело свободно и самостоятельно. Это есть наконец борьба индивидуума за свою свободу против совокупно-общего духа. Философия при своем возникновении везде натаалкивается на более старую форму мирозерцания, возникшую из коллективного мышления. Совокупно-общий дух старше индивидуального; на примитивной ступени развития род — все, индивидуум же — просто экземпляр рода: как в деятельности и суждениях он связан обычаями, так в мышлении он связан религиозными представлениями и мыслями всего общества. Возможность своих особых мыслей совершенно далека от него. Однако мало-помалу, по мере развития наступает дифференцирование и индивидуализирование. Появляется смелость представлять собою нечто особенное, а с этим и смелость — иметь свои особые мысли. Удивление — по Аристотелю, сомнение — по Декарту есть начало философии. Оба составляют одно и то же, именно пробуждение индивидуального мышления, которое до тех пор, под давлением воззрений общества, было слабо или находилось в спячке. Против сомнения или удивления и их попытки создать себе новые и особые мысли о мире и вещах поднимается теперь старое общенародное мышление, как против диковинной и неслыханной дерзости: «почему не хочешь ты удовольствоваться признанными и переданными от предков мыслями?» Это святотатственная заносчивость, подавлять которую составляет право и обязанность

общества, тем более, что уклонение от общих мыслей может лишь уравнивать дорогу к попранию нравов или служить для скрашивания последнего.

В Древнем мире стремлениям защищаться от философии недостает связи и последовательности; мифически-религиозное мирозерцание не было выработано внутренне в единую систему, не имело и внешней организации, которая бы делала его способным к защите и противодействию. Поэтому философия скоро достигла здесь полной свободы. В ином положении находилось дело в новое время. Христианская религия уже в древности, а затем и в Средние века, восприняла в себя столько философии, что сама представляет всеобъемлющую систему учения, не оставляющую никакого места для свободной и самостоятельной деятельности мысли. В церкви с ее системой управления и характером обучения она обладает внешней организацией, с помощью которой она имеет возможность тотчас же заметить отклонения в учении выступить против них во всеоружии своего авторитета. Потому-то борьба и была здесь настолько яростнее и продолжительнее. Она вовсе еще не кончена, хотя в наше время требование подчинения философии церковному учению принципиально вряд ли уже выставляется, по крайней мере на протестантской почве. Правда, некоторая склонность к этому возникает иногда и здесь, и если бы удалось опять подчинить богословские факультеты церковному авторитету, то, по всей вероятности, не заставила бы себя долго ждать попытка поставить и философию опять под контроль. Пока расчетов на это во всяком случае мало.

Чем кончится эта борьба? Будет ли она продолжаться вечно? Поведет ли она к мирному соглашению, или она завершится окончательным поражением и исчезновением одной из противниц?

В обширных сферах теперь господствует последнее воззрение. Религия, так думают, находится в состоянии вымирания; наука и философия подрыли ей корни, и дело кончится единодержавием науки.

Я не могу вполне примкнуть к этому воззрению. В одном определенном смысле оно будет право: старое мифическое понимание природы, без сомнения, находится на пути отступления. Вера

в богов и демонов, существующих где-то в виде отдельных существ и случайными вмешательствами прерывающих причинную связь естественного хода вещей, — такая вера вымирает и не оживет никогда, разве опять угаснут наука и философия в Западной Европе. При этом нет также существенной разницы в том, допускается ли много таких существ или только одно-единственное.

С другой стороны, я не думаю, что с этим вместе вымрет и религия. Я не думаю, чтобы человечество ограничило когда-нибудь свое внутреннее отношение к действительности одним научным познанием. Будь человек чисто интеллектуальное существо, он мог бы, пожалуй, удовольствоваться обломками знания, собираемыми мало-помалу научным исследованием. Но он не есть один рассудок, он вместе с тем и прежде всего есть существо, обладающее волей и чувством. И в этой стороне его существа религия имеет самые глубокие свои корни. Чувства смирения, благоговения, стремления к совершенству, преисполняющие его сердце при созерцании природы и истории, определяют его внутреннее отношение к действительности непосредственное и глубже, чем это могут сделать понятия и формулы науки. Из них вырастает уверенность в том, что мир есть не бессмысленная игра слепых сил, а откровение благого и великого, которое он радостно может признать за родственное его собственному глубочайшему существу. А ведь в этом и состоит истинная сущность всякой религиозной веры, — в уверенности, что в том, что я люблю и почитаю, как наивысшее и наилучшее, мне открывается истинная сущность действительности, — в уверенности, что то доброе и совершенное, к которому направлено глубочайшее стремление моей воли, есть основание и цель всех вещей.

Эта уверенность исходит не из науки, а потому наука не может и уничтожить ее. Она коренится не в рассудке, а в воле. Рассудок вообще судит не посредством предикатов — *добрый и дурной, ценный и бесценный*; он различает *действительное и недействительное, истинное и ложное*. По отношению к ценности и ее отсутствию он представляет собой равнодушно регистрирующий действительность аппарат. Человек представляет собой, однако, нечто большее, чем регистрационный аппарат действительности; поэтому он об-

ладает не только наукой, но также поэзией и искусством, верой и религией. Есть по крайней мере один пункт, на котором каждый выходит за пределы простого знания, регистрирования фактов, — это его собственная жизнь и будущность: он вкладывает в свою жизнь смысл и дает ей направление на что-нибудь, чего еще нет, но что будет, — будет при помощи его воли. Так, рядом со знанием возникает в нем вера: он верит в осуществление этой цели своей жизни, если, конечно, он серьезно стремится к ней. А так как жизненная цель его стоит не изолированно, а включена в историческую жизнь народа, а в конце концов, и всего человечества, то он верит также и в будущее своего народа, в победоносное будущее истины, правды и добра в человечестве. Кто всегда связывает свою жизнь с каким-нибудь делом, тот верит в свое дело, и эта вера, каково бы ни было его исповедание в остальном, всегда носит в себе нечто подобное религии.

Если таким образом вера устанавливает — прежде всего в истории — внутреннюю связь между действительным и ценным, если она видит в ней нечто вроде самим вещам присущего разума или справедливости, повелевающих брать сторону правого и доброго и победоносно проводить его вопреки всем противодействующим силам, то естественный прогресс ведет отсюда далее. Историческая жизнь человечества стоит опять-таки не изолированно; она так тесно включена в общий ход природы, что никоим образом не может быть отделена от последнего. Если в ней имеет силу закон, что, вопреки кажущейся видимости, сильными и победоносными всегда являются, в конце концов, истина против лжи, право против неправды, добро против зла, то как не допустить обобщения этого отношения и не уверовать в объемлющую всю действительность власть добра? Меньше всего, по-видимому, должны были бы противоречить этому те, которые так решительно настаивают на закономерности мирового хода и на включенности истории во всеобщий процесс природы. Кто верит в постоянный прогресс, в осуществляющийся смысл в истории и в то же время представляет себе жизнь человечества как частицу общей жизни природы, тот обладает в этом самом посылаками, которые — если он не хочет отречься от той или другой из них — должны привести его к вере в смысл

в вещах вообще, — к вере, а не к знанию и доказательству, так как уже смысла в истории и даже смысла в собственной жизни не есть предмет знания и доказательства.

Что же мешает этому? Неужели плохие доказательства сделали хороший предмет настолько подозрительным, что теперь считается за обязанность перед рассудком, отвергающим доказательства, отвергать и самый предмет? Ведь при этом в результате явилась бы удивительная вещь, что по такому воззрению истинное, последнее дело и задача науки в мире состояли бы в том, чтобы показать, что вера в смысл и разум в вещах есть бессмыслица и суеверие.

В этом направлении лежит возможность *мира между знанием и верой*, между философией и религией, возможность действительного и прочного мира, а не гнилого компромисса, заключаемого часто на счет истины, и не равнодушного и пренебрежительного уступания дороги, а мира, покоящегося на свободном взаимном признании. Первым шагом к этому служит строгое разграничение задач. Прежде всего религия должна перестать вмешиваться по старой практике в дело науки. Она должна предоставить исследованию естественной и исторической действительности полную свободу, она не должна ни ставить ему границ, ни предписывать результатов; это значило бы посягать на жизнь науки. Она может сделать это без опасения отдать таким образом в жертву самое себя: наука никогда не наполнит духа человека, точно так же как никогда не исчерпает действительности до дна. Это она познает тем легче, чем более будет застрахована от вмешательств в ее область, и она признает в то же время, что заменить религию не может, что рядом с ее задачей есть место для другой, решить которую она не в состоянии. Рядом с вопросами: *что и как?* человек неизбежно поднимает вопрос: *для чего?* Правда, на этот последний постоянно пыталась дать ответ и философия. Взирая на целое жизни, она пытается определить его цель или высшее благо, и, взирая на целое вещей, она старается понять его в его отношении к высшему благу. Но она все более и более убеждалась, что предприятия этого нельзя выполнить средствами научного познания, что, говоря словами Гете, существование не делится на человеческий разум без остатка. Таким образом, на долю религии остается

задача: истолковывать смысл вещей — не для разума, с помощью его понятий, а с помощью святых символов — для души.

Историческое отношение между наукой, философией и религией можно теперь выразить следующим образом. Первоначально все они составляют одно. Причинное объяснение, теоретическое построение и идеальное толкование действительности совпадают в религиозной мифологии: символы совершенного служат в то же время принципами объяснения природы. Еще в схоластических богословии и философии оба элемента нераздельны: Бог есть высшее благо и в то же время первопричина, которой пользуются, как началом объяснения, все науки — как астрономия и биология, так и история. Постепенное дифференцирование, всюду господствующее в развитии исторической и органической жизни, повело и здесь к разделению. Наука отделилась от религии и, не заботясь о возможности идеального толкования, преследует свою собственную цель — описание и причинное объяснение действительности. Религия предлагает вере свое толкование, не заботясь о возможности научного построения; образование догматов, имевшее в виду быть чем-то вроде логического построения веры, прекратилось. Между обеими занимает срединное положение философия. Исходя из знания, она, как универсальная наука, старается ответить на вопрос о сущности и форме действительности. Если уже здесь она наталкивается на границы человеческого познания, то еще решительнее она замечает свою недостаточность при вопросе о значении и смысле вещей; она познает невозможность вывести из предположенного смысла форму или, наоборот, из формы действительности вывести ее единый смысл: мир есть мистерия, открытие тайного смысла которой сердцу она представляет правительнице мистерий — религии.

Признание этого дифференцирования есть условие мира. Кто старается расстроить его, кто хочет вновь подчинить науку догме или веру разрешить в знание, тот теряет свой труд напрасну и только мешает со своей стороны благоприятному отношению.

Не стучится ли мир в дверь? Предзнаменования, кажется, благоприятны. Философия давно протянула руку к примирению. Настоя-

щая точка вращения философии Канта состоит именно в том, что знание и вера составляют две функции, которые, будучи обе заложены в сущности человека, имеют место одна возле другой. Отдать справедливость тому и другому знанию против скептицизма Юма, вере против догматического отрицания в материализме — вот итог его предприятия. Чтобы очистить место для веры, необходимо также устранить положительный догматизм вольтфовской философии; вместе с положительным догматизмом держится и падает отрицательный. Таков смысл слов Канта «я должен был устранить знание, чтобы очистить место вере». Это знание не есть знание науки, а мнимое знание трансцендентной школьной философии и теологии, ортодоксальная форма которых неизбежно вызывает те еретические формы — именно в том случае, когда она охраняется государственной властью. Поэтому Кант считает гораздо приличнее для правительственной заботы о науке и людях «покровительствовать свободе такой критики, которая одна лишь может поставить на прочную почву результаты работы разума, чем поддерживать смешной деспотизм школ, поднимающих громкий крик об общественной опасности, когда разрывают их паутину, которой публика никогда, однако, не замечает и утраты которой, следовательно, тоже никогда не может чувствовать» (Предисловие ко 2-му изд. «Крит. чистого разума»). После временного отпадения в интеллектуализм, обозначенного господством гегелевской философии, кантовская философия снова оказывает в настоящее время широкое влияние; она положила конец, с одной стороны, спекулятивной философии, с другой — догматическому материализму, которые оба, хотя и в различных целях и направлениях, имели в виду уничтожить с помощью знания веру и сделать ее излишней. И не только философы, но и физики и физиологи опираются ныне на кантовскую философию. Хотя всякий усваивает себе из последней свое, и хотя для некоторых ссылка на кантовскую теорию познания служит в сущности не чем иным, как очень отдаленным извинением в том, что они вообще не имеют никаких положительных мнений о Боге и мире, тем не менее можно все-таки допустить, что распространение этого круга мыслей в последнее время вытекает из стремления достичь на этой почве мира науки с религией.

Параллель к распространению философии Канта в Германии образует распространение *позитивизма* во Франции и Англии. Насколько решительно это направление отклоняет попечительство над наукой со стороны церкви, настолько же решительно оно признает, с другой стороны, что знание, будучи на своем месте в области относительного, не достигает до глубочайшего основания вещей, что те выражения для другой стороны нашей внутренней жизни, для отношения наших чувств к действительности, — выражения, которые издавна доставляла религия, — остаются потребностью. *Конт* и *Ренан*, *Милль* и *Спенсер* сходятся в этом.

С другой стороны, можно приветствовать, как полный надежды признак, столь значительно выступившее недавно в протестантском богословии движение, — я имею в виду движение, ставящее себе целью дать догме новое положение и значение в церковной жизни. В противоположность воззрению, видевшему в догме выражение теоретических истин, которым с помощью экзегетически-исторического доказательства или онтолого-космологических аргументов можно и должно было дать научное обоснование, или же, с помощью умозрения, логическое толкование, — новое направление хочет придать ей значение формулы, связывающей не столько рассудок, сколько волю, содержащей в себе не доступные доказательству свидетельства о действительности в области истории и природы, а исповедания абсолютно признанных благ, преисполняющих душу и дающих воле цель и направление. Приминая к Лютеру, отвергшему вместе с схоластическими философией и богословием и ложное единство веры и знания, оно хочет извлечь протестантское богословие из ортодоксального интеллектуализма, из стремления к рассудочному демонстрированию и страсти к системам (в которые оно тотчас же снова впало), чтобы поставить церковную жизнь на почву Евангелия искупления верою и любовью.

Так идут навстречу друг другу обе стороны. Для мира, по-видимому, необходимо лишь, чтобы церковь искренно и чисто-сердечно решила отдать науке то, что принадлежит науке. Она примирилась мало-помалу — по крайней мере в области протестантизма — с тем, чтобы отдавать кесарю, или государству то,

что принадлежит государству; можно допустить, что она примирится также и с тем, чтобы отдать рассудку то, что принадлежит рассудку, т. е. предоставить ему бесповоротно всю область естественной и исторической действительности для самого свободного исследования и признать, что она не имеет ни средств, ни основания выступать в чем бы то ни было против познания, приобретенного путем научного исследования. Тогда философия и наука перестанут видеть в вере ущерб знанию и, напротив, вместе с Гете признают, что «наилучшее счастье мыслящего человека состоит в том, чтобы исследовать подлежащее исследованию и спокойно почитать то, что не подлежит исследованию»¹.

Только одно обстоятельство может смутить полное надежд ожидание: это — абсолютно враждебный религии радикализм, распространявшийся теперь в обширной массе населения. Вражда, которая перед тем, и всего на одно поколение раньше, возбуждалась среди образованного класса, благодаря начальственной опеке проникла теперь в возбужденные политическим и общественным недовольством массы. И здесь также ссылаются на науку; последняя показала будто бы, что религия есть не что иное, как остаток из эпохи детства человечества, который теперь охраняется и поддерживается лишь политическими и социальными интересами господствующих классов. Это то же самое заблуждение, в которое впала раньше буржуазия. Ненависть к политическому режиму, находившемуся в союзе с церковью, обратилась против

¹ На предыдущее было сделано замечание, со ссылкой на недавно возгоравшуюся борьбу по поводу apostolicum'a, что пророчество о вечном мире опять оказалось обманчивым. Но я не хочу так легко отказываться от своих ожиданий. Я и не ожидал, что направление, господствовавшее в богословии за поколение пред тем, уступит поле без дальнейшей борьбы: и зима не уходит, не попытавшись преградить путь весне несколькими снежными бурями. Но весна все-таки приходит. И тут меня не только не смущает протестующий поход старой ортодоксии, но я даже вижу в нем благоприятный признак; если бы она не чувствовала, что опасность грозит самому ее существованию, она не созывала бы с такою ревностью стражей на стены. Но она замечает, что дни ее сочтены, что молодежь покидает ее ряды, и вот она старается отголосками протестов укрепить себя в вере в свою многочисленность, испугать противников и, если возможно, отвести неотвратимое.

религии и из неверия сделала политический догмат. Так, атеизм является теперь догматом социал-демократии. Это — катехизис наизнанку. И как старая догматика, так и эта новая, отрицательная догматика, враждебна науке, поскольку она в своих догматах налагает цепи на дух критики и сомнения. Имя Antipfaffen (противопоповцы), употребленное недавно одним предводителем социалистической партии для обозначения извечных воинственных ревнителей атеистической догматики, в самом деле очень характерно. Сама по себе религия стоит по отношению к политическим и социальным противоположностям партий совершенно нейтрально; вера в Бога вполне совместима с верой в человечество и его назначение к братскому общежитию; и только самое странное непонимание может приписывать христианству нежную слабость к богатым и благородным. Конечно, это непонимание присуще не одной социал-демократии и не в ней его начало.

Между тем ненависть существует и будет иметь свои последствия. Преодолена она может быть лишь тем, что вера будет доказывать свою истинность не враждой, не презрением и не судом над еретиками, а честными плодами справедливости и любви. Само же христианство, пережившее столько государственных переворотов и культурных превращений, столько царств и народов, переживет и те бури, навстречу которым идут, по-видимому, теперь европейские народы. Да кто знает, не представляет ли его освобождение от сцепления с интересами господствующих общественных классов условия для нового и великого развития его жизни?

2. Отношение философии к наукам

С науками, как было уже намечено, философия имеет общей точкой отправления рассудочное понимание действительности; она — наука. Что отличает ее от других наук?

Возможными кажутся здесь прежде всего два воззрения. Науки отличаются друг от друга своим предметом и своей формой. Согласно с этим, отличия философии от других наук надо, по-видимому, искать или в предмете, которым она занимается, или в способе, как она трактует его. Оба эти воззрения были вы-

ражены. По первому у философии есть своя собственная область действительности, на которую не заявляет претензии ни одна из других наук; в разделении наук она представляется, согласно с этим, как отдельная наука, координированная с остальными. По другому воззрению философия имеет общие с другими науками предметы, но трактует их на свой собственный лад и отличается от них, следовательно, своим методом.

Последнее воззрение было господствующим у нас в первой половине настоящего столетия: это — воззрение спекулятивной философии. Вся действительность, по взгляду последней, служит предметом двоякого исследования — философского и научного, спекулятивного и эмпирического. В обеих больших областях человеческого знания, в природе и истории, мы имеем рядом друг с другом естествознание и натурфилософию, историю и философию истории. Задача науки состоит в том, чтобы путем методического опыта добыть сведения о фактах; задача же философии состоит, напротив, в том, чтобы путем свойственного ей метода показать подлинную сущность и внутреннюю связь вещей.

Вместе с верой в спекулятивный метод воззрение это вымерло. Наше время не верит более в возможность познания мыслей или смысла действительности *a priori*, с помощью диалектического развития понятий. Оно знает как одну только действительность, так и одну только истину и один путь к ней — мыслящий опыт. Безопытное мышление так же мало приводит к познанию действительности, как и лишенный мысли опыт. Философ не обладает *via regia* к познанию; чистое спекулятивное мышление представляет собой в действительности не что иное, как извращенную рефлексию о знаниях, которыми он обязан непризнаваемому опыту.

Если нет особого философского метода, то остается, по-видимому, второе воззрение, именно, что философия отличается от других наук своим особым предметом. Это воззрение теперь преобладает. Таким образом сделано было несколько разнообразных попыток отграничить философии собственную область. По довольно часто встречающемуся теперь воззрению особым предметом философии служит познание. Заслуга *Канта*, если верить *К. Фишеру*, состоит в том, что он помог философии занять

более надежное положение среди наук, указавши ей особую область, которой не касается ни одна другая наука, именно — познание. «Объектом опыта служат вещи, объектом философии — опыт, вообще факт человеческого познания»¹.

Другие хотят предоставить философии (в противоположность естествознанию) область внутреннего опыта; они объявляют ее наукой о духе. Так *Lippincott* (*Lipps*) в *Grundthatsachen der Psychologie* (стр. 3), *A. Деринг* (*A. Döring*), напротив, противопоставляет философию остальным наукам, занимающимся действительным, как исследование благ и ценностей; в его философском учении о благах (*Güterlehre* 1889) необходимость этого определения доказывается путем отвлеченных и исторических соображений. Более старое, очень распространенное воззрение, восходящее известным образом до Аристотеля, объявляет философию наукой о первых началах или об общих основных понятиях и предпосылках отдельных наук.

И эти попытки отграничения философии от отдельных наук подлежат, как мне кажется, основательному сомнению. Наукой о познании должна будто бы быть философия. Но ведь такая наука издавна носит другое имя: логика или теория познания (гносеология). Почему должна она обменять это имя на другое, к тому же на такое, которое имеет уже иное и притом более обширное значение, — ведь на традиционном языке логикой или теорией познания обозначается лишь одна философская дисциплина рядом с другими? То же самое сохраняет свое значение и против обоих других мнений. Исследования о духовно-исторической жизни мы называем обыкновенно — в противоположность естественным наукам — науками о духе; так исследование благ и ценностей называется обычным именем этики или образует часть этой науки. Этика же и остальные науки о духе не суть философия, а согласно с традиционным словоупотреблением — лишь части философии.

¹ *Geschichte der neueren Philosophie*. III/2, 16. С ним согласен *A. Риль* (*A. Riehl*) — в своей вступительной речи о научной и ненаучной философии (теперь также в сочинении: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, II, 2, 1 и сл.): ненаучной является та философия, которая на манер греческой резонирует о всех вещах; научной же, напротив, является философия, которая со времен Локка установилась рядом с другими науками, как наука о познании.

Что же касается, наконец, определения философии как науки о началах, которое выставляет, например, *Ибервег* в своей «Истории философии», то, быть может, необходимо будет известным образом возвратиться к нему. Однако в этой форме допустить его нельзя. Во-первых, по причине его неопределенности: где кончаются начала, основные понятия, имеющие служить предметом философии, и где начинается область других наук? Должна ли философия трактовать о сущности материи, о силе, движении, о пространстве и времени? Но в таком случае она должна, конечно, трактовать об общих свойствах материи и об общих законах движения; и таким образом она была бы уже в области физики. Должна ли философия трактовать о сущности души, жизни, о началах права и государства? Но где тогда провести границу, отделяющую ее от политики, правоведения, биологии, психологии? Очевидно, она может быть проведена лишь произвольно, а не с помощью понятий; на что смотреть, как на вопрос о начале, на что, как на вопрос не о начале, является делом случайной точки зрения. Начала залогового права, или права авторского, суть настолько же начала, как и начала государственного права и права собственности. А потом: откуда же должна философия брать свою науку о началах? Она должна, как говорят, разъяснять эмпирическим наукам не рассмотренные ими основные понятия. Но как должна она приходить к познанию этих вещей? Должна ли она исследовать материи посредством наблюдения и эксперимента? Но ведь этим путем исследуют сущность материи также и физика, и химия. Если же у философии нет никаких других средств, то очевидно, что науки эти не нуждаются ни в какой философии, чтобы узнать, что такое представляет собою материя. И они едва ли бы остановились перед возражением, что таким образом они «переступают задачу, а с тем вместе сущность и понятие эмпирической науки»¹; что нам за дело, сказали бы они, до этой границы, поставленной человеком посторонним и совершенно произвольно? Или у философии есть другой путь к познанию сущности вещей, помимо наук? С этим мы возвратились бы к мнению, только что отвергнутому нами.

¹ Harms: Philosophische Einleitung in die Encyclopedie der Physik, § 89.

Но в таком случае, какое же различие остается между философией и другими науками? Если она не отличается от последних ни особым методом, ни особым предметом, то она должна ведь тогда совпасть с ними.

В самом деле, таково мое воззрение. Философию нельзя отделить от других наук, она есть не что иное как *совокупность всего научного познания*. Все науки суть члены единой системы, единой *universitas scientiarum*, предметом которой служит вся совокупность действительности. Эта никогда не завершаемая система, строяемая тысячелетиями, и есть философия. Всякая наука исследует одну определенную вырезку или поперечный разрез действительности; физика рассматривает действительность, поскольку последняя представляется телесной, и обнаруживает известные способы отношения; биология исследует явления жизни, происходящие в той же материи; психология рассматривает действительность с другой стороны, именно поскольку она существует в сознании сама для себя: охватывая все эти познания воедино, чтобы дать ответ на вопрос, что такое представляет собой действительность вообще, мы получаем философию.

Говоря образно: действительность задана человеческому духу, как великая загадка. Все отдельные науки доставляют частичные данные для разгадки; попытка же высказать решение этой загадки, найти ключ к *mysterium magnum* бытия — будет философия.

К такому пониманию приводит и обычное словоупотребление. Философия, согласно последнему, есть не отдельная наука, а совокупность, система наук. Логика, метафизика, этика обозначаются обыкновенно как части философии. Нужно сделать еще только один шаг далее и сказать: и физика, и химия, и биология, и космология, — словом, все науки принадлежат к философии.

Возрают: если философия есть именно это, то она представляет собой невозможную вещь. Кто взялся бы за эту задачу? Кто решился бы сказать, что он обладает или хотя бы только стремится к чему-то такому, как совокупность научного познания? Не должен ли был бы дерзнувший на такую попытку, говоря словами Дерринга, сделать из дилетантизма профессию?

Прежде чем войти в рассмотрение этого возражения, я считаю целесообразным показать путем краткого *исторического обзора*,

что выставленное выше понятие философии исторически есть единственно удовлетворительное. Стремления, издавна обозначавшиеся именем философии, шли всегда к одной цели — единому всеобъемлющему миропознанию. Конечно, путем исторических ссылок нельзя установить по-настоящему понятия философии; понятия о науках суть понятия о задачах, и следовательно, в конце концов должны строиться именно с этой точки зрения; могло статься, что все бывшие попытки находились в заблуждении или искали невозможного. Во всяком случае, однако, такое историческое оправдание может предохранить нас от упрека, будто наше объяснение есть произвольное личное определение.

Слово «философия» греческого происхождения и явилось на свет не как техническое выражение, а принадлежит первоначально обыкновенному разговорному языку. Так оно встречается читателю Геродота в известном рассказе о встрече Солона с Крезом. Крез приветствует афинянина словами, что слух о его мудрости и странствованиях уже проник до него: «что ты, философствуя, ради созерцания посетил большую часть земли». Очевидно, «ради созерцания» стоит здесь как объяснение к выражению «философствуя». Что делает Солон «философским» странствователем, это именно то поразительное обстоятельство, что при своих странствованиях он не имеет в виду практической цели, как торговец или воин. В подобном же смысле слово «философия» употребляется у Фукидида, Исократы и др. для обозначения общего теоретического образования, в отличие от образования технически-практического¹.

Если мы говорим теперь о греческой философии, то думаем обыкновенно не о Солоне и общем образовании афинян, а о том ряде людей, во главе которого, по старинному преданию, стоит Фалес. Почему называется Фалес философом, в чем состоит его философия? Я думаю, это можно выразить в одном слове: в том,

¹ Места у Ибервега: История философии, в начале 1-го тома. Сравни также изложение понятия философии у греков в начале *Gesch. d. griech. Phil. Zeller'a*. Замечу еще, что об отношении философии и науки мною говорилось в том же, как и здесь, смысле уже в *Avenarius'овской Vierteljahrsschrift für Philos.* Том I, 15–50. 1876.

что он выставляет общую теорию действительности. Все вещи произошли из воды, в воду же все они возвращаются. Это очень простая теория, тем не менее все-таки теория, первая попытка научного объяснения всех вещей. То же относится к его преемникам: не вода, находит другой, а воздух, или огонь, или атомы суть общее начало действительности; попытка провести такую мысль через всю действительность — вот что такое философия *Гераклита*, *Эмпедокла* или *Демокрита*. Об особых науках здесь, разумеется, не может быть еще и речи.

Имя философов было применено, впрочем, к этим лицам лишь впоследствии, — раньше они назывались мудрецами (σοφοί, σοφισταί), или, в частности, естествоиспытателями (φυσιολόγος). Лишь лица, группирующиеся вокруг имени *Сократа*, сделали это выражение школьным термином. Платон и Аристотель со своими товарищами и учениками называют себя философами. Что же означает здесь это слово? У *Платона* оно точнее определяется прежде всего путем противопоставления, — противопоставления с софистами. Что различает тех и других? Софист является, в Платоновском изображении как человек, который в качестве странствующего учителя ходит по городам, чтобы обучением всем относящимся к образованию наукам и искусствам — особенно искусству красноречия — зарабатывать себе деньги. Он имеет, следовательно, в виду практическую цель: не «ради созерцания» странствует он по стране, а как торговец — торговец знанием. И как учитель, так и ученик его имеет тоже практическую цель: он покупает знание, чтобы с помощью этого последнего улучшить свое гражданское положение, увеличить свое влияние и имущество. Философ же, напротив, есть чистый созерцатель вещей; он не занимается ремеслом и не ищет выгоды; познание вещей есть его единственная цель. *Сократ* представляет собой типический образец: искать истину, рассеивать заблуждение и призрачность — вот его жизненная задача; радость его состоит в том, чтобы в свободном общении с любимыми юношами воспламенять их к подобному же стремлению. При этом есть некоторая доля сократовской иронии в этом выражении: Протагор и Горгий охотно присвояют себе название мудрецов (σοφοί, σοφισταί), Сократ же

с его учениками отказываются слыть за обладателей мудрости; любитель истины есть менее притязательное имя¹.

Отношение философии к науке остается и в этой сфере прежним; и здесь она является единой совокупностью всякого истинного познания. Науки не стоят вне ее и рядом с ней, но входят в нее как члены: У Платона нет систематически проведенного деления наук; он мыслит о всех вещах, о природе тел, о форме космоса, о сущности государства, души, удовольствия, любви, красноречия, познания; все это — его философия. Аристотель первый разделил все знание на специальности, и некоторые из них разработал систематически — логику, физику, психологию, космологию, зоологию, метафизику, этику, политику, экономику, риторику, поэтику; в своей совокупности они образуют его философскую систему, и вне философии нет науки в собственном смысле. Ибо история не есть наука; всякая наука имеет дело с общим или с понятиями. И математика выходит некоторым образом из ряда благодаря тому, что она не имеет своим предметом действительное, — по крайней мере непосредственно.

Таково значение слова «философия» на той почве, где она первоначально возникла: направление к универсальному познанию единой действительности и чисто теоретические цели — вот ее существенные признаки. Философия — сама себе цель, а не средство к цели, лежащей вне ее, и притом — так прибавляют Платон и Аристотель — она есть конечная и высшая цель, ибо в совершенном познании сущего человек выполняет свое естественное и божественное назначение: Бог поставил его в мир как созерцателя и толкователя своих творений.

В позднейшее время в понятии философии все более и более выступает один элемент, никогда, впрочем, не бывший ему чуждым:

¹ Оба момента сводятся, впрочем, преданием еще к Пифагору. Он будто бы первый, отклоняя от себя имя мудреца, назвал себя философом: нет мудреца, кроме Бога. И в то же время он полагал достоинство философа в чистом созерцании: «жизнь подобна торжественному представлению; одни приходят на него, чтоб участвовать в состязаниях, другие — чтобы торговать, лучшие же приходят как зрители. Так же точно бывает и в жизни: обыкновенные натуры гонятся за славой и деньгами, философы же — за истиной» (У Диогена Лаэртского Prooem. 8; VIII, I, 6).

философия становится обозначением для познания последней жизненной цели и для определенного этим направления чувства и образа жизни — образа жизни мудреца. Однако момент универсального познания, проникновения в природу вещей вообще и человека в частности остается при этом существенным предположением.

Средние века сохранили это понятие философии как единства научного познания. Это неизменно продолжалось также и в Новое время до начала настоящего столетия. О Новейшем времени я сделаю несколько указаний.

Во главе новейшей философии называют обыкновенно двух людей, как родоначальников, или первых представителей обоих больших направлений, проходящих через все последующее время: англичанина Ф. Бэкона и француза Р. Декарта. Последний есть основатель рационалистически-метафизического направления в дальнейшем развитии философии; а первый является предтечей направления эмпирически-позитивистического. В обоих направлениях взгляд на отношение философии к наукам остается тем же.

Бэкон различает историческое познание и философское, или научное. Первое направляется на конкретное и единичное, философия же, или наука, имеет дело с общими понятиями; первая возникает из памяти, вторая есть функция разума. Отделивши боговдохновенную теологию, как особый ряд познания, он подразделяет затем философию или науку соответственно трем объектам разума: Бог, природа, человек — на три ветви: естественную теологию, антропологию (физическую вместе с медициной и психическую, под которой понимаются вообще науки о духе) и натурфилософию¹. Подразделение это, как бы оно ни было неудовлетворительно в остальном, показывает во всяком случае, что Бэкон имел в виду подвести под понятие философии

¹ De dignitate et augmentis scientiarum II, 1: historiam et experientiam pro eadem re habemus, quemadmodum etiam philosophiam et scientias, — Historia proprie individuorum est — philosophia individua dimittit, sed notiones ab illis abstractas complectitur. III, 1: philosophiae objectum triplex: Deus, Nature, Homo. Convenit igitur partiri philosophiam in doctrinas tres: doctrinam de numine, doctrinam de natura, doctrinam de homine.

фии все научное познание. Вне остается только история (и поэзия), потому именно, что она не наука.

Совершенно так же и у Декарта понятие философии охватывает все научное познание. Его главное систематическое произведение носит заглавие: *Principia philosophiae*; в первой книге оно содержит краткий трактат о вопросах метафизических и теории познания, во второй — начала механической физики, в третьей — космологию, в четвертой — ряд физических, химических и физиологических объяснений. Мы назвали бы, может быть, такое произведение скорее всего энциклопедией наук. В предисловии он сам определяет философию как совокупность человеческой науки. Главными частями ее он называет: 1) метафизику, 2) физику, 3) технические науки; между последними, в частности, медицину, механику, этику¹.

Такое понимание философии остается в последующее время неизменным в обоих исторических течениях. Приведу несколько примеров. *Томас Гоббс* в начале своей «Логики» определяет философию как познание действий или явлений из их причин, выведенное при помощи правильного мышления. Цель ее, как у Бэкона и Декарта, господство над вещами для наших целей: *scientiam propter potentiam*. Ее главные части суть: математика, естествознание (начинающееся, собственно, лишь с Коперника, Галилея и Гарвея) и *philosophia civilis*, которая не старше книги *De cive*. К философии не принадлежат: теология естественная и откровенная история, естественная история, равно как и история политическая, каковые все — не науки.

¹ Philosophie voce sapientiae studium denotamus, et per sapientiam non solum prudentiam in rebus agendis intelligimus, verum etiam perfectam omnium earum rerum quas homo novisse potest scientiam. Philosophiae prima pars Metaphysica, ubi continentur principia cognitionis; altera pars est Physica, in qua inventis veris rerum materialium principiis, generatim examinatur, quomodo totum universum sit compositum, deinde speciatim quatenus sit natura hujus terrae, aeris, aquae, ignis, magnetis et aliorum mineralium. Deinceps quoque singulatim naturam plantarum, animalium et praecipue hominis examinare debet, ut ad alias scientias inveniendas, quae utiles sibi sunt, idoneus reddatur — quae ad tres praecipuas revocantur, Medicinam, Mechanicam arque Ethicam.

Точно так же и Дж. Локк употребляет слово «философия» как равнозначное со словом «наука». Главными ветвями ее он обозначает: *Physica* или *natural philosophy*, *Practica*, главной частью которой является этика, *Semiotica*, важнейшая часть которой — логика¹. Что и он также считает натурфилософию главной частью философии, ясно видно из предисловия к его «Опыту о человеческом уме». Его честолюбие сводится лишь к тому, чтобы в качестве работника очистить от всякого сора ту почву, на которой созидали свои прочные строения такие мастера, как Бойль, Сайденгэм, Гюйгенс и Ньютон.

Такое же употребление слова в ходу и в сфере точного исследования. *Ньютон* называет свое сочинение *Naturalis philosophiae principia mathematica*. Математик Уоллиз (*Wallis*) в одной своей статье 1696 года (об основании Королевского Общества наук) говорит: «Занятие наше состояло в том, чтобы, за исключением теологических и политических декл, обсуждать философские исследования и все, что сюда относится, именно: физику, анатомию, геометрию, астрономию, наутику, статику, магнетизм, химию, механику и естественно-научные эксперименты. Мы рассуждали о кровеобращении, венных клапанах, Коперниковых гипотезах, природе комет и новых звезд, спутниках Юпитера, улучшении зрительной трубы и шлифовании стекол для этой цели, вес воздуха, возможности или невозможности *vacuum'a* и *horror vacui* и других вещах, принадлежащих, как тогда говорили, к области ее «новой философии», всесторонне заложенной со времени флорентинца Галилея и англичанина Бэкона Веруламского, как в Италии, Франции, Германии и других странах за границей, так и у нас в Англии»².

Равным образом старое понятие сохранилось и в континентальной философии, следовавшей за Декартом, как своим вождем. Спиноза понимает под системой философии единую систему всего научного познания, отвечающего единой действительности —

¹ Essay of human understanding, IV, 21. В предисловии говорится: philosophy, which is nothing but the true knowledge of things.

² Цитировано у Huxley: Reden und Aufsätze, немец. перев. Fr. Schulze, стр. 3.

Natura sive Deus. Свое главное сочинение он называет не системой философии, а этикой, потому что одна главная ветвь философии, *philosophia naturalis*, в нем отсутствует или только намечена в некоторых вспомогательных предложениях 2-й книги. Лейбниц, бывший как у себя дома во всех областях научного исследования — как в исследовании исторических источников, так и математике и физике, — имеет совершенно такое же представление об абсолютной форме науки или философии, как и Спиноза: он представляет ее себе как демонстративную систему, в которой при помощи знаков производится счисление, подобно тому как это делается в арифметике. В этом смысле говорит он в одном месте об *Encyclopedic demonstrative*¹.

Хр. Вольф, первый обработавший новую философию в школьную систему, начинает свой трактат о сущности философии (во вступлении «Логики») с различения исторического познания и философского. Первое отвечает на вопрос *что*, второе на вопрос *почему*: *cognitio eorum, quae sunt vel tiunt historica, cognitio rationis eorum, quae sunt vel fiunt, philosophica dicitur*. Кто знает лишь факт (*nudam facti notitiam*), что вода течет вниз по руслу, тот обладает историческим познанием; философским же обладает, напротив, тот, кто знает, что это обуславливается уклоном почвы и давлением верхних частей воды на нижние. Как третий род познания, он добавляет математическое, определяющее отношение величин. Философия извлекает, впрочем, пользу также и из исторического и математического познаний. В третьей главе трактуются о главных частях философии; их три: естественная теология, психология и физика; сюда присоединяются три нормативные науки: логика, практическая философия, опирающаяся на психологию, и технология опирающаяся на физику. Сюда же относится еще онтология, как наука об общих всему сущему определениях.

Как видно, естествознание всюду образует собой главную часть, а у некоторых оно представляет собой даже собственную субстанцию философии; и метод его всюду является собственной формой научного познания вообще. По его образцу стараются

¹ Opera philos., изд. I. E. Erdmann'a, стр. 169.

поднять до уровня науки — науки духовные, как это решительно ставит себе целью Давид Юм уже в заголовке своего «Трактата о человеческой природе».

Это воззрение не сделалось чуждым и 19 столетию; в Англии и во Франции оно так и осталось обычным. Я напомним о *Philosophie positive* Огюста Конта и о системе синтетической философии Герберта Спенсера. Для Конта философия по своей субстанции не отличается от наук, — она есть универсальное сознание о состоянии, развитии, цели и методе научного исследования в его различных разветвлениях. Как на свою особенную задачу, Конт смотрит на возвышение науки о социальных явлениях на степень позитивной науки, достигнутую уже раньше естествознанием для области астрономических, физических, химических и физиологических явлений; это та самая цель, которую еще Юм поставил себе по отношению к духовным наукам. Очевидно, и Спенсеровская синтетическая философия заложена в общем по той же самой схеме. Он определяет философию как конечное и высшее единство научного познания; «знание низшего рода есть необъединенное познание, философия есть совершенно объединенное познание»¹. Если между частями системы не встречается рядом с психологией и биологией также и физики, то сам автор объясняет это случайностью.

Лишь 19 столетие внесло смуту в эту прочную традицию; в Германии дело дошло одно время до такого понимания философии, которое вполне отделило ее от науки, даже противопоставило ее последней.

Путаница начинается с Канта; его различие познания *a priori* и *a posteriori* служит ей точкой отправления. Под первым он понимает познание, которое разум может почерпнуть чисто из самого себя, тогда как к последнему должен привзойти опыт. Что такие *a priori* достоверные суждения, имеющие, однако, и объективное значение, существуют, составляет собственный предмет доказательства в двух первых больших отделах «Критики чистого разума», в эстетике и аналитике. На пороге физики встречаются,

¹ System, d. synt. Phil., нем. перев. Vetter'a, том 1, § 37.

так думает Кант, именно такого рода суждения, например: количество материи неизменно, действие при передаче движения равно причине и т. д. Систематическое изложение всех познаний а priori было бы тем, что следовало бы назвать метафизикой или философией в настоящем и собственном смысле. Обстоятельство, «что это различие двоякого рода элементов нашего познания, из которых одни вполне а priori находятся в нашей власти, другие же должны быть заимствуемы из опыта, оставалось до сих пор очень неясным даже мыслителям по профессии», — это обстоятельство так долго препятствовало правильному отграничению философии от эмпирических наук¹.

Таким образом, философия в первый раз была отделена от наук по своему понятию и поставлена самостоятельно. Конечно, Кант при этом вовсе не думал, что эта априорная философия содержит настоящую сумму нашего знания и имеет причину быть высокомерной по отношению к эмпирическим наукам. Напротив, суждения «чистого естествознания» не содержат в себе, собственно, никакого познания действительности; это аксиоматические суждения, приобретающие значение и цену познания лишь тем, что ими мы обнимаем данное ощущением разнообразие; без этого последнего они остались бы пустыми схемами возможного опыта. Намерение Канта состоит именно в том, чтобы с помощью своей критики уничтожить реальную или трансцендентную метафизику, рациональную теологию, космологию и психологию Вольфа и поставить на их место просто формальную метафизику.

Но и здесь случилось то, что так часто встречается в истории: высказанные мысли имеют действия и судьбы, независимые от намерений родоначальника их. Кант против своей воли сделался отцом спекулятивной философии. Из кантовского основного положения, что формы мышления суть в то же время законы природы вообще, как совокупности явлений, развилась та философия, которая задумала вывести (путем имманентного диалектического развития понятий) весь мир, природу и историю из природы представления. Общий основной характер философий Фихте, Шеллин-

¹ Kritik d. reinen Vernunft, Methodenlehre, 3 Hauptst.

га, Гегеля состоит в убеждении, что путем нового метода чистого мышления, вращающегося в одних понятиях, возможно создать систему абсолютного познания действительности, независимо от опыта и эмпирических наук. «Наукоучение, — говорит Фихте, — отнюдь не спрашивает опыта и не обращает на него никакого внимания. Оно должно было бы быть истинным, если бы даже не могло существовать никакого опыта, и оно было бы а priori уверено, что всякий, возможный в будущем опыт должен был бы отвечать выставленным им законам»¹. Точно так же во вступлении к «Gründzuge des gegenwärtigen Zeitalters» он объявляет, что «философ занимается своим делом (в данном случае конструкцией истории) исключительно а priori, не обращая внимания на какой-либо опыт, и должен быть в состоянии описать а priori все совокупное время и все возможные эпохи его».

Подобным же образом, как Фихте а priori дедуцирует историю, Шеллинг а priori конструирует природу, выражая при случае свой гнев по адресу «слепого и безыдейного способа естествоиспытания, установившегося всюду со времени порчи философии Бэконом, физики — Бойлем и Ньютоном»². В Гегеле спекулятивная философия достигает своего завершения; вся действительность конструируется им из понятий; действительность и истина совпадают в его системе. Рядом стоят эмпирические науки; они собирают всякого рода знание единичного не ex principiis, из понятия, а ex datis, при помощи внешнего сведения. Истинное познание действительности есть философское; форма его — диалектическое развитие понятий — есть не что иное, как субъективное повторение объективного процесса развития идеи, т. е. самой действительности.

Никогда еще философия не говорила таким гордым языком. Покоясь вполне на самой себе, она отказала теперь от службы наукам, которыми она пользовалась прежде, как своими органами; она не нуждалась в них более, она открыла тот «королевский путь» к познанию и из самой себя воспроизвела абсолютное по-

¹ Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, § 1.

² Ideen zu einer Philos. der Natur. 1796. Werke I, Abt. II. 70

знание вещей. Если угодно, и здесь, значит, сохранилось старое понятие философии, как совокупности всего собственно научного познания, но с одним отличием: раньше сюда относилось и научное исследование, особенно естественно-научное, теперь же оно было исключено, как донаучный метод.

Однако цвет спекулятивной философии продолжался недолго. Начиная с тридцатых годов репутация ее быстро пала, и она — а с ней вместе и всякая философия — сделалась предметом глубочайшего презрения. Несколько причин вместе сделали ее крушение таким внезапным и разрушительным. Решительной же причиной было враждебное положение, которое она сама заняла по отношению к научному исследованию. Естествоиспытание и историческое исследование, которые сами стали очень сильно расти с двадцатых годов, все более и более отвлекали от спекулятивной философии свет и воздух, т. е. доверие и участие подрастающего поколения. И это последнее воздало теперь философии за все то пренебрежение, которым спекулятивная философия награждала при случае научное исследование: философия будто бы вовсе не наука и вообще не заслуживающая серьезного внимания вещь, а софистическая ловкость говорить о вещах вообще, с известным видом смысла и разума, фиглярское искусство производить на свет путем смешения общих понятий всякого рода темные и глубокомысленные изречения оракула — на удивление праздным людям.

Таким образом, философия очутилась в затруднительном положении. Свое старое достояние, совокупность научного познания, она отстранила, чтобы пуститься за высшим, чистым познанием *a priori*. Теперь это последнее вместе с диалектическим методом ускользнуло от нее между пальцев. Подобно той собаке в басне, которая, хватая тень, выпустила из зубов мясо, она осталась теперь ни с чем. Как поступила она в этом положении? Самым подходящим было бы обозначить спекулятивную философию как эпизодическое заблуждение и возвратиться к ее старому понятию. Раз должно было расстаться с притязанием на то, что она обладает особенным способом приобретать познание действительности, то тем самым требовалось возвращение к старому пониманию ее отношения к наукам.

Она не сделала этого. И за причиной ходить не далеко: у представителей ее не нашлось достаточно мужества, чтобы возвратиться к старому понятию; оно, казалось, обременяло их слишком тяжелыми, даже невыполнимыми обязательствами. Ведь объявляя философию совокупностью научного познания, они тем самым должны были бы, по-видимому, сказать, что они в своем лице обладают чем-то подобным. А кто решился бы выставить себя на посмеище, которое вызвано было бы таким утверждением?

Раньше это было иначе. Греческие философы без дальнейших рассуждений согласились бы на такое толкование их имени: в самом деле, как сказали бы *Демокрит* или *Аристотель*, они действительно обладали, или искали нечто вроде универсальной науки о вещах. И средневековые философы точно так же не отступили бы перед требованием, вытекающим из этого понятия; и *Альберт*, и *Фома* наконец, даже всякий самый молодой *magister artium*, только что отбывший свое *biennium* (в средневековых германских университетах каждый магистр после промоции должен был два года читать о философии), признал бы это понятие и сказал: во всяком случае, он думает, что, насколько это вообще возможно для человека, он настолько освоился с науками, что может назвать себя в известном смысле обладателем их. Ведь он, чтобы сделаться «учителем» (*Meister*), проштудировал все сочинения «философа» и теперь способен и готов объяснить любое из них, если бы таковое досталось ему по выбору ли, по очереди ли или по жребию (жеребьевка книг между читающими магистрами была довольно обыкновенна в средневековых университетах). Потому ведь он и назывался учителем искусств, что мог обучать им всем — математике и астрономии, равно как физике и метафизике, логике и риторике, этике и политике, — он сам представлял собой уменьшенную копию и подобие первого великого учителя, *Аристотеля*. То же самое сказал бы и доктор философии 16 и даже 18 столетия. Также и *Меланхтон* читал о всех науках, входивших в круг философского факультета, и большую часть из них описал в своих учебниках, бывших затем долго в ходу. Еще в прошлом столетии *Христиан Вольф* обучал как математике и физике, так и логике, и психологии, практической философии и государственным наукам.

И Кант едва ли бы отказался от кафедры физики или математики, астрономии или географии, если бы таковая была ему предложена; только от профессуры поэзии с обязанностью обучать латинскому и немецкому стихосложению он отказался, когда она дошла до него по очереди.

Нам эти вещи представляются странными и невозможными. И теперь они, конечно, невозможны. В течение последнего столетия научное исследование разветвилось и специализировалось до бесконечности. Старая *professio historiarum*, большей частью вместе с *professio poeseos* или *eloquentiae*, — на нашем языке филологией, — или также с *professio moralium* расщепились на дюжину и более специальностей. Подобным же образом, или еще сильнее, увеличилась путем деления *professio* старинного *physicus'a*. От этого последнего ожидалось немногим менее того, чтобы он мог дать сведения о всех вещах на небе и на земле. Теперь эта область распалась на увеличивающееся год от году число специальностей, и каждая специальность настолько поглощает рабочую силу одного человека, что он едва в состоянии, хотя бы до некоторой степени, следить за прогрессом исследования в ближайших пограничных областях. Перемена специальностей, как она еще в прошлом столетии часто практиковалась при повышении на лучше оплачиваемые места, конечно, нигде более не встречается.

И вот таким положением вещей пришлось философии определить свое понятие. Так как более невозможно быть философом в смысле обладателя всего научного познания, — ведь в безнадежном положении очутился бы тот, кто попытался бы подпасть под суд старинного стиха:

Правда, много знал вещей он,
Но зато все плохо знал, —

то стараются найти такое определение философии при котором можно было бы надеяться остаться философом. Первым условием является то, чтобы она не включала в себя всех наук, прежде всего не включала бы так называемых точных наук. И навстречу этой склонности философии к такому исключению идет склонность на-

ук отрешиться от философии; быть причисленной к философским не считается особенным преимуществом науки. Физика, химия, астрономия, физиология, зоология чувствуют себя самостоятельными науками; они не хотят принадлежать к области философии, равно как не хотят этого и филология и история, находившиеся уже вне старого понятия философии. Но и политика и экономика, или политическая экономия, не причисляют уже себя к «философским» наукам. Словом, все науки, установившиеся как самостоятельные специальности, выделились из старинного союза и не принадлежат более к философии. Остались на ее долю дисциплины, которые не были до сих пор в состоянии обособиться, как самостоятельные области исследования; большей частью такие, которых вообще подозревают в неспособности сделаться настоящими науками, т. е. метафизика, этика, эстетика, логика и теория познания (гносеология), психология (которая, правда, теперь очень желала бы стать «точной» наукой и потом, вероятно, тоже не захочет оставаться философской наукой), педагогика, философия истории и все прочее, о чем в немецких университетах читаются «философские» лекции.

И вот для этой совокупности наук, которые, собственно, еще не стали таковыми, постарались подыскать объединяющее понятие и создали таким образом те упомянутые выше определения: философия есть учение о *форме* познания, — чтобы исключить содержание; или она есть наука о *духе*, — чтобы держать подальше по крайней мере естествознание; или наука о *принципах*, — чтобы найти себе извинение за промахи в частностях, — и всякие другие хрупкие определения, которые служат, очевидно, лишь средствами выхода из затруднительного положения.

Итак, мне кажется теперь, что философия должна снова собраться с духом и восстановить свое старое понятие: философия есть совокупность всего научного знания. Так требует этого история; благодаря тысячелетней традиции, понятие это так упрочилось, что всякое другое определение оказывается в противоречии с историей и обычным языком. Так требует этого, однако, и природа самого предмета, и об этом обстоятельстве я скажу теперь еще несколько слов.

Науки — не случайно нагроможденный агрегат, а единое целое. Подобно тому, как сама действительность есть не агрегат, а единое целое, члены которого связаны между собою постоянным и всеобщим взаимодействием, так и познание этой действительности образует собою единую систему. Это не исключает расчленения, только расчленение это есть не разделение и изолирование, а именно живое отношение всех частей к целому. Это отношение проявляется практически в том факте, что каждая наука нуждается в других, как вспомогательных науках; она не может решить своей задачи изолированно. Всякая ветвь естествознания предполагает прочие: биология предполагает химию и физику, и наоборот — физика нуждается в физиологии; например, в оптике и акустике их границы переплетаются между собой. Так же точно и всякая ветвь исторического исследования предполагает прочие. Но и естественная наука и историческая не могут обойтись одна без другой. История предполагает географию, а для счисления времени — также и астрономию; языковедение соприкасается с физиологией, археология нуждается при случае в помощи геологии и геогнозии. Наоборот, естественные науки, хотя они и независимее, не могут обойтись без историко-филологического исследования. Географию причисляют теперь обыкновенно к естественным наукам, и вполне справедливо; но без исторических сведений, сообщающих об изменениях земной поверхности в исторические времена, ей недоставало бы существенного подспорья. Так и всякая наука — так как она сама существует лишь в историческом процессе развития — нуждается в воспоминании своей собственной истории, если и не для систематического изложения, то хотя бы для общего ориентирования в своем положении и значении в целом духовно-исторической жизни; стоит обратить только внимание на то, какое обширное место занимает историческая сторона в Космосе Гумбольдта. И для преподавания история науки имеет большое значение, которое теперь, правда, не везде обращает на себя должное внимание, — даже в наших университетах. Наконец напомним о том, что все науки стоят в связи с психологией и теорией познания (гносеологией) и соприкасаются между собой в этих областях. Согласно с этим, понятие единства наук

есть не произвольная выдумка, а необходимая мысль: единству космоса соответствуешь идеальное единство всеобъемлющей системы знания. И для этой последней философия является теперь исторически данным именем; отнимать у этого понятия его имя или у этого имени его старое значение будет произволом.

Но — так поднимается теперь затронутое уже выше возражение — может ли тогда существовать философия? Не делается ли благодаря такому определению невозможной сама вещь? У кого хватило бы теперь смелости назвать себя именем философа? Да и сама по себе не есть ли теория мира также невозможная вещь, — по крайней мере для человеческого духа? Фалес мог еще предпринять нечто в этом роде; в начале пути смелость бывает обыкновенно больше всего. Но теперь, после того как двухтысячелетняя работа показала, как велико такое предприятие, мы сделались скромнее и рады, если там и сям какой-нибудь кусочек действительности поддается нашему познанию. На это можно ответить: без сомнения, философия, как готовая и завершенная теория мира, ни в настоящее время не существует, ни будет когда-либо достигнута. Но это не мешает истинности понятия; то же возражение можно направить и против всякой другой науки. Не существует также и астрономии, физики или физиологии, как готовых и законченных систем, или как систем, которые оставалось бы только передавать и изучать. Понятия наук — не понятия об эмпирически данных вещах, а *понятия о задачах*. И истинность этих понятий покоится на правильном обозначении задачи, все равно, как бы далеко ни подвинулось разрешение последней; да если бы даже оно и не началось еще вовсе, то понятие все-таки сохранило бы свое значение. Оно — так можно было сказать, применяя кантовское словоупотребление — представляет собою идею, т. е. понятие, для которого в действительности никогда не может быть дано совпадающего предмета. То же самое относится и к понятию философии: оно правильно и действительно, поскольку дана задача единства всего познания.

Точно так же мы не смутимся теперь и тем обстоятельством, что ведь никто не может объять в себе и обладать всей наукой. Конечно, никто, скажем мы; но разве существует теперь хоть одна

голова, которая была бы в состоянии воспринять в себя все естествоведение или все историко-филологическое знание? И тем не менее мы говорим о филологах, историках и физиках, обозначая этим именем не обладателей науки, а исследователей в ее области. Так же точно мы употребляем теперь и имя философа: оно обозначает такого человека, который *стремится* к единому и универсальному познанию действительности. Так ведь и говорит полное смысла имя: *φίλοσοφος*, любитель, а не обладатель знания. По известному анекдоту, Пифагор для того именно и хотел называться философом (*φίλοσοφος*), чтобы избежать той притязательности, которая лежит в имени мудреца (*σοφός*).

Философом является, следовательно, каждый научный исследователь, в котором жива идея единства всего знания; его более тесный круг исследования может лежать где угодно, в физике или психологии, в астрономии или истории. Лишь того, кто принципиально и фактически замыкается в какую-нибудь узкую область, кто не знает и не хочет знать ни о чем, кроме своих кодексов и разночтений, кроме своих кислот и оснований, — того мы не называем философом, не потому, чтобы его область исследования не принадлежала к области философии (настолько он никогда не мог бы отделаться от нее), а потому, что сам он не имеет того внутреннего склада, который делает исследователя философом. Не материя, а форма, духовное направление делает философом.

Таким образом, кажется мне, имени возвращены были бы его старинное значение и его старинная честь. Чисто теоретические цели и универсальное направление исследования — вот что отличало у греков философа от простого математика или врача. То же самое и теперь оставляет признак философа, как бы сильно ни изменился с тех пор вид научного мира: преданность чистому созерцанию и направление к общему.

Ведь это всюду слышится и в нашем обыкновенном языке; человека, как Дарвин, который с усерднейшим старанием следит за фактами, для внимания которого нет ничего слишком ничтожного, который, с другой стороны, обладает однако и пониманием обширнейших отношений и все обращает в общее целое, — такого человека мы называем философским естествоиспытателем. И в том же самом смысле В. Гумбольдта мы называем философ-

ским языковедом и историком. Кто же, напротив того, тесно замыкается в узкий круг, кто знает и хочет знать только свою специальность, того мы назовем нефилософской головой, быть может даже — ремесленником эмпирии и специальности. Если он знает свою специальность, умеет выделять своими инструментами годный для науки материал, мы будем высоко ценить его, как полезного работника, но мы будем все-таки думать, что чего-то недостает ему, именно — более высокого, более свободного понимания вещей. При этом совершенно безразлично, в какой области он работает, занимается ли он математическими формулами или силогистическими фигурами, работами ли о рыбах Японии или психофизическими опытами над апперцепцией. Можно даже написать историю философии, не будучи философом. Не материя, а форма делает философом.

И другая сторона значения слова также не сделалась нашему языку совершенно чуждой. Если мы замечаем за кем-нибудь сильное углубление в свои мысли и в связи с этим известное отдаление от мира и его стремлений, некоторый недостаток практической ловкости, известное равнодушие к своим средствам и положению, то мы говорим (может быть, с легким оттенком улыбки): это — настоящий философ. И, с другой стороны, нам понятно то негодование, с которым Шопенгауэр говорит об унижении философии до ремесла; скорее — так мы чувствуем — можно снизойти к химiku или врачу, если он делает из своей науки золото.

В последнее время философия и в Германии возвращается к своему старому понятию. Так, В. Вундт определяет философию «как всеобщую науку, имеющую соединить добытые отдельными науками общие познания в одну стройную систему»¹. Определе-

¹ System der Philosophie, 1889, стр. 21. В этом богатом мыслями и выдающемся сочинении Вундт поставил себе целью подвести итог нашему научному познанию, равно как развить его необходимые посыпки и последние выводы. Центральное место занимает в нем метафизика, задача которой определяется в том смысле, что она не ограничивает связи фактов по принципу основания и следствия определенными областями опыта, как это делают отдельные науки, а стремится распространить ее на совокупность всего данного опыта (Предисловие).

ние это, очевидно, имеет своим предположением единство научного познания, и Вундт не имел бы ничего против названия именем «философии» законченной системы, точно так же как и против того требования, чтобы «философ» не был по отношению к отдельным наукам простым нахлебником, а был бы по крайней мере хоть в какой-нибудь одной области их сотрудником. За это же воззрение высказались также *Фехнер*, *Лотце* и *Ф. А. Ланге*: сведение физических и духовно-исторических фактов в единую систему мира есть конечная цель, а основательное изучение наук — путь к ней.

С возвращением к старому понятию философии устраняются два заблуждения, примыкающие к ложному пониманию ее сущности: заблуждение, будто может существовать философия без науки, и другое — будто может существовать наука без философии.

Первое заблуждение смущало головы во времена спекулятивной философии. Предпринимались бесплодные и мучительные попытки соткать философскую систему из нескольких самых общих понятий, как то: субъект и объект, природа и дух, бытие и происхождение. Это заблуждение теперь почти что вымерло; может быть, встречается еще изредка остаток его в виде того мнения, что возможно будто бы особенное изучение философии без изучения наук, например, посредством занятия историей философии. Такое занятие, как бы оно ни было поучительно само по себе, неизбежно останется бесплодным и пустым, если не пополняется научными занятиями в других областях. Добропорядочный философ обращается к самим вещам. Если и невозможно везде быть самостоятельным исследователем, он все-таки должен хоть где-нибудь стоять ногами на своей собственной почве. Лишь этим приобретает он спокойную совесть, лишь этим достигает он возможности судить о научных вещах вообще, лишь благодаря этому он становится способным воспринимать мысли других и пользоваться для себя их исследованиями. Выбор области остается свободным, она может находиться или среди духовных наук, или среди естественных, или же на границе тех и других — в физиологии и психологии; как, по старой поговорке, все дороги ведут в Рим,

так и в науках все дороги ведут к философии; только нет туда путей по воздуху¹.

Более опасным является в наше время другое заблуждение: что может существовать наука без философии. Оно стоит в связи с воззрением, что философия есть особая наука, как всякая другая, только как бы менее хорошо обоснованная, воздушная наука о вещах, недоступных точному исследованию. Нет недостатка в таких людях, которые избегают соприкосновения с ней, словно это грозит опасностью притупления чувства к действительности. Физика, берегись метафизики! Насколько совет этот прав, если он предостерегает от слишком поспешного систематизирования, от бесплодного схематизирования или вмешательства метафизических истолкований в физическое объяснение явлений, настолько же он делается неправым, если хочет удержать науки от образования последних и самых общих мыслей об их области и от постановки этой последней в связь с последними результатами других наук. Это значило бы не что иное, как предоставить задачу общего построения вульгарной метафизике и вместе с тем вырвать у наук их внутреннюю побудительную силу. Ведь все науки имеют, в конце концов, свой общий корень в философии, и если они вообще отделяются от этого корня, они умрут. Чего мы желаем, в конце концов, от всякой науки, так это не объяснения того или другого единичного явления, не познания той или другой области, а познания действительности вообще. Научные исследования, или философия, были первоначально вызваны к существованию побуждением найти ответ на вопрос о природе и значении вещей вообще; необходимость разделения труда принудила их потом распасться на отдельные области исследования; но смысл этого не в том, чтобы побудить их к изолированности, а в том, чтобы изолировать их в их

¹ E. Renan: *Fragments philosophiques*, стр. 292: *philosopher c'est connaitre philosopher, c'est connaitre l'univers. L'univers se compose de deux mondes, le monde physique et le monde moral, la nature et l'humanité. L'étude de la nature et de l'humanité est donc toute la philosophie. — Le penseur suppose l'érudit, et, ne fût-ce qu'en vue de la sévère discipline de l'esprit, il faudrait faire peu de cas du philosophe qui n'aurait pas travaillé une fois dans sa vie à éclaircir quelque point spécial de la science.*

частной работе над разрешением совокупно-общей задачи. Теоретический интерес, составляющий жизненную силу всякой науки, состоит в ее участии в философии, в том, чем она может содействовать разрешению вопроса о природе вещей вообще.

Это будет вполне ясно, если иметь в виду не столько личное чувство отдельных исследователей, сколько совокупное историческое развитие какой-нибудь дисциплины. Что ставит в настоящее время биологию в центр естественно-научного исследования, что побуждает ее направлять свои микроскопические исследования, часто кажущиеся микробиологическими, именно на низшие формы жизни? Очевидно, надежда напасть на этом пути на следы великой тайны жизни и ее развития на земле. Тысячи форм лишав и грибов, монер и инфузорий едва ли бы заинтересовали нас так сильно сами по себе. В более тесном кругу людей может, конечно, образоваться, вроде спорта, некоторый интерес к бесконечно малому; но наука не может долго существовать этим. Или взять астрономию: с неутомимым усердием собирает она наблюдения, заносит в свои таблицы местоположения сотен тысяч звезд, вычисляет пути комет и падающих звезд, открывает новые планетоиды и космические туманы, испытывает силу света и спектр. К чему? Ради единичных фактов? Очевидно, нет, а потому, что мы надеемся этим путем глубже проникнуть в устройство и развитие мира вообще. Отпади это побуждение, перестань занимать нас этот вопрос, — наблюдения и вычисления на наших обсерваториях тоже не замедлили бы вскоре прекратиться. Единичное может иметь практико-технический интерес, как, например, в химии открытие новых соединений, теоретический же интерес, которым наука живет, как таковая, направляется к общему, представляет собой ту сторону, которой она обращена к философии.

Не иначе обстоит дело даже и в исторических науках. Хотя здесь единичное — по крайней мере ближайшее и родственное нам — имеет для нас непосредственное значение, однако конечным интересом, оживляющим все исследование, служит и здесь вопрос об «откуда» и «куда» исторической жизни вообще. Сделайся этот вопрос безразличным для нас, прекратилось бы также и историческое исследование. То же самое наступило бы и в том

случае, если бы мы получили на этот вопрос вполне удовлетворяющий нас ответ; исследование прекратилось бы тогда точно так же. Средние века показывают это. Они обладали философией истории, удовлетворявшей все их запросы; между творением и Страшным судом лежала вся жизнь человечества, ясно распростертая перед их глазами и, как страшная драма, расчлененная на акты событиями Священной истории. Поэтому-то именно в Средние века и не существовало исторического исследования; все существенное и достойное знания было известно, — к чему было входить в маловажное и безразличное? Мы не находимся в таком счастливо-несчастном положении и потому сделались исследователями истории; мы не пренебрегаем даже малым и ничтожным, мы подбираем всякий кусочек старого папируса или покрытой знаками черепицы: поставленный в надлежащее место, он может осветить какую-нибудь частицу древней жизни и мысли, обломок какого-нибудь исчезнувшего языка и тем самым бросить новое мерцание света на тот путь, который прошел до сих пор на земле наш род.

В этом смысле можно сказать: философия представляет собой центральный огонь, солнце, живительная теплота которого распространяется по всем наукам. Почва исследования всюду делается способной к обработке лишь благодаря тому, что она проникается этой теплотой. И единичная работа даст тем больший и тем более зрелый плод, чем лучше сумеет она направить на свою почву живое солнечное сияние. Напротив, кто, не заботясь о свете и теплоте, ковыряет и разрывает почву на авось, где попало, тот пожнет скудные и жесткие плоды. Наука же, утратившая свое отношение к философии или единству знания вообще, погибла бы; подобно саду, лишенному солнечного света, она должна была бы зарости травой и зачахнуть, не достигнув ни цветения, ни плодоношения, или, говоря просто, она должна была бы погибнуть на бесплодных тонкостях или на бессмысленном собирании материала. Кант называет в одном месте такую ученость *циклопической*, — ей не хватает одного глаза: «именно глаза истинной философии, чтобы целесообразно воспользоваться массой исторического знания, грузом сотни верблюдов» (*Anthropologie*, § 58).

Но что станется, однако, при таком понимании с «*философами-специалистами*»? Ну, мне представляется, что уже само слово звучит как будто несколько странно, не многим лучше, чем если б вздумали говорить, с другой стороны, и о «*дураках по специальности*». Есть — так скажем мы — научные исследователи и с философским духом, и без такового: физики, астрономы, психологи, биологи, историки, метафизики, социологи, моралисты, — все они могут или обладать этим духом, или не обладать. Философии, как специальности, нет. Если бы тем не менее захотели во что бы то ни стало определить философию и отграничить ее, как особую специальность, то пришлось бы возвратиться к аристотелевскому различению «первой философии» или философии в более узком смысле. Задачей ее было бы рассмотрение известных самых общих вопросов о действительности — то, что мы называем теперь обыкновенно метафизикой. И к этой последней надо было бы присоединить исследования по теории познания (гносеологии), неразрывно связанные с онтологическими и космологическими. Если хотят выделить таким образом метафизику и теорию познания, как философию в более узком смысле, тогда необходимо, однако, тотчас же прибавить: никоим образом нельзя заниматься ими отдельно и изолированно от остальных наук. *Purus putus metaphysicus*, — и к гносеологам относится совершенно то же самое, — есть небылица, или пустой словоделатель. Лишь науки естественные и науки о духе доставляют материал для суждения о сущем вообще и о мире в целом; лишь науки дают повод и материал для гносеологических исследований. Таким образом, и с этой стороны положение оставалось бы при том, что всякий имел бы тем большее призвание быть «специалистом-философом», чем более он освоился бы с обеими большими областями научного исследования — математико-естественной и филолого-исторической.

Если бы, однако, кто-нибудь сказал теперь: после этого «специальная философия» остается заносчивым предприятием, так как никто не в состоянии удовлетворить этому требованию, то с последним надо было бы согласиться без дальнейших рассуждений. Что же касается самого приговора, то можно было бы сказать кое-что и в пользу менее строгого его понимания. Выше было

уже замечено, что образование воззрений по вопросам, обозначаемым нами метафизическими и гносеологическими, не есть что-нибудь такое, чем можно по произволу заниматься или не заниматься. Всякий человек, живущий не просто лишь как существо с животными потребностями, вырабатывает себе какую-нибудь метафизику, какое-нибудь воззрение о сущности вещей, о Боге, о мире, об отношении нашего познания к действительности. Если это так, то надо также признать и то, что лучше хоть раз направить на эти вопросы сосредоточенное внимание, чем предоставлять это случаю. И вот если кто-нибудь предлагает сообщить результаты такого своего размышления, то хотя и можно увидеть в этом притязательность, но это будет такая же притязательность, какая есть и в издании поэтических произведений, в которых поэт высказывает самые задушевные свои впечатления и чувства. Но можно было бы увидеть и своего рода самопожертвование в том, если кто-нибудь, вместо того, чтобы ограничиться сообщениями о результатах специального исследования, соглашается представить на общественное суждение еще свои общие мысли, по существу дела более субъективные и не поддающиеся доказательству в том же смысле, — и в то же время сделать себя мишенью сострадательных насмешек: «он, кажется, склонен говорить о таких вещах, которых он вовсе не знает или по крайней мере знает не как специалист, а как дилетант». В такое время, по крайней мере, как наше, которое употребляет имя дилетанта или простого любителя как самое тяжелое поругание какого-нибудь научного писателя и которое, с другой стороны, так легко утешается в недостатке связанных общих мыслей, — в такое время, надо было бы думать, прослыть «специалистом-философом» не может быть заманчивым для человека, несколько дорожающего своей славой и добрым именем...

Однако такие люди все находятся и находятся. Как снова и снова появляются поэты, которые, не научаясь судьбой стольких предшественников, выставляют детища своего духа на издевательство и тупое любопытство прохожих, так все снова и снова будут появляться люди, готовые вместе с Хр. Вольфом предавать свои «мысли о Боге, о мире, о человеческой душе и всех вещах вообще» на жертву злорадству людей осторожных, наставлениям

со стороны лучше знающих, пожиманию плечами со стороны знатоков и хохоту толпы. Быть может, они могут утешать себя в этой мысли, что они не бесполезны все-таки для обыкновенных существ. Если они не делают ничего другого, то делают все-таки хоть то, что напоминают о конечной цели всякого исследования, именно о цели ориентировать вообще человеческий дух в той действительности, членом которой он себя находит. Науки очень легко подвергаются опасности потерять из виду эту цель. С ними случается обратное тому, что случилось с сыном Киса, пошедшим искать ослиц своего отца и нашедшим царство; научное исследование, пошедшее искать теорию мира, под конец бывает довольно и радо, если найдет дождевых червей и может спокойно анатомировать их. И если ему когда и становится самому жутко от своего критического стремления или своего *encheiresis naturae*, то оно тотчас же успокаивает себя общими фразами: для истинного исследователя нет ничего слишком малого, или: для общих мыслей не наступило еще время; сначала должно быть закончено исследование частного¹. Метафизик представлял бы тогда собой то беспокойство, которое противодействует погружению научного исследования в квиетический специализм. Его задачей в общем деле науки было бы: сохранять живой идею конечной цели всякого исследования, может быть, также изображать в своем лице недостаточность человеческих сил для достижения этой цели или показывать, что на пути исследования дух человеческий не достигает до конца вещей и что вера и поэтическое творчество также имеют

¹ Филолог Шлейхер, не принадлежащий, впрочем, сам к квиетистам, характеризует эту склонность нашего времени в своем небольшом трактате о дарвиновской теории и языковедении (1863): «с величайшим душевным спокойствием переносят недостаток в философской системе, отвечающей состоянию нашего острого и точного частного исследования, в убеждении, что таковая пока не может быть создана, что лучше обождать с попыткой ее восстановления, пока не соберется достаточное количество надежных и верных познаний из всех сфер человеческого знания». Кому не придет при этом в голову горациевский поселянин, который стоит на берегу реки и хочет обождать, пока она стечет?

At ille

Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

свое право на существование. С другой стороны, он имел бы задачей служить проводником влияния научного исследования на мирозерцание. Если этого не будет, если научное исследование останется в своем разъединении, если серьезная философия будет отсутствовать, обскурантизм скоро овладеет полем действия. Таким образом, мы приходим к тому, что Кант называет в одном месте светским понятием философии — в отличие от школьного понятия: «философия — наука об отношении всякого познания к существенным целям человеческого разума».

Сущность же, истинный дар философа начертал Гете, поэт-философ Божьей милостью, в своем Тассо:

Созвучие природы слышит он,
Воспринимает грудь его радушно,
И то, что жизнь дает, и что хранится
В бытописаниях минувших дней;
Разбросанное в сердце он собирает,
И в мертвое вдыхает чувством жизнь.

3. Деление и основные проблемы философии

Все возможные научные исследования можно подвести под три точки зрения: они касаются или природы действительного, или формы познания, или поставленных в человеческой деятельности задач.

Так мы приходим к старому, обычному в позднейшей греческой философии делению наук на *физику*, *логику* и *этику*: физика есть наука о природе вещей, логика — наука, имеющая своим предметом самое познание со стороны его формы, этика — наука о благах и ценностях, о задачах деятельности и о принципах суждения.

Этим в самом деле обозначаются вообще пределы научных размышлений. Имена претерпели, конечно, некоторое изменение в своем значении. Только слово «этика» употребляем мы еще и теперь в его старом значении. Напротив, оба другие приняли более узкое значение. Именем логики мы обыкновенно обозначаем те-

перь лишь исследование известных формальных отношений отвлеченного мышления. Самые же общие соображения относительно природы, значения и происхождения познания мы трактуем обыкновенно под заглавием *теории познания* (*гносеологии*).

Еще более сузилось понятие физики. У греков физика есть наука о природе вещей вообще; к ней также принадлежит и познание органического мира и душевной жизни. Из понятия природы мы исключили прежде всего духовный мир; физика, или учение о природе, имеет дело исключительно лишь с телесной природой. Рядом с ней стоит психология, как наука о природе душевной жизни. Потом понятие сузилось, однако, еще более: физика означает уже только один отдел в учении о телах; областью ее является исследование самых общих способов отношения всех материальных элементов; рядом с ней химия, минералогия, биология и т. д. занимаются особенными способами отношений тел. Греческому значению физики на нашем языке отвечает до некоторой степени имя *метафизика*. Этим последним мы обозначаем обыкновенно последние и самые общие изыскания о природе вещей вообще, как телесных, так и душевных, — изыскания, которые, на основании всех частных исследований, как они производятся физикой и психологией, стремятся приобрести общее и цельное воззрение на природу действительности. Так уже из этимологии имени «мета-физика» нам слышится теперь наука, выходящая за пределы физики, и ее воззрения на природу. Первоначально во всяком случае такое значение не заключалось в этом слове; имя это возникло как заглавие одного сочинения Аристотеля, которое самим автором обозначается как «первая философия»; метафизикой оно было названо по месту, предназначенному для него позднее в собрании аристотелевских сочинений — позади физики. В дальнейшем изложении мы будем, следовательно, употреблять это слово в том значении, в котором оно обозначает попытки охватить сумму нашего познания вещей в самые общие воззрения о природе действительности. Как ее собственную самую внутреннюю задачу, можно обозначить сведение физического и духовного миров или — что в конце концов сводится на то же — причинного и телеологического созерцания действительности воедино.

После всего того, что сказано было выше относительно возможности философии, я не буду более входить в рассмотрение вопроса, возможна ли вообще такая наука. Позитивистическое направление теории познания отрицает возможность метафизики; на нее должно будто бы смотреть как на большое историческое заблуждение человеческого духа; положительные науки и теория познания будто бы исчерпывают собою круг познаваемого. В самом деле, если под метафизикой понимать науку о вещах, лежащих вне всякого возможного опыта, или априорное построение действительности в системе понятий, тогда время ее миновало. Напротив, метафизика в вышеозначенном смысле не вымрет никогда; попытка дать ответ на последние вопросы, задаваемые духу действительностью, будет повторяться до тех пор, пока теоретический интерес будет побуждать нас к размышлению о вещах. Будем ли мы называть эти попытки наукой или нет, кажется довольно безразличным; что субъективность мыслителя играет и будет играть здесь большую роль, чем в математике или физике, с этим надо согласиться без дальнейших рассуждений, равно как и с тем, что в истории метафизики нельзя найти такой же непрерывности прогресса познания, как в истории точных наук. Это, однако, не мешает признать, что вопросы, называемые обыкновенно метафизическими, *заданы* нам, а этим самым дано, следовательно, и место для такого исследования. Можно, конечно говорить об этих вопросах и в теории познания, можно было бы, если угодно, предоставить им место и в психологии или физике; всякое деление наук в конце концов случайно. Мне же представляется совершенно не целесообразным отнимать у этих исследований их относительную самостоятельность и заниматься ими при случае в какой-нибудь другой связи. Если, например, об этих вопросах трактуется в теории познания, то последствием этого является лишь то, что они представляются под неудобной и неправильной точкой зрения¹.

¹ Прекрасные замечания относительно необходимости и задачи метафизики читатель найдет у J. Volkelt: «Einführung in die Philosophie der Gegenwart» (1891), с каковым сочинением предлагаемое здесь вообще имеет некоторые точки соприкосновения.

В каждом из трех больших разветвлений философии исследование приводит к немногим последним проблемам. Я разовью их здесь кратко в связи; они обозначают собой в то же время предмет следующих ниже рассуждений.

Рассмотрение действительности, или метафизика, сводится к двум последним вопросам: я назову их *онтологической* и *космологической* или *теологической* проблемами.

Онтологическая проблема выражается вопросом: в чем состоит природа действительного как такового? Простой ответ на этот вопрос кажется на первый взгляд невозможным; действительное выступает перед нами не как нечто однородное. Различные науки показывают совершенно неоднородное действительное. Физика представляет его себе как тело, наполняющее пространство и движущееся в пространстве; все ее старания направлены на то, чтобы свести все явления природы на закономерные движения наполняющих пространство частиц. Как нечто совершенно другое выступает перед нами действительное в науках духовных; здесь оно является как ощущающее, представляющее, мыслящее, чувствующее, стремящееся, хотящее; явлениями сознания занимается психология, — теми явлениями, которых нельзя ни видеть, ни схватить, ни измерить, ни вообще построить как происходящие в пространстве изменения.

Как относятся друг к другу обе эти формы действительного? Состоит ли действительность из двух совершенно различных родов действительного, или обе эти формы — физическую и психическую — можно свести на одну?

Различие ответов на эти вопросы дает в результате различные метафизические точки зрения, обозначаемые именами: *дуализм*, *материализм*, *спиритуализм* или *идеализм*.

Дуализмом называется воззрение, останавливающееся на следующем: есть два разнородных вида действительного, два рода субстанций: телесная и духовная, протяженная и мыслящая. Обыкновенный человеческий рассудок по сие время легче всего удовлетворяется этим решением онтологической проблемы.

Философия всегда обнаруживает склонность выйти за пределы дуализма и прийти к *монизму*. Побуждения к этому совершенно яс-

ны: единство действительности так велико и так осязательно, что оно как бы само отклоняет мысль о сложении ее из двух вполне разнородных элементов. К этому присоединяется еще склонность мышления к упрощению действительности; объяснять вещи — это значит сводить разнообразные явления на простые начала.

Это стремление к единству может достичь своей цели двояким образом: или духовные явления сводятся на телесные, причем говорится: тело и движение суть действительные сами по себе, явления сознания — просто форма проявления изменений, которые сами по себе — физической природы; в этом случае мы имеем *материализм*. Или же физические явления сводятся на явления сознания, причем говорится: душевные явления суть действительное само по себе; физический мир есть лишь простая форма явления того действительно действительного; в этом случае мы имеем *спиритуализм* или *идеализм*.

Рядом с этим остается еще четвертая возможность; можно сказать: познать природу действительного самого по себе мы вообще не в состоянии. Даны нам прежде всего обе формы — телесное и духовное; мы можем, однако, допустить, что они суть лишь различные формы явления одного недоступного нам действительного. Это воззрение можно было бы назвать *агностическим монизмом*.

Второй большой проблемой метафизики является *космологическая* или *теологическая*. Она выражается вопросом: какое представление должны мы составить себе о взаимной связи всех вещей? Какой вид имеет действительность как целое? *Атомизм*, *теизм*, *пантеизм* суть различные ответы на этот вопрос.

На первый взгляд действительность представляется как множество самостоятельных вещей, из которых каждая хотя и стоит в отношении к другим, однако по своему бытию существует независимо сама по себе. Это воззрение проведено до конца в *атомизме*: действительность есть агрегат многих самостоятельных, не происшедших и не преходящих первоэлементов; путем разнообразного соединения из них возникают как бы вещи второго порядка, «вещи» по обыкновенному мнению. Атомизм или плюрализм не бывает необходимо материалистическим. В *монадологии* Лейбница мы имеем спиритуалистическую его форму.

И в этом пункте философия издавна обнаружила склонность перейти от множества к единству. Единство и гармония мира являются столь великими, что он не может быть понят как результат случайной встречи абсолютно-чуждых друг другу элементов. Монистическое мировоззрение выступает в двоякой форме: оно или выводит единство и гармонию вещей из воздействия творческого разума, действующего по единообразному плану, — и тогда мы имеем *теизм*; или оно вносит единство в вещи еще глубже и утверждает: действительность есть вообще единственная, единая сущность, субстанция; множественность же представляет собой лишь расчлененность в единстве этой сущности; в этом случае мы имеем *пантеизм*. С двух точек зрения философия приходит к этому воззрению. Отправляясь из понятия Бога, к нему приходит теологическое умозрение; если Бог, как это говорит монотеистическое учение, есть творец всех вещей из ничего, то он поистине есть единый сущий, вещи же тогда суть через него и в нем; они не могут отрешиться от него и приобрести самостоятельное по отношению к нему бытие. С другой стороны, исходя из понятия природы, к той же мысли о единстве сущности приходит физическое созерцание. Если все вещи находятся в общем и постоянном взаимодействии, то все явления замыкаются в одно всеобъемлющее явление, в единый мировой процесс, и этим дается понятие единства того, что изменяется, — понятие единства субстанции.

Также и *теория познания* приходит к двум последним проблемам: мы можем назвать их проблемой *сущности* и проблемой *происхождения* познания.

Первая выражается вопросом: что такое познание? *Реализм* и *идеализм* или *феноменализм* дают на это различные ответы. Реализм видит в нем адекватный отпечаток действительности: в истинном познании вещи представляются точно так, как они суть в действительности, только, конечно, без самой действительности. Идеализм считает такое понимание за совершенно невозможным: как может познание быть отпечатком и как бы повторением вещей? Познание есть внутреннее психическое явление; — каким образом может существовать сходство между ним и внешними вещами? И если бы даже таковое существовало, мы не могли бы

знать этого, — мы не можем выйти из самих себя и сравнить наши представления с вещами.

Второй вопрос: как возникает вообще познание? И он дает повод к возникновению противоположности, проходящей через всю историю философии, — противоположности *эмпиризма* и *рационализма*. Эмпиризм выводит всякое познание из восприятия: опыт есть единственный источник познания, опыт же состоит в сочетании восприятий. Рационализм же, напротив того, утверждает: всякое собственно *научное* познание предполагает другой принцип, не могущий произойти из восприятия. Всеобщность и необходимость — как ее строже всего представляет математика и как к ней стремится, однако, всякая наука — никогда не может явиться из опыта, всегда показывающего лишь то, что происходит в *данном* случае, а не то, что происходит во *всяком* случае. Наука в настоящем смысле возникает из рассудка, который образует понятия и преследует их отношения по изначала свойственной ему внутренней закономерности.

Изыскания *этики* сводятся к одному последнему вопросу: на чем покоятся в конце концов все различия ценностей, в особенности различия ценностей между человеческими поступками и настроениями? Два воззрения противостоят здесь друг другу. Одно утверждает: на их действиях на склад жизни — хорошо то, что имеет благоприятные последствия, дурно то, что имеет неблагоприятные последствия для склада жизни индивидуума и совокупности, членом которой он состоит. Это *телеологическое* воззрение. Другое воззрение, — его можно назвать *формалистическим* (оно называется также *интуитивистическим*, в противоположность *утилитарному*, как называется в Англии телеологическая этика), — утверждает: хорошее и дурное суть абсолютные качества образов действия и направлений воли; они могут быть лишь восприняты и признаны, а не могут быть собственно выведены и обоснованы. Если право первое воззрение, то поднимается новый вопрос: какое же это содержание жизни, по осуществлению которого или способствованию которому различаются благоприятные действия от неблагоприятных? Что составляет высшую и конечную цель человеческого стремления? Если на это дается

ответ: чувственные возбуждения наслаждения или счастья, то мы имеем *гедонизм*. Если, напротив того, цель поставляется в некотором объективном складе жизни и в жизненной деятельности, то мы имеем перед собой воззрение, для которого нет традиционного выражения; вспоминая, что начало этого воззрения положено в Аристотелевой философии, его можно было бы назвать *энергизмом*: деятельное проявление всех добродетелей и способностей, в особенности же высших, — вот что по этому воззрению есть высшее благо.

КНИГА ПЕРВАЯ

ПРОБЛЕМЫ МЕТАФИЗИКИ

Я полагаюсь несколько на первоначальный естественный инстинкт людей и думаю, что ничто не может быть истинным, во что не было бы также хорошо и верить, истиннее же всего то, что лучше всего. Конечно, можно заблуждаться и в том, что считают за хорошее, но должен же наступить когда-нибудь пункт, где человек верит самому себе.

Fechner: Zendavesta.

Предисловие, XIV.

ГЛАВА I

Онтологическая проблема

1. К историческому ориентированию

Точкой отправления всякого философствования служит *обыденное мнение*; это относится к развитию мышления как к совокупности, так и в отдельном индивидууме. В сочинении, предназначенном для введения в философию, будет поэтому целесообразным взять его исходной точкой.

На вопрос о природе действительного как такового обыкновенное представление отвечает, прежде всего, указывая на видимые и ощутимые вещи: телесный мир есть действительное. Однако это представление в сущности не материалистично; материализм есть продукт научного размышления. Первое знает рядом с телами еще одно действительное иного рода — душу. В живых телах есть нечто такое, что не есть тело, по крайней мере — не те-

ло в собственном смысле. Не существует, конечно, ни одного языка, который не имел бы слова для обозначения того, что мы называем душой, и тем самым не признавал бы действительности и сущности за этим нечто. Происхождение представления о душе, как особом существе, надо будет искать приблизительно в следующих фактах. Между телами выступает важное и бросающееся в глаза различие — различие тел живых и безжизненных. Первые движутся по своей собственной воле, вторые, напротив, не могут двигаться сами собой, а нуждаются в толчке извне. Причина этого различия (заключает обыденное мнение) должна лежать в том, что в живых телах есть нечто особенное, что хочет и двигает, ощущает и чувствует: это — душа.

Что эта особенная, самостоятельная сущность не есть, однако, простая сила или свойство, к этому приводит другой факт, который вообще производит глубокое влияние на первобытный строй мыслей: явление смерти. Со смертью живое тело утрачивает упомянутое преимущество перед безжизненными телами: оно становится бесчувственным и неподвижным. Как это происходит? Что случилось при этой смерти? Тело все еще то же, что за мгновение перед тем; с внешней стороны оно не уменьшилось и не изменилось, не достает только собственного движения. Следовательно, — таково близко лежащее заключение, — то движущее, душа, должно быть, покинуло его. Она, следовательно, бестелесна, иначе потеря должна была бы быть заметной, и она самостоятельное существо; она доказывает это именно тем, что отделяется от тела и продолжает существовать. Ведь опыт всех народов согласен в том, что душа не погибает в смерти; она может еще являться и действовать. Куда бы ни взглянула антропология, она везде встречает культ мертвых — верное доказательство веры в существование души и в продолжение ее жизни после смерти. О несуществующем не заботится никто. Впрочем, и временное отделение души от тела во время жизни является обыкновенным на низшей ступени культуры представлением. Во время сна тело лежит также неподвижным; но душа не бездеятельна, она видит, слышит, чувствует и переживает иногда поразительные вещи. Она видит сны, говорим мы; но первобытное представление толкует этот факт иначе: душа покидает во сне тело

и странствует по своим собственным путям, причем с ней и случается именно то, что, по нашему выражению, она видит во сне.

Что же касается теперь сущности души по первобытному представлению, то ее можно определить приблизительно так: она есть существо наподобие дыхания, видимое, но не осязаемое, имеющее образ тела, как будто остающаяся субстанциальная тень его. Связь жизни с дыханием послужила, очевидно, поводом к тому, что на столь многочисленных языках душа обозначается как дыхание (*φύξις*, *animus*). Пребывающий образ или пребывающая видимость тела без телесности, без непроницаемости и веса — так можно было бы определить ее. Так описывает усопшие души или духов Гомер, так рисует их средневековый художник, так представляет их себе еще и поныне страх перед привидениями. При этом души не лишены способности к свойственной привидениям деятельности, не лишены прежде всего внутренней (хотя и измененной и пониженной) жизни с воспоминанием и чувством.

Если бы нам вздумалось классифицировать онтологическое понимание обыкновенного мнения, то его должно было бы обозначить как *смутный дуализм*. Тела суть собственно действительное, но рядом с ними существует еще то действительное второго порядка, те телообразные существа без настоящей телесности, которые проявляют себя в телах, как деятельная сила, равно как существуют и сами по себе, как усопшие души.

Философское понимание действительности характеризуется везде, как было уже замечено, стремлением к *монизму*; вывести действительность из одного начала, свести разнообразные формы сущего на одну первоформу — вот основное стремление философского мышления. Продуктом его являются две формы онтологического монизма, в зависимости от того, берутся ли за исходный пункт факты внешнего, видимого мира или же факты мира внутреннего: *материализм* и *спиритуализм*. Первый утверждает: тела и движения суть первоформа действительного, из них надо объяснять и факты восприятия, мышления и хотения. Спиритуализм или идеализм, напротив, утверждает: факты внутренней жизни, как они представляются в самосознании, суть первое настоящее действительное; мысли нельзя конструировать, как продукт мате-

рии, но очень возможно обратное: конструировать материю, как продукт мыслящего начала; телесный мир есть явление.

В начале греческой философии нам встречаются обе онтологические теории в лице двух сильных и смелых мыслителей — *Демокрита* и *Платона*. Первый сводит все действительное на атомы и пустоту. Мельчайшие неделимые, но протяженные тела суть первичные составные части действительности, из их движения объясняются все явления природы, как небесные, так и земные, а между этими последними и явления жизни со включением восприятия и мышления. Напротив того, Платон первый на Западе имел смелость продумать до конца следующую мысль: тела не только не представляют собой собственно действительного, но они в сущности вообще недействительны, недействительны сами по себе; они суть явления чего-то другого. Действительное само по себе — духовной природы, мир сам по себе есть система сущих мыслей (идей). В отвлеченном мышлении дух схватывает это истинно действительное, между тем как чувственное представление связано с не сущими, но возникающими и преходящими, рассеянными в пространстве отображениями идеального мира, — телесными вещами и явлениями.

Аристотель опять приближается к обыкновенному представлению. Как в разборе философских проблем он часто исходит из того, как они выражаются в обычном языке, так и в своих решениях он охотно возвращается к последнему; он не любит резких и односторонних мыслей, которые так по душе великим одиноким мыслителям. Его философия имеет сильные и слабые стороны философии-посредницы. Его онтология есть склоняющийся к идеализму дуализм. В начале второй книги своего сочинения о душе он определяет сущность последней, как форму органического тела. Определение это напоминает представление обыкновенного мнения. Смысл его во всяком случае более глубокий; душа не есть силуэт тела; тут подразумевается не внешняя, стереометрическая, а внутренняя функциональная форма: действующее и образующее начало жизни. Все то, чем живой организм отличается от безжизненного тела, есть деятельность души: развитие, обмен веществ, самопроизвольное движение, ощущение, влечение, мышле-

ние и разумное хотение. Из вещественных частей, из которых состоит органическое тело, нельзя вывести его функций; последние представляют собой проявление особенного жизненного начала: это — душа; лишь она делает тело тем, что оно есть. Материя доставляет только возможность жизни, как дерево доставляет возможность лука, мрамор — возможность статуи; но лишь форма делает из возможной статуи действительную. Так душа делает из органической материи живое тело. Как видно, из этих двух начал форма есть существенное, вещество же — случайное и вторичное; первая есть собственное «что» вещи, второе — «из чего». Сама по себе материя есть вообще неопределенная и неуловимая возможность; лишь при помощи формы она делается определенным образованным, уловимым, действительным. И в мысли Бога, который есть не возможность, а чистая форма, именно чистое мышление, материя наконец вообще устраняется, хотя мысль эта не доводится здесь до той решительной серьезности, как у Платона. Нет философии, более сходящейся с обыкновенным представлением, чем это объяснение всех вещей из формы и вещества, из силы и возможности. Резкость Платоновского идеализма в нем настолько ослаблена, что здравый человеческий рассудок выносит его. Можно будет допустить, что с этим стоит в связи ее пригодность для школьной философии, сохранившей ее в течение долгих веков.

Новая философия странствует по тропам, проложенным великими греческими мыслителями: дуализм, материализм, спиритуализм составляют ее возвращающиеся основные формы.

У *Декарта* она начинается с самого резкого обострения дуализма: тело и душа — две совершенно несравнимые формы действительного: тело — сущность, единственным определением которой служит протяжение; душа — сущность, единственным определением которой служит мышление или сознание. *Corpus= res extensa, mens= res cogitans* — вот оба определения, лежащие в основе всей картезианской философии.

Новое понятие тела — прежнее. *Галилеем* было введено в естествознание новое основное воззрение: движение не возникает и не исчезает; как покоящееся тело без воздействия извне остается

в покое, так и движущееся тело сохраняет свое движение с теми же скоростью и направлением до бесконечности. Аристотелевская школьная философия Средних веков хотя и не допускала возникновения и исчезновения самих тел в естественном течении вещей, однако не видела никакого препятствия допускать исчезновение движения, как это делает и здравый человеческий рассудок: ведь это показывает ежедневный опыт; а в этом случае нетрудно было допустить, что как-нибудь (например, при помощи деятельности души) может возникнуть первоначально и движение, перед тем не существовавшее. Декарт усваивает себе новое галилеевское воззрение; количество движения — так он формулирует его — в мире постоянно; не бывает ни увеличения, ни уменьшения, а лишь передача движения, и притом только при соприкосновении, т. е. при помощи давления или толчка. Этим дана аксиома: все без исключения явления природы должны быть объясняемы при помощи давления и толчка, также и жизненные процессы в органических телах; *физиология есть механика жизненных явлений*. Соответствующая этому отрицательная формула гласит: *душа не есть объяснительное начало в естествознании*; физик, как таковой, ничего не знает о ее бытии; он изменил бы своей науке, если бы стал выводить из души питание, рост, движение тела — подобно тому, как это делала школьная философия.

Обратную сторону механической физики и психологии представляет собой *чисто спиритуалистическая психология*. Если явления телесной жизни не могут быть объяснены из деятельности души, то объяснение мышления из физических явлений, конечно, также невозможно; движение производит движение, но оно никогда не может иметь своим действием какое-нибудь явление сознания; иначе оно должно было бы исчезнуть в нем, т. е. перестать существовать физически. Это противоречит первой аксиоме физики. Но так как, с другой стороны, действительность мышления не может быть подвергнута сомнению, и, напротив, есть самое достоверное, что только вообще существует, то необходимо допустить для нее собственное, совершенно отличное от тела начало — это есть дух (*mens*). Таким образом, новая философия, исходя из механической физики, начинает с резкого

формулирования дуализма, в котором она была, впрочем, предупреждена еще схоластической философией с ее учением о чисто духовных субстанциях, исходившим, правда, из совершенно других посылок.

Но дуализм не есть последнее слово новой философии. Напротив, доведенный до крайности, дуализм как бы сам собой превращается в монизм. Можно точно обозначить пункт, откуда исходит давление, ведущее к монизму: это — вопрос об отношении друг к другу этих обоих родов действительного. Остается фактом, что между явлениями в теле и явлениями в душе имеют место правильные соотношения; произвольным движениям отвечают возбуждения чувства и воли, возбуждениям органов чувств отвечают ощущения и восприятия. Как представить это отношение, если по принципам новейшей механики оно не может быть более мыслимо как взаимодействие? Ответ на это дает *Спиноза*: это отношение должно определить как *тождество*. Тело и душа не абсолютно различны; напротив, они одна и та же вещь, рассматриваемая с двух сторон; явление движения и явление сознания — в сущности одно и то же явление, рассматриваемое один раз извне, другой раз изнутри. И это отношение проходит через всю действительность. Действительность, образующая единственную и единую сущность, единую субстанцию, — назовем ли мы ее природой или Богом, — раскрывает содержание своей сущности в двух видах: в виде телесного мира (*sub attributo extensionis*) и в виде мира сознания (*sub attributo cogitationis*). Отсюда делается теперь понятным тот факт правильного отношения без взаимодействия: между физическим и психическим мирами существует *параллелизм*, так что всякое состояние или явление (*modus*) происходит зараз в обоих: что в телесном мире является как движение (*modus extensionis*), то является, с другой стороны, в мире сознания как ощущение, или представление (*idea, modus cogitationis*). О взаимодействии при этом нет, конечно, и речи: оба рода явлений происходят *рядом* друг с другом, а не *через* друг друга. Каждый из обоих миров — физический и психический — образует замкнутую в себе причинную связь. И притом параллелизм этот *универсален*: нет решительно ни одного явления сознания, которому не отвечало бы какое-нибудь явле-

ние движения, но и наоборот: нет решительно ни одного явления движения в природе, которому не отвечало бы какое-нибудь явление сознания. Все вещи, — так выражает однажды Спиноза этот вывод, — одушевлены, хотя и в различных степенях, *omnia quamvis diversis gradibus animata*. Относящееся сюда обратное выражение гласит: все души воплощены.

Если окинуть развитие нового мышления одним общим взором, то метафизика, очерченная Спинозой в немногих кратких положениях этики, может показаться предвосхищенным разрешением задачи. Мысль все более и более тяготеет к этому роду воззрения, — виднее всего в философии, и в последнее время к нему приближаются также и физиологи и биологи, правда, — нередко не уясняя себе всех вытекающих отсюда выводов.

Впоследствии это придется развить подробнее. Здесь же мне хотелось бы обратить внимание еще только на одно: такой параллелистический монизм может быть оборочен в две стороны: в сторону материализма и в сторону идеализма. Естествоиспытателям, внимание которых обращено на телесный мир, первый оборот представляется ближайшим. На *Гоббса* можно смотреть как на их философского вождя. У философов же обычен оборот в сторону идеализма. *Лейбниц* идет этим путем: конечно, протяжение и сознание суть обе большие формы бытия; но не одинаковым образом служат они выражением сущности действительности, духовный мир ближе к подлинной природе действительного. Последние элементы действительности, монады, суть сами по себе существа душевной природы; стремление и ощущение их первоначальные определения, протяжение же вторичное и случайное определение, способ явления, а не собственно *бытия* действительного.

Одновременно с этим к тому же самому обороту был приведен *Беркли* следующим гносеологическим соображением: сущность тела можно свести на содержание восприятия. Соображение это, с увеличивающимся значением теории познания, распространяется все более и более; оно лежит в основании всей немецкой философии, начиная с того времени, как *Кант* принудил ее к критическому размышлению о природе познания: телесный мир есть форма явления того же самого действительного,

которое в духовном мире обнаруживает свою истинную сущность. На этом сходятся такие чуждые, даже враждебные друг другу мыслители, как *Гегель*, *Шопенгауэр*, *Бенке*. Параллелистический монизм с идеалистическим характером — так можно было бы приблизительно обозначить метафизику, господствующую с того времени в философии. Рядом с этим — особенно в сферах естествознания — существует, конечно, также и монизм с характером материалистическим. А чистый гносеолог останавливается охотнее всего на той точке зрения, за которую не хочет выходить и Кант: телесный мир и мир сознания суть различные формы явления действительного самого по себе, познать которое мы не можем, но можем предполагать его как единое и однородное. Это была бы точка зрения агностического монизма, на которую становится также и *Герберт Спенсер*.

После этого исторического ориентирования мы приступаем к разбору проблемы по существу. При этом я буду исходить из изложения и критики материалистического понимания, которое само любит выдавать себя за настоящее научное понимание, за результат новейшего естествознания.

2. Материализм и его обоснование¹

Итак, именем материализма здесь обозначается та онтологическая теория, которая на вопрос о природе действительного отвечает: сущее, как таковое, есть тело, его определения суть протяжение и непроницаемость, его первая и собственная форма деятельности есть движение. Из этих начал могут и должны быть

¹ Историческое изложение материалистической философии дает отличное сочинение Ф. А. Ланге «История материализма и критика его значения в настоящее время» (*Lange: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2 Bd., 5 A. 1896). Читатель найдет здесь самое тщательное историческое исследование сущности и культурно-исторических условий развития материализма. Всесторонне разобраны его отношения к естественным наукам, к богословию и церкви, равно как к обществу и его стремлениям. Биография этого отличного человека недавно издана О. А. Ellissen'ом (1891).

объясняемы все явления действительности, в частности и так называемые явления сознания.

Последний пункт, сведение психических явлений на физические, собственно, и представляет собою тезис материализма. Он обосновывается им приблизительно следующим образом.

В опыте дан факт, что психические явления вообще встречаются только в самой тесной связи с известными физическими явлениями. Насколько мы можем знать, только органические, или скорее только животные тела являются носителями явлений сознания, в частности же, эти последние связаны с деятельностью нервной системы. Отсюда следует, что наука должна искать причину упомянутых явлений в особенном свойстве этих тел: душевные явления надо представлять себе как функцию нервной системы.

Обыкновенный человеческий рассудок из того же самого факта сделал другое заключение; он, как было изложено в предыдущей главе, сделал вывод: следовательно, в животных есть нечто особенное, какая-то сила или сущность, производящая эти явления. Это, так говорит материалистический философ, средство выхода, на которое всюду нападает донаучное мышление; где ему встречается группа своеобразных явлений, там он принимает для их объяснения какую-нибудь особую силу или сущность. Так, явления погоды первобытное мышление сводит на бога грома, имеющего свое жительство на небе, явления болезни — на какое-нибудь болезнетворное вещество. Следуя ему, долго господствовавшая натурфилософия объясняла поднимание воды в колодезной трубе посредством боязни пустоты, *horror vacui*, явления органической жизни — посредством особенной жизненной силы. По той же схеме объясняются теперь и явления сознания, как проявления особенного начала, души. Конечно, этим и здесь ничего не выиграно; душа есть не что иное, как *vis occulta*, допущенная *ad hoc*, во всем прочем неизвестная сила или сущность, точно так же как *horror vacui*. Объяснять мышление посредством души — это совершенно то же, что вместе с учеными школьными докторами у Мольера объяснять факт усыпления опиумом тем, что в последнем кроется производящая сон сила.

Научное исследование, так продолжает материализм, отличается от донаучного способа мышления тем, что оно объясняет явления не из сущностей и сил, а из других, предшествующих и одновременных явлений. Объяснить в науке значит: указать закон, по которому эти явления связаны с другими, так что наступление их может быть предвидено из наступления этих других. Так, научная метеорология объясняет грозу, включая это явление в большую группу однородных явлений, т. е. признавая молнию за электрическую искру и отыскивая затем условия ее возникновения, т. е. те явления, которые предшествуют электрическому заряджению и разряджению в атмосфере и сопровождают их.

Та же самая задача предстоит науке по отношению к явлениям сознания: наука должна найти явления, правильно предшествующие и сопровождающие, чтобы таким образом определить естественно-закономерную связь этих явлений. Сопровождающими же и предшествующими явлениями оказываются в данном случае, как обнаруживает опыт, именно физиологические явления в мозгу и нервной системе. Согласно с этим, задача науки состоит в том, чтобы на место ложной науки «психологии» с ее донаучными принципами, «душой» и «силами души», провести и здесь естественно-научное объяснение; научная психология есть физиология.

Таков был бы формальный принцип. Что же касается самого дела, то можно пойти далее и сказать: так называемые явления сознания, кажущиеся сначала столь своеобразными и несравнимыми, в действительности никоим образом не представляют собой чего-либо особенного; наука, напротив, может видеть в них лишь известные, своеобразно видоизмененные явления движения; психические явления сами по себе, рассматриваемые объективно, суть не что иное, как явления физиологические.

Это может быть строго доказано следующим образом. Высший принцип всего новейшего естествознания есть принцип сохранения энергии: сумма действительного движения и двигательной силы постоянна. Происходят передача и превращение движения, массовое движение превращается в молекулярное, живая сила обращается в потенциальную, но она сохраняется в последней

без потери и может быть снова из нее восстановлена. Теперь перед нами следующие два случая: извне движение входит в нервную систему; воздушные колебания, исходящие от колокола, в который ударили, достигают слухового нерва и возбуждают здесь физиологический процесс, который, как можно показать, проникает через нервные волокна до центрального органа. Здесь мы пока не в состоянии проследить за ним до его последних превращений, но, без сомнения, он вообще не исчезает. Одновременно с этим, — так знаем мы другим путем, — наступает ощущение, слышится звук. Мы заключаем: ощущение есть не что иное, как разрядившееся в центральном органе при помощи периферического раздражения нервное явление.

Так же представляется и обратный процесс. Я протягиваю руку и схватываю какой-нибудь предмет; физиология объясняет это явление так: сокращение мышечных волокон есть ближайшая причина поворачивания членов в сочленениях; само оно наступает опять как действие проведенного волокнами двигательных нервов импульса, который мы можем проследить до центрального органа. Тут она пока ускользает от точного физиологического объяснения. Но и здесь также выступает опять то явление, что одновременно с этим на другом пути наблюдается совершение психического явления, возбуждения воли, сопровождаемого чувствами и представлениями. Мы заключаем: психическое явление есть само по себе явление физическое, именно то самое, которое должно быть предположено, как причина иннервации двигательных волокон. Ведь естественно-научное воззрение во всяком случае должно твердо стоять на том, что физическое действие должно иметь физическую причину. Если мы допустим, что простое намерение, как таковое, как простое явление сознания, может причинить движение, то этим мы покинем основной принцип естествознания, и тогда делу не видно будет конца. Если простая мысль может привести в движение одну мозговую молекулу, тогда она может так же хорошо двигать горами и отклонять луну с ее пути; одно совершенно так же понятно или непонятно, как другое.

Это доказательство, покоящееся, следовательно, на том предположении, что так называемые явления сознания включены, как чле-

ны, в физический круговорот органической жизни, может быть усилено и сделано убедительнее путем биологических и космологических соображений.

Тут указывается на факты сравнительной анатомии; они показывают постоянный параллелизм между развитием нервной системы и душевной жизни: мозг и сознательность растут через весь восходящий ряд животной жизни равномерно друг с другом. Человек, как по развитию сознания, так и по величине и внутреннему развитию мозга, особенно большого мозга, стоит во главе животного царства. Хотя вес его мозга абсолютно не самый большой (мозг слона, например, превосходит его почти втрое), но отношение его к совокупной массе тела значительно благоприятнее: его вес простирается приблизительно до сороковой части общего веса, между тем как у слона он едва достигает одной пятисотой части. Правда, случается, — именно у птиц, — что и относительный вес мозга бывает больше человеческого, однако это очевидно исключительные случаи, объясняющиеся ненормальной легкостью тела птиц. И, без сомнения, человеческий мозг превосходит мозги всех животных тем, что его большой мозг — настоящий орган сознания — стоит далеко выше их по величине и внутреннему развитию.

Тот же самый параллелизм повторяется в пределах человеческого мира: развитие мозга и культуры рас стоят в прямом пропорциональном отношении. Также и внутри рас, — так позволяют заключить результаты многочисленных измерений объема черепов выдающихся людей, — высокому духовному дарованию отвечает превосходящее средний уровень развития мозга; равно как, с другой стороны, глупость и малоголовость или недоразвитие мозга выступают рядом друг с другом. Следовательно, — так, по-видимому, говорят все эти факты, — душа это мозг¹.

Не менее ясно показывают эту теснейшую связь мозга и души физиологические и патологические опыты и наблюдения. Всякое расстройство или повреждение мозга имеет своим последствием

¹ Сжатое сопоставление важнейших данных из физической антропологии дает прекрасное сочинение: Peschel. Völkerrunde, во II гл.

расстройства душевной жизни. Удаление слоев мозга у животных или разрушение известных частей его ведет за собою одновременное прекращение известных психических функций. Случайные повреждения у людей производят те же самые действия. Во всех психиатрических сочинениях можно найти многочисленные наблюдения о психических расстройствах, наступивших вследствие внешних повреждений мозга. Осколок кости проникает в мозг: как психическое *действие*, наступает не только расстройство интеллектуальной деятельности, но даже совершенное изменение характера, — больной делается недоверчивым, замкнутым, капризным. С удалением причины — осколка кости — исчезает и психическое изменение. В старческом возрасте точно так же правильно наступает понижение духовной деятельности, часто до полной потери способности суждения (*dementia senilis*); анатомическое исследование обнаруживает, что причиной этого служит сужение и вырождение мозга. Всякая душевная болезнь, — таково убеждение современной, прошедшей естественно-научную школу психиатрии, — есть болезнь мозга, все равно, может ли последняя быть доказана анатомическими исследованиями или нет. Следовательно, мозг есть душа.

К этому же приводит и *космологическое* соображение. Было время, — так учит новейшая космология, — когда на Земле не существовало никакой органической жизни, следовательно и никакой душевной жизни, никаких так называемых явлений сознания. Было даже время, когда не существовало и земли. То, что мы называем теперь нашей планетной системой, в первобытные времена имело вид громадной газовой или туманной массы. При вращении этой массы вокруг своей оси образовалось утолщение на экваторе; при дальнейшем сокращении это последнее отделилось от центрального тела, как свободно носящееся кольцо, и из этого кольца, посредством разрыва, образовалось самостоятельное тело. Процесс этот повторялся, и таким образом возникла система планет, вращающихся вокруг Солнца, как центрального тела. Одна из этих планет есть наша Земля. Будучи первоначально раскаленно-жидкой каплей космической материи, она мало-помалу охладилась настолько, что образовалась твердая кора, и водя-

ные пары сгустились в воду. Только теперь и могла возникнуть органическая жизнь; она появилась сначала в самом примитивном виде — в очень маленьких кусочках протоплазмы; мало-помалу тельца эти приобрели внутреннюю структуру, возникли клетки с оболочкой и ядром, со способностью размножаться посредством деления и соединяться в сложную систему. С постепенным дифференцированием частей, преобразованием их в неоднородные органы, прогрессировало также и внешнее дифференцирование, развитие разнообразных форм живых существ. Наконец из одной ветви многообразного животного царства вышел человек и достиг перевеса над другими членами, нараставшего сначала медленно, потом все быстрее и быстрее, так что, когда человек начал затем размышлять о своем происхождении, родство с более низким миром представилось ему совершенно невероятным, и он выдумал себе более высокое происхождение. Естествознание разрушило этот сон; оно показывает, что он не как божеский сын в совершенном виде вступил в готовое и ждавшее его творение, а как бедное, из праха рожденное создание завоевал себе существование в трудной борьбе с себе подобными. Исчезли бесчисленные поколения, о которых не сообщает никакая история, пока наконец в борьбе за существование вся его организация и особенно мозг его не развились настолько, что он мог сделаться носителем духовно-исторической жизни. Таково прошлое духа на земле, единственного духа, о котором мы знаем. А каково его будущее?

Космическая физика, — так говорят, — не оставляет вас в сомнении, что жизнь, а с ней и дух, как они имеют начало, так будут иметь и конец. Настанет время, когда не будет более солнца на небе. Количество его теплоты не бесконечно велико; так как оно постоянно расходуется без соответствующего возмещения, то оно должно истощиться. Земля оцепенеет еще задолго перед тем, как это случится. Источником всякого движения и всякой жизни на поверхности земли служит солнечная теплота; сравнительно незначительное уменьшение поступления последней будет достаточным, чтобы заставить исчезнуть сначала органическую жизнь; под конец же все земное тело впадет в недвижимое ледяное оцепенение.

Такие изображения очень пригодны для того, чтобы произвести подавляющее впечатление незначительности и ничтожества жизни. Подобно тому, как коврига хлеба покрывается налетом плесени, целым миром живущих растений, земля в известный момент своего длинного развития покрывается миром живущих организмов; между этими последними, как одна из случайностей в игре этих образований, находится и человек. После короткого расцвета мир этот снова погрузится в то ничто, из которого он явился; остается только одно: вечная материя и законы ее движения. Между бесконечным прошлым, когда не существовало никакой жизни, и бесконечным будущим, когда не будет никакой жизни, выступает мгновение настоящего и жизни, одно мгновение, хотя бы мы и мерили его и не могли бы измерить миллионами лет, — и в это-то мгновение небольшая часть бесконечной материи обнаруживает тот удивительный феномен как бы фосфоресцирования, который мы называем самосознанием или духовной жизнью, — короткое интермеццо, которое, каким бы великим и важным оно ни представлялось нам, для великого мирового целого есть просто незначительная случайность. Материя и движение суть действительное, и то странное переодевание, в котором выступает движение на одно мгновение, не имеет для мира никакого значения, — «короткая игра однодневной мухи над морем вечности и бесконечности»¹.

¹ Л. Бюхнер: Сила и материя (Ludwig Büchner: Kraft und Stoff, 16 Aufl. 1888, стр. 239). На это сочинение все еще можно смотреть как на типичное изложение материалистического мирозерцания в нашей популярной философии, хотя сам автор и отклоняет обозначение своей точки зрения материализмом; и он до некоторой степени прав в этом, так как основные понятия его настолько неопределенны и разнохарактерны что их можно подвести под всякую метафизическую категорию. Как прочные пункты выступают лишь следующие: не существует Бога и никаких целей в природе, нет никакой особой «душевной субстанции с бессмертием и свободой. Пусть книга эта в философском отношении ничтожна, пусть способ изложения в ней неприятен, пусть неумелость в отвлеченном мышлении невыносима, — остается тем не менее тот факт, что с 1855 года она раскуплена и прочитана немецкой публикой в 16-ти изданиях, что она переведена на 13 иностранных языков и здесь тоже была раскуплена и прочитана в многочисленных изданиях.

3. О практических выводах материализма

Разбору теоретической цены только что изложенного воззрения я предпошлю несколько общих замечаний.

Сначала одно слово о склонности материализма принимать духовное и смотреть на него с известного рода пренебрежением, как на незначительный и побочный результат процесса природы.

Я думаю, что как бы велика или мала ни была роль, которую играет во вселенной то, что мы называем духом, он при всех обстоятельствах остается для нас, людей, единственным, что непосредственно имеет для нас данность и значение; не будь его, весь мир сделался бы для нас ничтожным и безразличным. Вообразим себе мир без жизни и души, без ощущения и мышления, без духа и истории; пусть о нем нельзя будет сказать ничего, кроме того,

Она может поэтому во всяком случае претендовать на то, чтобы быть причисленной к самым характерным для второй половины нашего столетия явлениям; всякое время характеризуется ведь более теми книгами, которые оно читает, чем теми, которые оно пишет. В своей юности книга имела свой настоящей круг распространения среди образованного среднего класса, отпавшего от церкви и ее исповедания; теперь она давно проникла в низшие слои общества, она принадлежит теперь к инструментам странствующих проповедников социал-демократии. Если спросить, каким преимуществам обязана эта книга своим широким распространением и влиянием, то наталкиваешься на две вещи: она предлагает, во-первых, массу естественно-научных сведений, сообщаемых в популярной форме; во-вторых, она обнаруживает презрение к церкви, теологии и исповеданию. За первое читатель — вполне справедливо — благодарен, а второе завоевывает автору доверие и симпатию: он является как передовой боец в славной борьбе честных людей против лжи, оглупления, рабства и несправия. Факт, в высшей степени вызывающий на размышление всякого, в каком бы отношении ни стоял последний к церкви и религии. В тех же целях, чтобы вызвать на размышления, пригодно более позднее и не менее богатое успехом сочинение Макса Нордау: *Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit* (13 Aufl. 1889). И эта книга не выдается в каких бы то ни было отношениях — ни по содержанию, ни по форме; содержанием ее служит не что иное, как сотни раз повторявшееся уверение, что вся наша жизнь и мысль есть ложь. Но именно это-то обстоятельство и делает ее когда-нибудь в грядущем, — надо надеяться, более счастливым грядущем, — так загадочной: откуда ее притягательная сила? Неужели она действительно выражала самосознание нашего времени?

что о нем говорят астрономия и физика. И вот допустим, что в него вступает теперь человек, ничего не знающий, но снабженный совершенным рассудком; к нему приходит в высшей степени совершенный астроном и начинает показывать ему весь мир, отдельные мировые тела, их массу и их движения, излагая до мельчайших подробностей физические и метеорологические явления на всех них: некоторое время такой человек, быть может, смотрел бы и слушал с интересом. Но если б астроном стал пускаться все в новые и новые мировые системы и рассматривать их подобным же образом, то слушатель потерял бы наконец терпение и спросил: «А к чему же все это? Что это значит?» И если б ему ответили на это: ни к чему, это сама действительность, и далее о ней нечего сказать, — то он, смутившись и разочаровавшись, отвернулся бы и сказал: «Ну, если это действительно все, что можно сообщить о мире, то с меня довольно, и я благодарю за дальнейшие старания». И материалистический философ поступил бы не иначе. И его интерес к миру связан, в конце концов, с тем, что в этом мире находятся те мозговые явления с их объективным рефлексом и что они соединяются в то поразительное явление, которое мы называем исторической жизнью. На практике, конечно, и он смотрит на вещи внешнего мира как на орудия и средства проявления духа; и для него тело есть орган и символ души; и для него все цели лежат в духовно-исторической жизни. Но даже и с чисто теоретической точки зрения дух составляет для него центральный пункт вещей; пусть он доказывает, что появление духа есть бесконечно малый момент в космическом развитии; не будь этого момента, — и мировые тела были бы для него не важнее песчинок, которыми играют прибрежные волны и ветер.

Насколько для духа интересное в мире есть именно дух, до очевидности обнаруживается в распределении научной работы по обеим сторонам действительности — природе и истории. Если б из наших больших библиотек выделить все, что относится к духовно-исторической жизни, все, что принадлежит к истории и филологии, к политике и морали, к теологии и философии, к социологии и правоведению, к медицине и технике, то получился бы очень скромный остаток. Или вычеркните из наших больших мно-

готовных энциклопедий и словарей те же самые статьи и оставьте только то, что относится к астрономии и физике, химии и минералогии, — остаток уложится в тоненький томик. И едва ли в этом наступит когда-нибудь перемена. Для человеческого духа имеющим непосредственное значение в действительности останется навсегда человеческий дух.

Второе замечание я посвящаю вопросу о следствиях материализма для *морали и жизненного поведения*. Очень распространено воззрение, будто материализм имеет опасные с моральной стороны последствия; будто вместе с религией он разрушает также нравственность и веру в идеалы. Его практический вывод будто бы таков: добродетель есть пустая мечта, совесть — причуда, а нравственный закон — поповское изобретение; истинная жизненная мудрость такова: пользоваться жизнью и брать все, что можно взять.

Я не думаю, чтобы можно было присоединиться к этому воззрению, по крайней мере — в этой форме. Поведение человека определяется не метафизическими представлениями о природе действительного, а главным образом естественными побуждениями и темпераментом, воспитанием и жизненным положением. Если и существует тем не менее связь между теоретическим и тем, что называется практическим материализмом, то она происходит не таким образом, чтобы метафизика определяла жизнь, а таким, что жизнь определяет метафизику. Пустая и пошлая жизнь имеет тенденцию создать скорее всего нигилистическое воззрение на жизнь; черты его следующие: низкая оценка жизни и ее назначения, непризнание и осмеивание наиболее благородных сторон человеческой природы, утрата благоговения перед нравственным и духовным величием, безверие и издевательство над всеми идеальными стремлениями. И такое нигилистическое понимание жизни во всяком случае имеет естественную склонность к материалистическому мирозерцанию; оно охотно обопрется на тот «вывод науки», будто мир, равно как история, есть игра бессмысленного случая; будто слепые силы соединили атомы, чтобы в ближайшее мгновение так же равнодушно снова рассеять их. Наоборот, правильная и честная, хорошая и великая жизнь обладает естественной склонностью к метафизике идеалистической; она

находит себе возвышение и успокоение в мирозерцании, представляющем ее высшие цели и идеалы как силы, на которых обоснована сама действительность. Посредницей и здесь является духовно-историческая жизнь: из стремления к великим целям вырастает вера в господство идей, в царство Провидения в исторической жизни человечества; и вера эта приобретает себе теоретический фундамент в том представлении, что действительность вообще имеет свое основание в идеях, что мир есть творение Бога.

Не везде одерживают верх эти тенденции; есть достаточно порядочных людей, не идущих далее материалистической метафизики, и наоборот, — есть люди, которые при идеалистически-философском или церковном вероисповедании, исповедуемом не устами только, но и рассудком, следуют в своей жизни низменным, чувственно-эгоистическим мотивам. Но все-таки важные формы жизненного направления имеют склонность окружать себя, указанным образом, важными формами мира представлений. Всякий старается, насколько может, истолковать смысл и значение жизни и действительности вообще из сокровеннейших опытов своей собственной жизни.

Правда, потом происходит и обратное воздействие миропредставления на жизненные воззрения. Воля делается увереннее сама в себе оттого, что она окружает себя стройным и согласным с нею миром представлений. В особенности же большое и внезапное превращение в мире представлений может оказать значительное влияние на склад жизни. Молодой человек, в котором школа и родительский дом запечатали представления церковного учения, вступает в какую-нибудь новую среду. На фабрике, в торговле, в школе или в университете он приходит в соприкосновение с «просвещенными» товарищами, он знакомится с популярно-научной литературой, в которой природа и история трактуются с точки зрения вражды к суеверию и поповству. И вот у него как бы прозревают глаза; «ведь все это обман, чем набили мне голову в детстве; мир существует вечно, человек не что иное, как особо развитой род животного, нравственные законы и загробная жизнь — поповская выдумка для запугивания глупцов». Такой переворот в мире представлений не останется, конечно, без обрат-

ного воздействия на жизнь. Вновь просветившийся будет теперь философствовать далее: так как не существует Бога и загробной жизни, то я могу, следовательно, позволять себе делать все, на что у меня есть охота; позволительно все, что нравится. Те люди, которые так сильно заботятся о том, чтобы сохранить религию «для народа», рассуждают по отношению к своей собственной личности тоже ведь таким же образом. И вот он начинает — сначала, может быть не без внутреннего сопротивления — делать то, что было запрещено религией и моралью; попираание унаследованных нравов и презрение к совести делаются для него гордым знаком свободы и просвещения.

Что такие явления действительно бывают, в этом нет никакого сомнения; они ежедневно совершаются на наших глазах, повторяясь тысячи раз. В наше время, может быть, редко найдется жизнь, которой осталось бы совершенно чуждым такое умствование. Но — и это надо теперь прибавить — оно совершенно неверно. Отвержение нравственного закона не есть *логический вывод* из материалистической теории действительности, а есть скорее следствие *ложного представления о природе нравственного закона* (представления, в котором не всегда неповинно наше воспитание), будто нравственный закон есть не что иное, как сумма произвольных повелений и запрещений, которыми мы деспотически обременены свыше. При таком представлении вместе с верою в существование такого надземного владыки падает потом, конечно, и значение его мнимых заповедей. Но это представление ложно: нравственный закон не чужд нашей природе; он не возложен на нас тиранически, подобно тому как в начале нынешнего столетия на народы Европы наложена была континентальная система, запиравшая доступ к тысячам благ и радостей; он, напротив, есть закон самой сущности нашей. Законы нравственности — законы природы. Будем ли мы приписывать им трансцендентное значение или нет, — прежде всего они во всяком случае естественные законы человеческой жизни, — в том смысле, что они представляют собой условия здоровья ее и благоденствия. Сообразно с естественным ходом вещей, нарушение их причиняет народам и индивидуумам бедствия и гибель, тогда как следование им ведет за собою благо и мир.

В метафизических понятиях материализма не заключается никакого повода отрицать это. Опыт, знакомящий нас с другими естественными законами, поучает нас также и в этом отношении. Кто не принимает в расчет законов статики, у того постройка рушится, как бы он ни думал об этих законах. Кто преступает законы медицинской диететики, тот расплачивается недомоганием и болезнью, все равно, верит он в обязательность этих законов или нет. Точно так же кто преступает законы морали, тот платится за это своим собственным жизненным счастьем, и при этом мнения его не изменяют ничего. Кто пренебрегает обязанностями по отношению к своей собственной жизни, кто предается неумеренности и распутству, тот разрушает основные условия своего собственного блага. Кто предается праздности и погоне за наслаждением, предполагая найти этим путем счастье, тот погибает в конце концов от пресыщения и отвращения к жизни; это биологический закон человеческой природы — такой же, как и тот, что удачная деятельность сопровождается удовольствием и что от упражнения силы возрастают. Наконец, тот, кто нарушает повеления социальной морали, расстраивает прежде всего жизнь других; но и сам он, как социальное существо, несет наказание за это. Кто невнимателен к окружающим, высокомерен, зол, низок, тот вызывает к себе отвращение, ненависть и отвечающий этим чувствам образ действия; мнения о природе нравственных законов не изменяют при этом ничего. Но нет никого, для кого бы это было безразлично; нет ни одного человека в мире, который не нуждался бы в любви и доверии окружающих, для которого недоверие и ненависть не были бы мучительны сами по себе и пагубны в их последствиях. И даже в том случае, если бы кому-нибудь удалось совершить несправедливость и низость незаметно и безнаказанно, все-таки такой поступок не остался бы совсем без воздействия: остался бы страх, что поступок будет обнаружен; ведь это удивительный факт, что тот, кому есть что скрывать, постоянно думает, что за ним наблюдают и следят. Сознание вины делает одиноким. Да и удайся кому-нибудь стряхнуть с себя всякие отношения к другим, перед одним он все-таки не был бы спокоен — перед своим внутренним судьей. Ослепленный страстью, он может на мгновение обмануть

себя, что он с последними корнями вырвал из себя совесть, — в один прекрасный день она снова будет тут как тут и громко заговорит ему. Когда страстный порыв насытится, когда наступит затем воспоминание и сознание или когда по мере старения будут упадать сила и бодрость, тогда восстанет перед душой удручающий образ минувших вещей. Ведь в конце концов вряд ли существует хоть один человек, который мог бы с чувством удовлетворения оглянуться на жизнь, полную ничтожества и пошлости, полную лжи и трусости, полную злости и низости; по крайней мере нельзя было бы никому посоветовать испытать это. Жизнь так называемых виверов и их подруг, или мошенников и негодаев — больших, и малых — редко описывается открыто самими ими или другими. Если бы это случилось (а это была бы, может быть, не бесполезная работа), то едва ли бы кто выпустил из рук такую книгу с впечатлением: «то была счастливая и вожденная жизнь». И если бы даже такая жизнь достигла всех внешних успехов, если бы она безнаказанно все совершила и всем насладились, то все-таки она едва ли бы показалась наблюдателю прекрасным и желательным жизненным жребием. Итак, до тех пор, пока мир существует таким, каков он есть, и пока человеческая природа остается такой, какой она была до сих пор, будут оставаться в силе и нравственные законы, как бы при этом ни строилась действительность, из атомов ли, или из нематериальных субстанций, или как бы там еще ни было. Единственная задача, которую материализм может поставить себе здесь, состоит в следующем: объяснить несомненно данные факты при помощи своих средств. Если он прав, если душевная жизнь — функция мозга, тогда дело его будет состоять в том, чтобы представить и законы морали, равно как и законы логики, как своеобразное устройство человеческого мозга; он должен будет попытаться показать, каким образом такая-то структура коркового вещества, такое-то состояние известных ганглиозных клеток бывает причиной таких-то стремлений и чувств, таких-то суждений о чужом и своем собственном поведении. Как биолог, пусть он еще добавит, каким образом это устройство, равно как и другие устройства органической жизни, действует в смысле сохранения индивидуума и рода. А обращаясь к практической стороне дела, пусть он потрудится

обосновать на своем физиологическом познании мозга гимнастику и диететику «моральных ганглий» или «полости совести», чтобы таким образом поставить, наконец, раз навсегда учение о воспитании на «научную» почву.

Пока это не удалось, и материалист должен будет также довольствоваться теми «временными законами»; у него нет никакого основания не делать этого; недействительность нравственных законов никоим образом не есть логический вывод из того воззрения, что все действительное есть тело или функция тела. Возможно, что там и сям у материалистических писателей обнаруживается склонность говорить о морали и совести с известного рода пренебрежением, как о вещах, трактовать о которых у «науки» нет никакого повода; склонность презрительно относиться к вещам или вообще игнорировать их, когда они представляют трудности для построения их из своей собственной теории, — такая склонность встречается всюду. Это вещь случайная. Античный материализм, являющийся более философским, т. е. более универсальным в своем воззрении, чем новейший материализм врачей и физиологов, имеет свою цель именно в морали; и только неведение может думать, будто мораль Демокрита или Эпикура имеет что-нибудь общее с моралью разнузданности. Дисциплине духа — вот чему она наставляет.

В заключение, впрочем, еще то замечание, что опровержение противной теории из ее опасных следствий всегда производит дурное впечатление; оно пробуждает подозрение, что теоретического испытания боятся; пока верят в возможность доказать истинность какого-нибудь воззрения, его не прославляют хорошим. Да в конце концов ведь опасно лишь одно заблуждение; вещи таковы, каковы они суть: как могли бы истинные представления о них быть нам вредными или ложные — полезными?

4. Критики материализма. Параллелистическая теория отношения физического и психического

Мы обращаемся теперь к критике теоретической ценности материалистической теории. Истинно ли то утверждение, что все действительное представляет собой тело или деятельность тела?

Я тотчас же признаюсь, что я не могу убедиться в этом. Пусть это воззрение достаточно для целей естествоиспытания, для построения же действительности вообще — оно недостаточно. Универсальное или философское воззрение на действительность удовлетворяется лишь *идеалистической* теорией, которая видит истинно действительное лишь в душевно-духовном.

В настоящее время обычная вещь, по крайней мере в философских кругах, доказывать недостаточность материализма главным образом посредством *гносеологических* (основанных на теории познания) соображений. Кант слывет окончательным победителем материализма. Так представляется он, например, в «Истории материализма» Ф. А. Ланге. Так восхваляет его Шопенгауэр; он будто бы выставил на вид великую истину: нет объекта без субъекта; нелепая же затея материализма состоит именно в попытке вывести субъект из объекта.

Здесь я не буду входить в это ближе; при разборе проблемы теории познания я к этому возвращусь. Замечу только: я во всяком случае разделяю мнение, что при помощи гносеологического рассмотрения догматический материализм устраняется окончательно. Оно показывает, что тела не только не представляют собою единственного абсолютно-действительного, но вообще не обладают абсолютной действительностью; телам принадлежит лишь относительное существование, именно существование в качестве явлений для соответствующим образом организованного субъекта. Вся сущность их есть содержание восприятия; тело бело или черно, мягко или твердо, имеет форму и протяжение, занимает пространство и сопротивляется проникновению в это пространство, — все эти определения принадлежат телу в отношении к субъекту с такой-то чувственностью и строем ума: без языка нет вкуса, без глаза нет света и цвета, без чувственности и рассудка нет пространства и нет тела, без субъекта нет объекта. Это мысль, в истинности которой должен убедиться всякий, кто подумает об этих вещах. Шопенгауэр выражает ее в одном месте в форме диалога между субъектом и материей следующим образом. Материя аргументирует: «Я существую, и, помимо меня, нет ничего. Мир есть моя преходящая форма. Ты простой резуль-

тат одной части этой формы и совершенно случаен. Еще несколько мгновений, и тебя нет более. Я же остаюсь из тысячелетия в тысячелетие». На это субъект отвечает: «Это бесконечное время, существованием в течение которого ты хвалишься, существует, подобно пространству, занимаемому тобой, просто лишь в моем представлении, в котором ты представляешься, которое тебя воспринимает, благодаря которому ты только и получаешь существование»¹.

Такой взгляд очень способен поразить и, быть может, даже потрясти, но ему нелегко удастся обосновать прочное убеждение. Кто встречается с ним в первый раз, тот легко выносит впечатление, будто его только застали врасплох. Сказать это (подумает он), конечно, можно, и, может быть, трудно или даже невозможно опровергнуть эти слова; однако они все же не делаются от этого истиной; истинным остается все-таки то, что мир существовал еще до меня и моего представления, что солнце, луна и звезды вместе с землей существовали еще прежде, чем явился глаз, чтобы видеть их. Как только взгляд обращается опять к миру наглядного созерцания, тотчас же с непреодолимою силой возвращается вера, что он, этот плотный телесный мир, и есть самая действительность и что по своему бытию он независим от представляющего субъекта. Подобно Антею, почерпавшему силу при соприкосновении с землей, материализм снова приобретает свою силу при соприкосновении с наглядным созерцанием. Пусть все это будет слабость здравого человеческого рассудка, у которого спирается дыхание при отвлеченном мышлении, и пусть Мейнерт будет прав, находя, что «одно из безусловнейших реактивных средств на мыслительную способность человека состоит в том, может ли он или не может понять недействительность мира в тех формах, в которых он создается нашей мозговой деятельностью»². Однако тот, кто хочет создать действительное убеждение в недостаточности материалистической теории, плохо исполнит свою задачу, если остановится на гносе-

¹ Die Welt als Wille und Vorstellung. T. II, гл. 1.

² Meynert: Psychiatrie, 1884, стр. 170.

ологических соображениях. Материализм возник и обосновался на почве метафизики или натурфилософии; здесь же должен встретиться с ним тот, кто хочет побороть его. В дальнейшем изложении мы и станем на эту почву.

Тезисом материализма является, следовательно, положение: и явления сознания суть также функции материи; их можно физиологически объяснить как функции нервной системы, как результаты нервных процессов. Обосновано ли это утверждение?

Против этого в последнее время неоднократно поднимались возражения с физиологической стороны: никоим образом невозможно объяснить явления сознания из явлений движения, а физиологическое объяснение сводится в конце концов именно к этому. Дюбуа-Реймон сделался далеко слышным проповедником этого возражения. В часто упоминаемой статье «О пределах естествознания» он рассуждает: физические явления, все без исключения, можно объяснить физически, и для объяснимости здесь нет предела; есть много вещей, пока еще необъясненных, но нет вещей, которые были бы сами по себе необъяснимы. Естественно-научному объяснению жизненных явлений, возникновения первых организмов не стоит на пути никаких принципиальных препятствий. Но с первым же элементом сознания, с самым примитивным ощущением возникает нечто такое, что безусловно ускользает от естественно-научного объяснения. «Сознание необъяснимо из его материальных условий». «Анатомическое знание мозга, высшее, какое мы можем требовать о нем, не раскрывает в нем перед нами ничего, кроме подвижной материи. Но какое бы распределение или движение материальных частиц мы ни придумали, перекинуть мост в царство сознания нельзя». Он заключает эмфатическим заявлением: «в отношении к загадкам телесного мира естествоиспытатель давно привык с мужественным самоотречением произносить свое *ignoramus*. Ввиду пройденного победоносного пути его поддерживает при этом спокойное сознание, что там, где он теперь не знает, он мог бы, по крайней мере при известных обстоятельствах, знать, и что, быть может, когда-нибудь он будет знать. В отношении же к загадке, что такое материя и сила и как они могут мыслить, он дол-

жен раз навсегда решиться на более трудно произносимый приговор: *ignorabimus*»¹.

На это размышление взглянули как на опровержение материализма, да, быть может, оно и имело это в виду. Но оно кажется мне недостаточным для этого; оно не попадает, собственно, в тот пункт, в котором материализм уязвим, по крайней мере попадает только неуверенно и мимоходом. Материалистический философ мог бы ответить на это возражение следующим образом: судя по тем объяснениям, спорный пункт между нами и автором «Пределов естествознания» заключается лишь в том, *объяснимы* ли явления сознания из материальных условий или нет; мы утвердительно отвечаем на этот вопрос, он отрицательно. Напротив, мы вполне согласны в том, что сознание *зависимо* от материальных условий; и он чувствует себя много выше «догм и гордых старостью философем» с их верою в особую душевную субстанцию; и он думает, что «в тысяче случаев материальные условия влияют на духовную жизнь».

¹ Über die Grenzen des Naturerkennens. 7 изд. 1891, стр. 40 и след. Историю этой речи, произнесенной в 1872 году, и продолжение обсуждения этого вопроса дает вторая статья, 1880 г.: «Die sieben Welträtsel». Я останавливаюсь несколько подробнее на этих рассуждениях, так как они обратили на себя большое внимание в кругу естествоиспытателей и много разбирались; на них можно смотреть как на типический пример сильно распространенного здесь образа мыслей. Совершенно подобным же образом высказался незадолго перед тем английский физик *Тиндалл* в речи, читанной в 1868 г. на собрании естествоиспытателей. Я приведу здесь те сильные выражения, в которые он облакает свою мысль: «Переход от механики мозга к соответствующей деятельности сознания немислим. Если даже допустить, что одновременно с последней в мозгу происходит какой-нибудь определенный молекулярный процесс, то все же мы не обладаем духовным органом, который делал бы нас способными посредством какого-нибудь мыслительного процесса перейти от одного к другому. Они выступают вместе, но мы не знаем *почему*. Будь наша душа и чувства настолько развиты и озарены, что мы могли бы видеть и чувствовать самые молекулы мозга, будь мы способны следить за всеми их движениями, их группированием и их электрическими разряжениями, если таковые существуют, и будь мы точнейшим образом знакомы с соответствующими состояниями мыслей и чувств, мы все-таки были бы так же далеко, как и прежде, от разрешения задачи, как связаны эти физические факты с фактами сознания» (Fragmente aus den «Naturwissenschaften», стр. 143).

Для его непринужденного взгляда не представляется никакого основания сомневаться в том, что «чувственные впечатления сообщаются так называемой душе» (стр. 45), и ему напрашивается догадка, что душа возникла, как постепенный продукт известных материальных комбинаций» (стр. 47); говоря о фогтовском сравнении мысли с *выделением* органа, он не находит ничего достойного порицания в том взгляде, что «душевная деятельность представляется как *продукт* материальных условий мозга. Ошибочным ему кажется только то, что это пробуждает представление, будто душевную деятельность так же легко *объяснить* в ее природе из строения мозга, как при достаточном прогрессе знания можно было бы объяснить выделение из строения железы» (стр. 50). Итак, камнем преткновения служит не *факт* обусловленности, а только ее *понятность*; мы знаем, что движения причиняют явления сознания, только вопрос: как, — остается загадочным навеки.

Может быть так, мог бы теперь продолжить материалистический философ, дело вот в чем: как начинают молекулы мыслить, этого мы не знаем и, быть может, не будем знать никогда. Но разве в этом представляется нам что-нибудь особенное? Разве естественно-научное объяснение состоит где-нибудь в изображении хода, как причина производит действие? Физика объясняет многочисленные явления из закона тяготения: падение камня, течение ручья, поднятие воздушного шара, прилив и отлив моря, движение планет, — она делает это, показывая, что все эти движения обнимаются общей формулой закона тяготения. Но разве она показывает, как вообще тела притягиваются друг к другу или *почему* они имеют тенденцию двигаться по направлению друг к другу по этой формуле? Ничуть. Точно так же и химия вовсе не объясняет, *почему* те или иные элементы соединяются в том или ином отношении или *почему* они вообще соединяются: и она также говорит только *что*, а не *как* или *почему*. Не иначе обстоит, наконец, дело и в механике: как одно тело при столкновении с другим передает этому последнему свое движение, она не объясняет, — она исключительно подводит фактическое положение дела под формулу. Итак, *объяснить* какое-нибудь явление в естественных науках всюду значит не что иное, как найти формулу, которою оно обнимается как частный случай,

с помощью которой оно может быть предвидено, высчитано, а при известных обстоятельствах даже и вызвано. Тут, впрочем, и Дюбуа-Реймон держится того же воззрения: что такое сила, или откуда является первоначально движение, это, равно как и сущность материи, представляет и для него трансцендентную проблему.

Следовательно, — так заключает материалистический философ, — ожидать или требовать чего-нибудь другого нельзя, конечно, и в том случае, когда речь идет об объяснении явлений сознания. В смысле естествознания они будут объяснены, если удастся составить формулы, по которым можно предвидеть их наступление в зависимости от других явлений, например от физиологических явлений в мозге. Если бы мы знали, что за таким-то определенным явлением в клетках и проводящих нитях мозга всякий раз следует такое-то представление или чувство такого-то рода и силы, то мы знали бы все, что мы вообще хотим знать, как научные исследователи. А что мы не знаем, как удастся физиологическому явлению произвести ощущение, то обстоятельство это не может нас тяготить, пока мы не знаем также и того, как одно движение производит другое. Но принципиально нет ведь никакого препятствия к тому, что физиологии мозга удастся когда-нибудь достичь такого рода формул. Дойдем ли мы действительно до этого, будет ли физиология когда-нибудь в состоянии изображать движения мозговых молекул, действием которых является такое-то определенное ощущение, или даже определенный мыслительный процесс, — это, конечно, вещь очень сомнительная. Но раз допускается хотя бы лишь возможность этого, то тем самым допускается возможность физического объяснения явлений сознания — в том же самом смысле, в каком слово «объяснение» вообще употребляется в естественных науках.

Так, кажется мне, мог бы защититься материализм против приведенного выше возражения¹. И вот, если мы хотим сделать последнее действительно метким, то надо выразить его иначе; надо сказать, и, очевидно, на это оно, собственно, и метит: не может быть формул, которые так же связывали бы физические и психические явления, как в законах механики связаны явления движения;

¹ Бюхнер указывает на такого рода соображение. *Kraft und Stoff*, стр. 316.

другими словами, между физическими и психическими явлениями нет отношений причинности; явления сознания не суть ни действия, ни причины физических явлений¹.

И здесь лежит теперь, во всяком случае, начало конца материализма, — правда, пока только начало.

Но, чтобы показать это, нужно прежде всего заставить и материалистических философов более точно установить их настоящие утверждения. И у них обыкновенно встречаются различные формулы, употребляющиеся как равнозначные. Их можно свести на две основные формы: 1) Явления сознания суть *действия* физических явлений. 2) Явления сознания суть *сами по себе*, или с объективной точки зрения, не что иное как физические явления в мозге. Обе эти формулы постоянно перемешиваются друг с другом у наших материалистических писателей. Так Бюхнер объявляет раз душевные явления за *действия* мозговой деятельности: как происходят они из материальных комбинаций, может быть навсегда останется вопросом; достаточно знать, что «материальные движения действуют при посредстве органов чувств на дух и вызывают в нем движение, а эти последние производят в свою очередь материальные движения в нервах и мускулах. Тотчас же рядом находится, однако, и вторая формула: «на мышление можно и должно смотреть как на особую формулу *общего движения* природы, которая так же характеристична для субстанции центральных нервных элементов, как движение сокращения для мышечной субстанции

¹ У самого Дюбуа-Реймона случайно тоже имеется эта формула; среди приведенных выше мест, в которых мышление представляется как *порождение* материальных «условий», встречаются также выражения, в которых говорится о *невозможности* смотреть на мышление как на порождение физических причин, вроде следующего: «движение может произвести только движение или превратиться обратно в потенциальную энергию. Механическая причина вся целиком уходит на механическое действие. Духовные явления, проходящие рядом с материальными явлениями в мозге, лишены, следовательно, для нашего рассудка достаточного основания. Они стоят вне закона причинности» (стр. 45); что, очевидно, имеет в виду сказать: вне механической причинной связи, в которой одной приобрел навык «Лапласовский дух». В прошлом столетии различие этих формул было бы еще хорошо знакомо всякому физику; упущение философии отмщает за себя.

или движение света для мирового эфира». И это, продолжает он, есть не просто требование логики, а доказано недавно и экспериментальным путем, именно с помощью опытов, показывающих, что психические процессы или мыслительные движения требуют времени для своего протечения. «Отсюда вытекает необходимое заключение, что психический или мыслительный акт совершается в протяженном, оказывающем противодействие и сложном субстрате и что поэтому такой акт есть не что иное, как одна из форм движения». То же самое доказывается и тем фактом, что наступление какого-нибудь впечатления в мозге «тотчас же вызывает в последнем повышение температуры, и притом моментально. Этим доказывается, следовательно, что психическая деятельность есть не что иное или не может быть не чем иным, как происходящим между клетками серой мозговой коры лучеисхождением движения, введенного внешними впечатлениями». Другие опыты почти обнаруживают для нас и природу этого движения, — именно те опыты, которые показывают, что производимое в нервах электричество уменьшается или совершенно исчезает, как только нерв начинает выполнять какую-нибудь физиологическую функцию: это неопровержимо доказывает, что нервная сила или нервная деятельность равнозначны с превращенным электричеством¹.

¹ Kraft und Stoff, стр. 295, 297, 300 и сл. Нужно целиком прочитать отделы: мозг и душа, мысль, сознание, чтобы увидеть ту безнадежную путаницу, в которой смешиваются здесь эти последние понятия. Здесь смешаны в неразрешимую путаницу три рода представлений об отношении мысли и движения: 1) Мысль есть движение. 2) Мысль есть действие движений. 3) Мысль неразрывно связана с движением, «мышление и протяжение могут быть рассматриваемы только как две стороны или два образа явлений одной и той же единой сущности» (стр. 300), каковая сущность по собственной природе своей остается для нас неизвестной (стр. 3, 316). Influxus physicus, параллелизм, тождественность, или обыкновенное представление, Спиноза, Кант — все это кружится одно за другим, как во хмелю. Вполне в порядке вещей, что это человек поносит «философов» как людей, обладающих даром при помощи груды высокопарных бессодержательных слов запутывать самые простые и ясные вещи. Фогт называет между средствами, пригодными для усыпления, «спекулятивно-философские» книги. Быть может и для него было бы не лишним вооружиться против этого влияния и проследить со вниманием рассуждения об этих вещах у Спинозы или Канта.

С той же двойной формулой дал недавно материалистическую теорию аффектов один датский физиолог¹. По обыкновенному представлению сначала наступает аффект, например страх, как чистое явление сознания; этот последний производит затем ряд физиологических явлений, бледность, дрожь и т. д. Физиолог оборачивает дело: душевное движение есть не причина, а напротив, *действие* телесного явления, именно физиологического процесса в сосудодвигательной системе. Или в другой формуле: душевное движение состоит, собственно, из функциональных изменений в теле. То ходячее воззрение, что «модификация душевного состояния есть аффект, истинная радость, печаль, в то время как телесные явления только побочные феномены, которые хотя и никогда не отсутствуют, однако сами по себе несущественны», — это воззрение отвергается, и затем показывается, что чисто душевный аффект представляет собой излишнюю гипотезу; что то, что «чувствует мать, горящая о смерти своего ребенка, есть в сущности усталость и вялость ее мускулов, холод ее бескровной кожи, недостаток в мозге силы к ясному и быстрому мышлению, — все это объясняется представлением причины этих феноменов. Удали у испугавшегося телесные симптомы, дай спокойно биться его пульсу, его взгляду быть твердым, его цвету лица здоровым, его движениям быстрыми и уверенными, его мыслям ясными, — что останется тогда еще от его испуга?»

Если материализм решительно будет стоять на второй формулировке своего тезиса, тогда он неопровержим. Положение: мысли суть, собственно, не что иное, как движения в мозге, чувства не что иное, как телесные явления в сосудодвигательной системе, — это положение вполне неопровержимо, не потому, конечно, что оно истинно, а потому, что оно абсолютно бессмысленно. Бессмысленное разделяет с истиной то преимущество, что оно не может быть опровергнуто. Мысль, которая есть в сущности не что иное, как движение, есть железо, которое собственно деревянно. Против

Это предохранило бы его, может быть, от подобной же путаницы, встречающейся также и у него. См. *Physiologische Briefe*. 4 изд. 1876, стр. 354.

¹ C. Lange *Über Gemütsbewegungen*; нем. перев. Kurella, 1887.

этого нельзя спорить; можно только сказать: под мыслью я разумею мысль, а не движение мозговых молекул, и точно так же словами гнев и страх я обозначаю именно самые гнев и страх, а не суживание или расширение кровеносных сосудов. Пусть и последние явления происходят и всегда будут происходить, когда происходят первые, однако они *не суть* мысли или чувства; можно оборачивать их так и сяк, как угодно, в движении не кроется решительно никакого присутствия мысли. Ведь обыкновенный человек ровно ничего не знает о мозговом движении, или сосудодвигательных нервах, однако он знает о гневе и о мыслях, и именно эти последние подразумевает он, когда говорит о них, а не что-нибудь другое, о чем знает только физиолог, да и то плохо. Да и физиолог, после того как его наука доставит ему более точные сведения об этих телесных явлениях, разве он перестанет говорить о мыслях и чувствах и будет говорить только о том, что они суть по своей сущности, рассматриваемые в настоящем смысле или объективно, т. е. только о движениях? Если бы ему пришлось влюбиться, то разве он стал бы объясняться не в любви, а в соответствующем сосудодвигательном процессе, или, говоря словами Тиндаля, в «направо завернутом спиральном движении в своем мозге», думая при этом, что он сказал этим все и обозначил вещь сообразно с ее настоящей действительностью? Ведь это очевидная бессмыслица.

Итак, чтобы вообще был возможен спор, материализм должен сначала отбросить формулу: *мысль есть движение*. Мысль *есть* не движение, а мысль. Возможно, напротив, что она стоит в каком-нибудь правильном и выразимом отношении к движению. Если опыт обнаруживает это, тогда задача будет состоять в том, чтобы установить природу этого отношения.

По исключении отношения тождества остаются мыслимыми две формы отношения между физическими и психическими явлениями: или отношение причинности, или отношение простого сосуществования во времени. Так представляли себе дело, начиная с 17 столетия, обе соперничающие теории отношения тела и души, теория *взаимодействия* (*influxus physicus*) и теория *окказионализма* или *параллелизма*. Выбор может быть только между этими двумя способами представления. Если я не ошибаюсь, мате-

риализм станет теперь на сторону первого представления: явления сознания суть *действия* телесных явлений, в то время как упомянутые выше физиологические критики его склоняются в пользу теории параллелизма, правда, не проводя в действительности эту мысль последовательно.

Сначала уясним себе вполне оба эти представления. Вообразим себе вместе с Лейбницем череп какого-нибудь животного или человека величиной с мельницу; в нем можно ходить и наблюдать явления в мозге так же, как можно наблюдать движение механизма и соединения колес в мельнице. Как должен был бы представиться мозговой процесс наблюдателю при каждом из этих двух способов представления?

Приверженец *параллелистической* теории должен, очевидно, ожидать увидеть следующее: физические явления в мозге образуют замкнутую в себе причинную связь; нигде не вступает ни одного члена, который не был бы, подобно всякому другому, физической природы. Психических явлений, представлений и мыслей не было бы видно, точно так же как при движении мельницы. Кто-нибудь идет по улице. Вдруг его окликают по имени, он оборачивается и подходит к окликнувшему. Совершенный физиолог построил бы все это явление чисто механически. Он показал бы, как физическое действие звуковых волн на слуховой орган возбудило в слуховых нервах определенный нервный процесс; как этот последний распространился на центральный орган, как он причинил здесь определенные физические явления, которые повели, наконец, к иннервации известных групп двигательных нервов, в результате которой наступило поворачивание и движение тела в том направлении, откуда поступили звуковые волны. Все эти явления замыкаются в один непрерывный физический процесс. Рядом с этим прошел другой процесс, которого физиолог, как таковой, вовсе не видит и знать который ему вовсе не нужно, но о котором он знает, как мыслящий, истолковывающий свои восприятия человек: слуховые ощущения вызвали представления и чувства; окликнутый услышал свое имя, обернулся, чтобы узнать, кто его окликнул и зачем, увидел одного старого знакомого и направился к нему, чтобы раскланяться с ним. Эти явления протекают рядом с физи-

ческим процессом, не вмешиваясь в него; восприятие и представление не составляют членов физического причинного ряда.

Иначе, напротив, должно было бы представиться дело, если бы права была теория *взаимодействия*. Приверженец этой теории должен ожидать, что физический процесс обнаруживает в известных пунктах перерывы, именно там, где членами причинной связи вступают психические явления. Если нервное движение есть причина ощущения, то оно должно исчезнуть как таковое и выступить как ощущение. Движение шара А имеет своим действием движение шара В, — это значит: первое движение исчезает и вместо него наступает определенное, равное ему по величине движение второго шара. Какое-нибудь движение производит нагревание, — это значит: движение исчезает, а на место его выступает определенное количество теплоты. Точно то же должно было бы, следовательно, наступить и в нашем случае: на место исчезнувшего движения — ощущение или представление определенной интенсивности и качества, как его эквивалент. Но представление не может быть предметом наблюдения извне; представлений и чувств, как *таковых*, нельзя увидеть или вообще показать при помощи наблюдательных средств естествоиспытания. Поэтому для физика, как такового, здесь был бы пробел в причинной связи, недоставало бы какого-то члена в физическом процессе. Если бы наш материалистический философ не согласился с этим, если бы он вздумал утверждать, что представление есть, с другой стороны, также нечто физическое, какая-нибудь форма движения, то этим самым он, конечно, отрекся бы от своей посылки и перешел бы на сторону параллелистической теории. Ведь будь это так, то естествоиспытатель, как таковой, имел бы, понятно, дело только с физическим процессом и мог бы совершенно пренебречь тем обстоятельством, что процесс этот имеет своим сопутствующим явлением процесс сознания. Эквивалентом и действием физической причины было бы тогда именно физическое действие и никоим образом не ощущение как таковое.

Таковы оба возможные способа представления; который же отвечает действительности?

Этот вопрос, как касающийся фактов, может быть решен только опытом; сами по себе оба указанные способа мыслимы.

Дал ли здесь опыт свое решение? Я не думаю, чтобы кто-нибудь стал утверждать, будто произведены окончательные наблюдения, исключающие одно из этих представлений и делающие неизбежным другое; может быть, они и не будут никогда произведены. Наблюдение и эксперимент довольно бессильны по отношению к этим недоступнейшим и запутаннейшим явлениям органической жизни.

Однако естествоиспытатель недолго будет колебаться, которому представлению отдать предпочтение. Он скажет: аналогия всего опыта заставляет его предположить непрерывность физических явлений и в этом пункте, допущение превращения движения не в другую какую-нибудь форму его, не в потенциальную физическую энергию, а в нечто такое, чего физически вообще не существует: это — требование, которое он не может удовлетворить. Превращение движения или силы в мышление, в явление чистого сознания — это было бы для естественно-научного созерцания не чем иным, как уничтожением энергии; подобным же образом происхождение движения из чисто духовного, например из представления чего-нибудь желаемого, было бы для физика все равно что возникновением из ничего. Поэтому его решение таково, что он не может не отдать параллелистической теории предпочтение перед другой, допускающей причинное отношение. Ввиду трудного положения перед этой диллемой, быть может, и материалистический философ решится перейти к параллелистической гипотезе. Чем отказываться от закона сохранения физической энергии, и он в конце концов откажется скорее от формулы: явления сознания суть действие физической организации. Да и что же мешает, скажет он примерно, представлять их как сопровождающие явления мозговых процессов? Отношение остается ведь при этом в сущности тем же: духовные явления составляют случайный уже не результат, а рефлекс физических процессов. Да, быть может, он даже скажет, что это в сущности именно его воззрение. Мозговой процесс есть объективное; ощущение, представление, чувство — субъективный рефлекс. Так, у Бюхнера читаем: «мышление и протяжение суть две стороны или два способа явления одной и той же единой сущности» (стр. 300), «дух и природа в последней ин-

станции одно и то же»; «логика и механизм одно и то же, и разум в природе есть также и разум мышления» (стр. 127).

В дальнейшем изложении мы примем, следовательно, теорию параллелизма за признанную и в следующей главе разовьем ее последствия. При этом я еще раз напоминаю, что мы принимаем эту теорию с одной гносеологической оговоркой, именно, что обеим сторонам, физической и психической, действительность принадлежит не в одинаковом смысле. Далее я попытаюсь показать, что действительность в абсолютном смысле принадлежит лишь психическому миру, телесному же миру она принадлежит лишь в относительном смысле, как только явлению.

Но сначала мне хотелось бы в двух словах указать на историческое развитие теории параллелизма. Выше (стр. 59) было уже замечено, что впервые она была в ее общих чертах выражена *Спинозой*. *Лейбниц* перегнул ее в сторону *идеализма*, на что *Спиноза* не мог решиться, несмотря на некоторые задатки к этому: именно, по *Лейбницу*, действительность, как телесный мир, есть лишь *phaenomenon* в чувственном представлении, тогда как разум познает действительно действительное как систему подобных душам сущностей (*монад*). *Лейбниц* имеет еще два преимущества: он ввел понятие *бессознательного* душевного явления, с помощью которого по-настоящему только и можно провести универсальный параллелизм; а затем он избегает допущенного *Спинозой* ложного применения параллелизма атрибутов к разрешению гносеологического вопроса об отношении мышления и бытия. *Кант* со своим метафизическим мировоззрением остается в сущности на почве *лейбницевской* метафизики; но его критическое исследование, направленное на обоснование гносеологического рационализма, приводит его к тому, что он и психическую сторону действительности низводит к простому явлению, так что мы пришли бы здесь к чисто феноменилистическому рационализму и получили бы следующий ряд: у *Спинозы* обе стороны реальны, у *Лейбница* духовная сторона реальна, а материальная — феноменальна, у *Канта* обе стороны феноменальны. В спекулятивной философии идеалистическая метафизика, существующая и у *Канта* как подводное течение, вновь пробивается наружу. *Шопенгауэр* дает параллелисти-

ческому воззрению значительный поворот, определяя внутреннюю сторону действительности как *волю*: телесный мир есть лишь явление того, что в самосознании обнаруживает себя тем, что оно есть на самом деле, именно — волей. В наше время *Фехнер*, опираясь на Шеллинга и Спинозу, вновь развил параллелистическую теорию чисто натурфилософски и положил ее в основание своему универсальному психофизическому созерцанию. По тем же следам движется и *Вундт*, но только у него гносеологическое направление дает сильнее выступать идеалистическому воззрению. Среди психологов настоящего времени, исходящих из этого взгляда, я назову Геффдинга (*Psychologie in Umrissen*, 2 изд. 1893), Йодля (*Lehrbuch der Psychologie*, 1896) и Эббингауза (*Grundzüge der psychologie*, 1897).

В качестве противников параллелистического воззрения и приверженцев теории взаимодействия можно назвать Зигварта, Маха, Штумпфа. Недавно параллелистическая теория была подвергнута подробной критике со стороны Фр. Эргардта (*Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele*); я не нахожу, чтобы ее опровержение удалось ему; критика его совсем не попадает в параллелистическую теорию в той форме, в которой ее обыкновенно утверждают теперь, т. е. в идеалистической. Если тела — явления, то, разумеется, они не могут находиться во взаимодействии с тем, что является. Но если даже стать на реалистическую точку зрения, то все-таки для естественно-научного исследования должно оставаться правилом: физические явления следует объяснять из физических причин, — и с другой стороны: они могут иметь лишь такие действия, которые принадлежат физическому миру. Если психические явления не могут быть представлены как таковые во внешнем созерцании, то они не существуют для физика, как такового, и он воспротивится включению их в причинную связь. Если же они существуют и в чувственно воспринимаемом мире, как некоторые физические явления или состояния, то он будет держаться лишь этой стороны их существования. Положение, что все действительное со своими причинами и действиями представляется в физическом мире, кажется мне неупразднимым предположением всякого физического исследования. В этом месте ма-

териализм прав, и положение это можно было бы назвать основным началом *формального или критического материализма*. Если в физическом мире существуют действия таких причин, которые имеют чисто психическую природу, и наоборот, то мы принципиально становимся на почву *спиритизма*: существует действительное, которое никоим образом не есть физическое, и однако может иметь действия в физическом мире. Между этими двумя воззрениями, мне кажется, нет среднего. Дуализм с двумя разнородными элементами действительности, чисто физическим и чисто психическим, которые образуют единую естественную связь, быть может, сам по себе и возможен: я утверждаю здесь только то, что естествознание вряд ли когда-нибудь будет расположено к нему; оно всегда будет отдавать предпочтение материализму. Так же будет поступать и философ, но только он вместе с Кантом поставит перед материализмом такой знак: *телесный мир есть только явление*.

5. Следствия параллелистической теории. Всеобщее одушевление

Два положения даются вместе с теорией параллелизма: 1) физические явления никогда не бывают действием психическим и 2) психические явления никогда не бывают действием физических явлений.

Первым положением говорится: живое тело есть автомат. Оно отличается от машины бесконечной сложностью своей конструкции; однако все его действия объяснимы в конце концов из тех же основных сил, с которыми вообще работает естествоиспытатель. Здесь нет никаких исключений; даже на самые сложные движения живых тел, даже на остроумнейшие работы и действия человека надо смотреть, не принимая в соображение душевных явлений, — как на механически объяснимые реакции такой-то и так-то расположенной телесной системы на такие-то физические раздражения. Собака преследует зайца; она как бы притягивается чутьем и зрением. Движение это должно быть объясняемо чисто физически, так же как движение подсолнечника, поворачивающегося к солнцу, или планеты, вращающейся вокруг солнца; действие и проти-

водействие здесь сложнее, но оно как там, так и здесь лежит в чисто физическом мире и должно быть конструируемо средствами физических наук. Писатель пишет книгу, архитектор с сотней рабочих строит дом, полководец с сотней тысяч солдат дает сражение: совершенный физиолог построил бы все эти явления, как физически обусловленные, с одной стороны, из строения этих тел, из их нервной и мускульной систем, и, с другой стороны, из природы действующих на них раздражений. Он демонстрировал бы нам автора «Критики чистого разума» как своего рода часовой механизм; при таком-то расположении мозговых клеток, при такой-то связи их друг с другом и с двигательными нервами такие-то раздражения, действующие на сетчатую оболочку, на осязательные нервы пальцев должны были причинить такие-то вот движения, с принципиальной стороны совершенно так же, как в пишущем автомате или музыкальной табакерке. О мыслях или чем-либо подобном при такой демонстрации не было бы совсем и речи. Пусть даже физиолог знает, что нечто такое происходит, но для своей демонстрации он не захотел бы, да и не должен был бы пользоваться этим; мысли не могут двигать пальцами, точно так же как не могут отклонять луну с ее пути. Нельзя ожидать, чтобы такой физиолог когда-нибудь явился; игра мозговых молекул, сопровождавшая мыслительную работу «Критики чистого разума», никогда не будет иметь своего Ньютона; но во всяком случае можно было бы утвердительно сказать: исключительно эта игра, а не мысли, составляет причину движений, при помощи которых на бумагу наносятся письменные знаки.

Но ведь это же бессмыслица, скажет здравый человеческий рассудок, а с ним вместе смутится, может быть, и один-другой физиолог: ведь этого не может выполнить ни один автомат; это не может быть объяснимо без мышления и намерения. Ну, в таком случае надо уяснить себе, что тогда мы возвращаемся к теории взаимодействия и, следовательно, должны будем получить в придачу и все упомянутые выше трудности: возникновение движения из чего-то такого, что физически вообще не существует, равно как и превращение движения в нечто чисто духовное. Или одно, или другое, середины здесь нет.

Что же касается неспособности тела к такому «автоматическому» действию, то на это можно ответить вместе со Спинозой: до сих пор еще никто не нашел пределов того, что может выполнить тело как таковое. Он указывает на лунатиков, которые без сознания и мыслей выполняют самые сложные движения. Теперь он сослался бы, может быть, на гипнотические явления, например на послегипнотическое действие внушения. Некоторому лицу в гипнотическом сне дается поручение пойти завтра в двенадцать часов в такой-то дом и подавать из окна знаки носовым платком. Оно ничего не знает о поручении, у него нет никакого воспоминания о том, что происходило с ним в гипнотическом состоянии, но лишь только наступает час, оно пускается в дорогу и исполняет поручение. Как иначе построить это явление, как не допустивши, что слова гипнотизера придали мозгу определенное расположение и что вот теперь ударом часового колокола освобождается ряд движений, — точно так же, как в будильнике, когда стрелка переступает указанный час. Что здесь могут происходить бесконечно более сложные отправления, чем те, которые мы можем произвести нашими машинами, это не поразительно. С помощью пятисот, или тысячи миллионов клеток мозговой коры, сложенных в свою очередь из бесчисленных, необычайно сложных и разнообразных химических молекул и соединенных между собою бесчисленными проводящими путями, можно ведь совершить нечто совершенно иное, чем при помощи пары колес и рычагов наших машин; и если в действительности наши физиологи не могут еще сделать из этого почти ничего, то для фантазии все же открывается тут безграничное поле действия. Впрочем, во всяком случае надо уяснить себе следующее: если душа и участвует в приведенных явлениях как причина, то все-таки она участвует не своим познанием; она производит движения, например пальцев пишущего, не при помощи знания природы и положения нервов и мышц, а каким-то абсолютно-таинственным образом. Душа двигает членами, это значит в сущности только сказать другими словами: я не знаю, как приводится тело в движение. Целесообразность движения никоим образом не может быть объясняема сознательной, целесообразной деятельностью души, руководимой знанием своих средств.

Таким образом естествоиспытанию был бы предоставлен весь телесный мир без ограничений. Оно может теперь сказать: действительность не представляет собой для меня ничего, кроме тел; все явления в природе объяснимы моими средствами — исключительно из движений и двигательных сил материальных элементов. Я не нуждаюсь в гипотезе какой-то души, духа, Бога, с которыми оперировала прежде физика; причинный ряд нигде не приводит меня к чему-нибудь такому, что не принадлежало бы к физическому миру; да если бы даже такие вещи и были откуда-нибудь предоставлены в мое распоряжение, я все-таки не захотел бы и не мог воспользоваться ими.

Это была бы одна сторона дела. Я думаю, что даже у материализма есть причина быть этим довольным.

Мы обращаемся теперь к другой стороне, ко второму положению, обозначенному выше, как следствие параллелистической теории: психические явления не суть *действия* физических явлений. Оно представляет собой лишь обратную сторону первого положения, оно так же обоснованно, так же очевидно, как и первое: если бы мысль могла быть действием движений, то решительно непонятно, почему бы движение не могло быть действием мысли. Посмотрим, какие вытекают из него следствия. Я боюсь, что они несколько трудно дадутся не только метафизикам материализма, но также и физиологам. Я, однако, не вижу, как их обойти.

Я слышу удары колокола. Это есть действие сотрясения воздуха, говорит обыкновенное воззрение; возбуждение слуховых нервов есть причина ощущения. Это невозможно, говорит наша теория, — ощущение есть психическое явление, и следовательно, не может быть действием движения. Но чего же оно есть действие? Ведь то, что оно есть действие, а не изолированное не подлежащее закону причинности явление, это мы допускаем все; даже и те, которые верят в свободу воли, рассматривают ощущения как причиненные. Итак, чем же причинено ощущение? Предшествовавшим в душе слушающего явлением сознания? Но, очевидно, нет, так как оно наступает во временном следовании за каждым любым явлением сознания. Причину надо, следовательно, искать вне собственных состояний сознания. Итак, причина эта — все-таки зву-

ковые волны, исходящие из колокола, в который ударили? Или имеется еще какая-нибудь другая возможность?

И действительно, есть еще иная возможность: это — гипотеза Спинозы и Фехнера, — гипотеза универсального параллелизма: нет ни одного психического явления без сопровождающего его движения, нет ни одного явления движения без сопровождающего его психического явления. Если мы допустим эту гипотезу, то очевидно мы обойдем приведенную выше трудность; тогда мы скажем: движения, исходящие от колокола имеют своим действием исключительно нервные возбуждения и мозговые явления; ощущения же, напротив, есть действие внутренних явлений, сопровождающих эти сотрясения молекул.

Я спешу прибавить: мы не знаем этих внутренних явлений; нам даны движения, а не психические, сопровождающие их явления. Эти последние даны нам только на одном пункте — в самосознании, факты которого мы построим как явления, сопровождающие факты в нервной системе нашего тела. Напротив того, внешний мир дан нам только с физической стороны, как движущийся телесный мир; внутреннюю сторону мы добавляем к нему мысленно. Поэтому практически этой гипотезой не изменяется ничего в нашем построении явлений; как прежде, так и теперь мы будем говорить: звуковые волны причиняют ощущения звука, укол иголкой причиняет боль. Лишь в окончательном обсуждении дела мы скажем себе раз навсегда: эти формулы в сущности неточные выражения; собственно должно было бы говорить: причины этих психических явлений суть те не данные нам явления, физическим эквивалентом которых являются упомянутые физические или химические явления. При этом, — повторяя часто употреблявшееся сравнение, — происходит то же, что с коперниковской теорией: мы раз навсегда уясняем себе положение вещей и потом преспокойно продолжаем по-старому говорить о восходе и заходе солнца. Так и здесь: две стороны действительности тянутся на одинаковом протяжении; каждому моменту одной стороны отвечает момент другой; физическим явлениям a , b , c отвечают психические явления α , β , γ . Причинное отношение само по себе имеет

место только между членами одного и того же ряда; но так как нам не даны все члены обоих рядов без пробелов, а некоторые из них то на той, то на другой стороне выпадают, то мы подставляем вместо них члены другого ряда.

Итак, практически наше понимание явлений, собственно говоря, не изменяется от этой гипотезы. Напротив, легко видеть, что для нашего мирозерцания она во всяком случае имела бы очень значительные следствия. Мы перешли бы таким образом на почву *идеалистического мирозерцания*. Ведь ясно, что если физическая и психическая стороны действительности тянутся на одинаковом протяжении, то мы скажем тогда: психическая сторона представляет собой действительность, как она есть сама по себе; физическая же сторона низводится, напротив того, на степень внешнего явления. Дальнейший переход от Спинозы к Лейбницу становится ввиду этого неизбежным.

Но как же обстоит дело с этим воззрением? Представляет ли оно собой нечто большее чем простое средство выйти из упомянутой трудности взаимодействия между телом и душой? Действительно ли оно — правдоподобное воззрение на природу вещей? Можно ли отнестись серьезно к представлению, что параллельно не только некоторым единичным, но и всем телесным явлениям идут какие-то внутренние явления? Очевидно, это основной вопрос онтологии. Ответ на вопрос о *распространении* (области и пределах) *одушевления* является тем пунктом, на котором собственно расходятся метафизические мировоззрения.

Обыкновенное представление и идущее по его следам воззрение, господствующее среди физиков, разделяется с вопросом об области душевной жизни очень просто и скоро: явления сознания суть сопровождающие явления мозговых процессов; животные тела — единственные носители душевной жизни; все остальные тела — просто тела.

Ясно, что с этим ответом мы останемся на почве материалистического мирозерцания. Явления сознания остаются тогда спорадическими побочными явлениями процесса природы; для естествоиспытателя они являются странными аномалиями, с которыми он не знает, что, собственно, делать. Он не может избавить-

ся от них; их действительность ведь неоспорима; но они причиняют ему неудобство; без них система движущихся тел, называемая им миром или природой, была бы прозрачной и рациональной: они принуждают его к тому фатальному *ignorabimus*. Единственно утешительным является при этом то, что они все-таки не играют большой роли; по крайней мере они не нарушают естественного хода природы, и с космической точки зрения нельзя очевидно приписать большого значения этим разрозненным, исчезающим в массе явлениям.

Если дело оканчивается на этом, тогда материализм оказывается в существенном праве и при параллелистическом воззрении.

Но философы никогда не хотели успокоиться на этом решении дела. У них издавна заметна склонность придавать этим явлениям большее значение. С зачатков греческой философии по нынешний день философское, т. е. универсальное созерцание действительности, всегда выходило за пределы физико-астрономического воззрения и считало необходимым присоединять к действительности — как в общем, так и в частном — некоторое внутреннее, идеальное духовное начало. Платон и Аристотель, Спиноза и Лейбниц, Шеллинг и Шопенгауэр, Лотце и Фехнер, — сколько бы ни расходились мысли их в остальном, — все согласны в том, что духовное играет в мире не ту роль изолированного побочного явления, но что скорее *все* телесное есть указание на нечто другое, внутреннее, духовное, само по себе сущее, родственное тому, что мы переживаем внутри нас самих. Кто разделяет это воззрение, что духовному принадлежит значение универсального и космического начала действительности, тот стоит на стороне *идеализма*, как бы там он ни смотрел на дело в остальном. В следующем ниже изложении я хочу попытаться привести — не доказательство в пользу истинности этого воззрения (с доказательствами на почве метафизики дело обстоит плохо), а несколько соображений, которые, кажется, принуждают к такому завершению нашего мирозерцания. Если последние не будут иметь никакого другого значения, то пусть они послужат хотя бы как *rationes dubitandi* по отноше-

нию к затверделому догматизму обыкновенного мнения и физического мировоззрения¹.

Обдумаем прежде всего руководящий принцип. Каким путем решается вообще вопрос о существовании душевных явлений? Легко видеть: непосредственно действительность их замечается всеми только в одном пункте, именно в своем собственном самосознании. Что помимо ощущений, представлений, возбуждений воли, переживаемых мной в самом себе, существуют в мире еще подобные же явления, — я никогда не могу знать из непосредственного наблюдения. То, что мой сосед чувствует и мыслит, я знаю не из наблюдений, а путем заключения; все, что я вижу, есть

¹ Мне бы хотелось обратить здесь внимание читателя на небольшое сочинение Фехнера: «*Über die Seelenfrage*» 1861. В заглавии Фехнер называет это сочинение странствованием через видимый мир с целью найти невидимый. Это часто предпринимавшееся странствование никогда еще не было завершено с большей уверенностью. Фехнер поразительным образом соединяет в себе обдуманность естествоиспытателя со всесторонней осмотрительностью философа и подвижной фантазией поэта. Область одушевления служит центральной проблемой его философии. Он рассматривает ее особенно в *Nanna oder Über das Seelenleben der Pflanzen* (1848), в *Zend-Avesta, oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits* (3 тома, 1851) и дает общее, связанное, очень понятное и сжатое изложение своего воззрения в упомянутой книжке *Über die Seelenfrage*. Последнее заключительное изложение своей философии в ее противоположности к материализму и дуализму он дает в «*Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*» (1879). Близкородственно с фехнеровским воззрением Шопенгауэра, философия которого имеет своей центральной догмой следующий тезис: то, что в представлении выступает перед нами как телесный мир, есть само по себе нечто душеобразное, именно воля. В шопенгауэровских произведениях, особенно в небольшом сочинении «О воле в природе», встречаются многочисленные места, цитированные из писателей естествоведов, которые, так сказать, без ведома и против воли дали показание в пользу этого воззрения. Преимущество Фехнера перед Шопенгауэром состоит прежде всего в ясном уразумении, что предполагаемый внутренний мир не может служить к объяснению физического мира; в телесном мире имеют силу только физические принципы объяснения. У Шопенгауэра всюду встречаешься с склонностью злоупотреблять метафизическим началом, волей, для объяснения природы. Напротив, преимущество Шопенгауэра — его волюнтаристическая психология; к этому мы возвратимся ниже.

физическое явление. Я вижу движения, жесты, слышу звуки, исходящие от тела, подобного моему, но я не вижу никаких чувств и представлений, и никакой микроскоп или телескоп не могут помочь мне в этом. Чувства и мысли я добавляю мысленно; из сходства телесных явлений, видимых мною, я делаю заключение о существовании сходных духовных явлений, мной не видимых.

Как далеко простирается это заключение? Обыкновенное мнение, как было сказано, отвечает: настолько, насколько простирается животная жизнь; животные — одушевленные существа, все же остальные вещи — металлы, камни, растения — не одушевлены, они — простые тела. Много-много, если можно поставить такой вопрос еще о растениях, да и то это уже не серьезный, собственно, вопрос; душа растения есть греза детской фантазии.

Мне представляется, что уверенность, с которой это воззрение выдает себя за само собой понятное и единственно возможное, не соответствует силе его оснований; даже — оно покоится в сущности на чистом произволе.

Во-первых, до каких пределов простирается мир животных? Отделен ли он резкою границей от остального телесного мира, особенно от мира растительного? Обыкновенное мнение предполагает это; при помощи старых школьных понятий оно подразделяет телесный мир на три строго разграниченных царства: царство животных, царство растений и царство минералов. Но новейшая биология стушевала эти резкие границы; она и здесь видит себя приведенной к тому старинному положению, что природа не делает скачков. Животный и растительный миры, как ясно ни отличаются они на высшей ступени развития, при основании своем соприкасаются. Существуют многочисленные низшие жизненные формы, не представляющие ни характера собственно животных, ни характера собственно растений; для них образовали особую группу, группу протистов, промежуточное царство, нейтральное по отношению к различию животного и растения. Раз нет прочной границы между животным миром и растительным, раз приходится смотреть на них как на две ветви, выросшие на одном стволе, то нельзя отклонить вопрос, не являются ли и растительные тела носителями душевной жизни? За животными все признают

внутреннюю жизнь, даже за самыми низшими формами, насколько бы они ни удалялись от высших; если нельзя без произвола отрицать ее и у протистов, этих животное-растений или растение-животных, в которых постепенно теряется животный мир, то вывод отсюда ясен: подобно тому как нет прочной границы между животным и растительным царствами, так нет ее и для одушевления; одушевление может простирается на весь органический мир¹.

Скажут: возможности, может быть, нельзя оспаривать; но науке не приличествует играть в возможности, — она требует фактов. Имеются ли здесь таковые?

Я думаю, они во всяком случае имеются; только не надо, конечно требовать демонстрирования душевной жизни растения. Как для человека и животных мы довольствуемся тем, что из подобия физических жизненных явлений заключаем о подобных внутренних явлениях, так этим же должны мы довольствоваться и здесь. Принудительное доказательство ведь и там невозможно; если кто находит заключение по аналогии слишком ненадежным, то он не может быть логически принужден признать существова-

¹ Э. Геккель (*Natürliche schöpfungsgeschichte*, 8 изд. 1889, стр. 414 и сл.) склонен видеть в растениеобразных организмах первичную форму всякой жизни; «зооплазма возникла, благодаря перемене работы, из фитоплазмы, так как только эта последняя в состоянии при помощи действия солнечного света возникать непосредственно из неорганических условий». Животные организмы возникли таким образом, что между теми первыми живыми существами некоторые перешли к ассимилированию органической материи и потом утратили способность питаться неорганической материей (425, 431). Напротив, по Вундту (*System d. Philosophie*, стр. 503 и сл., 334 и сл.), на простейшие живые существа, в форме их отправлений, равно как и в направлении обмена веществ, надо смотреть как на простейших животных, от которых ответвились растения, как организмы, производящие хлорофилл. Для нашей цели различие это не имеет значения. Небезынтересные наблюдения относительно «душевной жизни» протистов представляют психофизиологические этюды М. Verwo'rd'a (1889). На основании явлений движения протистам приписывается основная форма психической жизни, ощущение и воля, хотя и без собственного сознания: движения реакции на раздражения являются признаками тех же психических сопровождающих явлений, которые в самой развитой форме мы переживаем в нас самих.

ние душевной жизни и у инфузории, червей, лягушек, кроликов. Но если здесь он без дальних рассуждений допускает этот род заключения, — а ведь это делают все, — то непонятно, почему такое заключение должно быть без дальних рассуждений исключено по отношению к растениям. Ведь в видимых явлениях жизни растения очевидно обнаруживают далеко проходящее сходство с животными: питание, рост, построение из клеток, как элементарных образований, размножение посредством зародышей, отделяющихся от родительского организма, развитие и смерть — являются общими растениям и животным; да и на обыкновенном языке жизнь и смерть приписываются одинаково как животным, так и растениям. Почему однородным видимым явлениям не могли бы отвечать подобные невидимые? Отрицание является по крайней мере не само собой понятным. Напротив, вместе с Фехнером можно было бы сказать: подобно тому, как дом существует для обитателя, так живое тело существует для души. Попытка смотреть на тело животного, на лошадь или собаку, как на бездушных автоматов (воззрение, повторяемое за картезианцами) имеет в себе что-то в высшей степени странное; такое тело без души представилось бы нам даже страшным, как привидение. Неужели же мы должны считать понятным само собой, что растения просто пустые футляры?

На это делается возражение: это просто неопределенная и шутливая аналогия. Ну, так пусть точно укажут, чего недостает этой аналогии, чтобы сделать позволительным заключение о внутренней жизни. С какими функциями, с какими признаками, которых нет у растения, связана внутренняя жизнь? Указывают на отсутствие *нервной системы и мозга*. Фехнер отвечает: но нервной системы нет ведь и у низших животных. Да и вообще заключение это никуда не годится; оно построено по схеме: лошади, собаки, кошки имеют ноги и не могут двигаться без этих последних, — следовательно, существа, не имеющие ног, не могут двигаться. Змеи и черви опровергают это заключение. Если они могут двигаться без ног, то и растения могут обладать душевной жизнью без нервов.

Но, говорит неверующий, растениям недостает самопроизвольного движения, наблюдаемого нами у всех животных. В самом деле? Разве растение не обращает цветов и листьев к свету, разве

оно не направляет корней в ту сторону, где оно находит пищу, и стеблей туда, где имеется опора? Разве ночью или во время дождя оно не свертывает своих цветов и не раскрывает их потом для солнечного сияния? Разве зародыши некоторых растений не двигаются свободно в воде, в то время как животные на первой стадии эмбрионального развития не обнаруживают еще ничего подобного свободной подвижности развитого животного? Но, возразит противник, это не самопроизвольные движения, а механически обусловленные реакции на физические воздействия. Да, но разве в предыдущем отделе мы не согласились смотреть и на все явления в животном теле как на обусловленные чисто физически? Разве физиологи и материалистические философы не настаивают именно на том, что и самопроизвольные движения животных должны объясняться не из ощущений и чувств, а пониматься как физически обусловленные реакции такого-то тела на такие-то раздражения?

Конечно, отличия между животными и растениями есть, и отрицать их не следует; на высших ступенях развития они выступают довольно ясно. Кроме различия в направлении обмена веществ, особенно выступает одно различие, отмечаемое *Вундтом*: в построении растения господствует начало однородности и координации элементарных организмов, в то время как в животном мире — начало дифференцирования и подчинения (*System d. Philosophie*, стр. 588). С этим очевидно стоит в связи то, что представляет на вид *Фехнер*: растение развивается по направлению во-вне, стремится к поверхности, тысячами листьев и цветов ищет доступа к свету и воздуху, между тем как ствол или стебель внутри деревенеет, или делается совершенно пустым и сохраняется лишь настолько насколько это необходимо для опоры. Животное же, напротив, замыкается отвне кожей и волосами, чешуей и панцирем и развивается по направлению вовнутрь, где развертываются жизненные органы и функции; соприкосновения с внешним миром ограничены несколькими пунктами, а в нервной системе централизовано и теснейшим образом связано все тело.

Но это различие не есть доказательство против одушевленности вообще; оно может быть истолковано и как указание на различие внутренней жизни, на свойственную растениям склонность

к рецептивности и децентрализованной экстенсивности, между тем как животная душевная жизнь обнаруживает больше самопроизвольности и централизованной интенсивности. Фехнер находит здесь повторение различия между душою мужчины и женщины, только на высшей своей ступени оно бесконечно усилено и углублено. Можно об этом думать как угодно; в конце концов ведь все предприятия, направленные к истолкованию внутренней жизни растения по ее внешним проявлениям, остаются попытками, сделанными на ощупь; при этом надо все-таки заметить, что с толкованием животной душевной жизни, особенно низшей, дело обстоит для нас почти так же; что переживает внутри какая-нибудь медуза или что на душе у какой-нибудь личинки или бабочки, об этом мы знаем в сущности тоже немного. Но вот в чем, как мне кажется, Фехнер вполне прав: то же самое основание, которое побуждает нас здесь добавлять мысленно к телесной жизни, видимой нами, внутреннюю жизнь, невидимую нами, — имеет силу и по отношению ко всему миру органической жизни, а также и по отношению к растениям. Если в других случаях говорится: *probatio incumbit affirmanti*, то здесь можно было бы сказать: доказательство остается за тем, кто отрицает право заключения по аналогии. Он должен показать, почему оно здесь не применимо; иначе его отрицание будет произвольно¹.

При заключении этого рассуждения поднимается дальнейший вопрос: достигли ли мы конца, ограничивается ли параллелизм

¹ Произвол в обсуждении этого вопроса очень явственно выступает, например, у W. Volkman'n'a (*Lehrbuch der Psychologie* I 99). Он находит распространение одушевления на область растений «нецелесообразным». Хотя бы даже растениям и нельзя было отказать в известных более отдаленных аналогиях с инстинктивными движениями животных, все-таки неуверенность в этой области внушает нам, что «лучше отказаться от отдаленных аналогий, чем поступиться определенностью понятия души». Как будто дело идет о том, чтобы во что бы то ни стало спасти «понятие души», при образовании которого гербартовская психология во всяком случае «имела в виду только человека и наивысше организованных животных», вместо того чтобы согласовать это понятие с фактами. Душа человека и животных не пострадала бы ведь от одушевления растений, — пострадало бы только ложное понятие.

между физическими и психическими явлениями органическим миром? Или есть основание сказать вместе с названными выше философами: он безграничен; где только ни даны физические явления, везде они являются указаниями на внутреннее бытие.

Я укажу на несколько фактов, которые могут показать по крайней мере, что вопрос этот не так нелеп, как он кажется на первый взгляд обыкновенному представлению. Органические и неорганические тела образуют собой не два отдельных мира, а единое, связанное постоянным взаимодействием целое. По субстанции между ними вообще нет никакого различия; органические тела построены из тех же составных частей, из которых состоят неорганические. Углерод, азот, водород, кислород, из которых состоит тело животных, являются совершенно теми же, что и в неорганических соединениях. Организация есть, следовательно, состояние, в которое может вступать материя, состояние неустойчивого равновесия, в котором при постоянной форме части вещества беспрестанно меняются. Органические тела постоянно выделяют вещества во внешний мир и воспринимают новые. В более или менее продолжительный промежуток времени происходит полный обмен вещества; новые элементы являются теперь носителями как органической, так и душевной жизни. Далее: постоянно возникают новые животные и растительные тела. Пригоршня зерен, положенных в землю, дает четверик пшеницы; пара мышей, оставленных с пшеницей, в короткое время превратит ее в сотни живых, ощущающих, одушевленных животных. Откуда являются души? Существовали они где-нибудь прежде и теперь вошли в готовые тела? Или, — если такое представление является для естествоиспытателя слишком отталкивающим, — произошли они посредством деления души родителей? Конечно, это тоже странное и трудно осуществимое представление.

А откуда вообще явилась первая душевная жизнь? Новая биология видит себя принужденной допустить, что органическая жизнь на земле имела свое первое начало, и что первые образования ее произошли из неорганической материи сами собой, при помощи самозарождения. Откуда же, спрашивается, душевная жизнь? Является ли первое возбуждение чувства в первом кусочке

протоплазмы чем-то абсолютно новым, чего до тех пор никоим образом не имелось в действительности, на что не было даже ни малейшего отдаленного намека? Это была бы, конечно, абсолютная «мировая загадка»; это было бы возникновение из ничего, которое в самом деле способно в высшей степени поразить естествоиспытателя — едва ли менее, чем если б он принужден был думать, что и сама протоплазма возникла из ничего. Но почему он не хочет и в первом случае отклонить немыслимое подобным же образом, как он делает это во втором? Он допускает, что органические тела возникают из элементов, существовавших прежде: вступая в новые, более сложные соединения, они делаются способными к новым паразитическим отправлениям. Почему он не делает того же близко лежащего предположения и для другой стороны: в элементах существовала в зачаточном состоянии также и внутренняя жизнь, выступающая перед ними в своем более высоком развитии лишь с новыми образованиями? В самом деле, гилозоизм является представлением, почти непреодолимо навязывающимся современной биологии. Геккель не заслуживает порицания за то, что он обладает мужеством признавать его необходимым предположением. И Бюхнер принял это представление. Он допускает, что «материи присущи не только физические силы, но и духовные, и эти последние проявляются всюду, где встречаются необходимые к тому условия» (стр. 66).

Но, скажут, разве не остается немыслимым, чтобы мертвая, инертная материя была носительницей душевной жизни? И разве не отсутствует здесь именно то, что, согласно с изложенным выше, одно только и уполномочивает нас заключить о внутренней жизни, — подобие физических явлений с явлениями нашего собственного тела? Разве не отсутствует здесь всякая самопроизвольная, изнутри вырывающаяся подвижность?

Мне кажется, что немыслимость эту мы создали себе прежде всего сами, — именно благодаря произвольно образованному понятию материи. Построивши материю, как агрегат атомов, абсолютно твердых и инертных кусочков, не обладающих никакими внутренними определениями и способных к движению только от толчка и давления, мы находим потом немыслимым, что она

имеет внутренние определения и движется сама собою изнутри. Но что же принуждает нас именно к такому построению этого понятия? Вовсе не факты. Эти последние не обнаруживают ничего подобного тем абсолютно неподвижным, инертным, пассивным атомам, ожидающим толчка извне; они показывают нам только части материи с самопроизвольной подвижностью, исходящей изнутри, хотя и не изолированной, а стоящей в отношении с окружающей средой. Капля воды падает на землю; что толкает или притягивает ее? Тяжесть или закон тяготения. Но ведь это же не что иное, как последующая формулировка образа ее действия. При падении она принимает форму шара; что принуждает части ее принимать такое расположение? Она падает на камень и расплывается по его поверхности или проникает в мельчайшие щели его структуры; неужели она должна быть принуждена к этому извне? Температура падает ниже нуля, частицы нашей капли располагаются в форму изящного ледяного цветка; вталкиваются они в эту форму какой-нибудь внешней силой? Мы по крайней мере не видим ничего такого; напротив, они совершенно самопроизвольно распределяются по этой схеме и точно так же самопроизвольно возвращаются в жидкое состояние, когда температура повышается. Или они приходят в соприкосновение с куском железа; последнее скоро покрывается желтым налетом ржавчины; ее элементы выделяются из своего прежнего соединения и, соединяясь с кислородом и водородом воды, образуют новое тело, водную окись железа. И здесь не видно решительно никакой внешней принуждающей силы. Химики говорят о притяжении — слово со времени Ньютона обычное и для физиков. Таким образом, как бы сами факты принуждают даже самых строптивых и иначе думающих к их признанию — по крайней мере на словах.

Итак, всюду самопроизвольная подвижность; та мертвая инертная материя, движимая только посредством толчка, есть призрак, обязанный своим существованием не наблюдению, а отвлеченному умозрению. Он ведет свое начало из аристотелевско-схоластической философии, которая, выделивши начисто всякую силу или форму, оставила материю как нечто безусловно пассивное. Отсюда то же самое у Декарта, которому это представлялось

удобным для его чисто математической конструкции: материя безо всякого внутреннего определения — чистая *res extensa*, единственное определение которой состоит в протяжении. Новейшее естествознание вовсе не знает уже этой абсолютно мертвой и инертной сущности. Его молекулы и атомы суть образования величайшей внутренней сложности и подвижности. Сотни и тысячи атомов связаны в молекуле в одну систему, сохраняющую во взаимном движении ее частей более или менее прочное равновесие, сотрясаемую одновременно другими движениями, — то такими, которые представляются на наше ощущение как свет и теплота, то такими, которые проявляются в явлениях электрических, — систему, стоящую наконец в постоянном взаимодействии как с ближайшей окружающей средой, так и с отдаленнейшим миром неподвижных звезд. Является ли теперь бессмысленным вопрос: не отвечает ли этой удивительной игре физических сил и движений какая-нибудь игра внутренних явлений, родственная той, которая сопровождает игру частей в органическом теле? Не являются ли в конце концов те притяжение и отталкивание, о которых говорят физика и химия, чем-то большим, чем простое слово, не находится ли доля истины в воззрении старого Эмпедокла, что любовь и вражда есть движущие силы во всех вещах? Конечно, не любовь и вражда, как ощущают их люди и животные, но все же в конце концов нечто родственное, какое-нибудь возбуждение, подобное внутреннему влечению.

Замечательно, что эта мысль, к которой философы всегда обнаруживали склонность, и притом не только одни фантастические мечтатели, но даже и столь осмотрительные люди, как Спиноза и Лейбниц, как Фехнер и Лотце, а среди живущих Вундт, — все мыслители, которых нельзя упрекнуть в нерасположении к естественно-научному механическому пониманию вещей, — замечательно, что мысль эта начинает в последнее время завоевывать себе поле и среди естествоиспытателей. Да будет позволено сообщить в пользу этого несколько свидетельств.

В своем богатом мыслями трактате о пределах естественно-научного познания (отпечатано в прибавлении к механико-физиологической теории учения о происхождении видов, 1884) ботаник

Э. Ф. Негели решительно высказывается за мысль о всеобщем одушевлении. Он рассуждает, что, подобно тому как нет абсолютной пропасти между органической и неорганической материями, так нет ее и между одушевленными и неодушевленными телами; естествоиспытатель не может поступить иначе, как предположить, что то, что является в более запутанных образованиях, заложено в элементах. Аналогия в ряду физических явлений делает подобное толкование необходимым и в применении к внутренним явлениям. «С движениями раздражения в высшем мире животных ясно связано ощущение. Мы должны признать последнее и за остальным миром животных и не имеем никакого основания отрицать его у растений и неорганических тел. Ощущение поставляет нас в состояние удовольствия или неудовольствия. Вообще, чувство удовольствия возникает в том случае, когда естественным побуждениям дается удовлетворение, чувство же неудовольствия, — когда в таком удовлетворении отказывается. Так как все материальные явления слагаются из движений молекул и элементарных атомов, то удовольствие и неудовольствие должны иметь свое седалище в этих мельчайших частицах. Ощущение есть свойство белковой молекулы, и если оно присуще этой последней, то мы должны признать его и за молекулами остальных веществ. Если молекулы обладают чем-нибудь таким, что, хотя бы очень отдаленно, было родственно ощущению, то это должно быть удовольствие, когда они могут следовать притяжению и отталкиванию, их склонности и нерасположению; неудовольствие, когда они принуждаются к противоположному движению. Таким образом, одна и та же духовная связь переплетается через все материальные явления. Человеческий дух есть не что иное, как высшее развитие духовных явлений на нашей земле, всюду оживляющих и двигающих природу».

Ту же мысль высказывает Фр. Цельнер. В главе об общих свойствах материи (в сочинении о кометах, 3 изд., стр. 105 и след.) он разбирает предположения, необходимые для постижимости природы. Он находит, что ощущения ставят нас перед альтернативой — «или отказаться навсегда от постижимости их, или увеличить гипотетически число общих свойств материи на одно такое,

которое ставит простейшие и элементарные явления природы под один закономерный связанный с ним процесс ощущений». Он находит, что ограничивание способности ощущения более организованной материей есть просто следствие того, что материал нашей индукции слишком недостаточен. «Если бы мы были в состоянии, при помощи более тонко образованных органов ощущения, наблюдать группообразно распределенные молекулярные движения какого-нибудь кристалла, получающего в каком-нибудь месте сильное повреждение, то мы отказались бы, вероятно, от нашего суждения, что движения его происходят без одновременно-го возбуждения ощущений, как от нерешенного или во всяком случае очень гипотетичного». Он развивает эту мысль далее таким образом: «Все действия естественных существ определяются ощущением удовольствия и неудовольствия, и притом так, что движения внутри какой-нибудь одной замкнутой области явлений происходят таким образом, будто они преследуют бессознательную цель сведения на минимум суммы ощущений неудовольствия». Во всех материальных явлениях происходит или превращение силы напряжения в силу живую, или же обратное. Если допустить, что первое связано с удовольствием, а второе с неудовольствием, то уменьшение неудовольствия имело бы место в том случае, когда бы внутри какой-нибудь подвижной системы число столкновений было сведено на минимум; и следовательно, в эту сторону должна быть направлена тенденция, если ощущения должны иметь практическое значение.

С естественно-научной стороны наталкивает на это воззрение то обстоятельство, что органический и неорганический миры нельзя разорвать друг от друга: они образуют собою единую природу. С тех пор как биология отвергла жизненную силу как особое начало, привходящее в органических телах к физическим силам, жизнь проникла до элементарных образований, из которых состоит организм. Между деятельностями обеих форм телесного мира теперь нет более никакого принципиального различия. В конце концов, это одни и те же силы, действующие как в неорганических телах, так и в органических, с той только разницей, что в последних они выступают в сочетании, в высшей степени своеобразном

и сложном. И в форме их деятельности нет никакого различия: все тела приводятся в движение внутренними силами, но по внешнему поводу. В органических телах, благодаря различию между импульсом и действием, мы обыкновенно выставляем на первый план более внутренние силы, в неорганических же, напротив, внешний повод. Но по существу нет никакого различия: если раздражение слухового нерва побуждает животное к вспрыгиванию, то это такое же механическое действие физических причин, как и то, когда один движущийся бильярдный шар с помощью толчка приводит в движение другой. Если теперь движения в одном случае сопровождаются явлениями ощущения, то непонятно, почему этого не может быть и в другом случае.

В самом деле, только старый предрассудок мешает многим физикам видеть это. Дюбуа-Реймон с очень большой решительностью отвергает жизненную силу. К частицам вещества в организмах не присоединяется никаких новых сил; старые силы исключительно действуют и здесь. «Поэтому разделение на так называемый органический и неорганический миры совершенно произвольно. Те, которые стремятся сохранить это разделение, которые проповедают лжеучение о жизненной силе, — под какой бы то ни было формой, как бы обманчиво ни было оно замаскировано, — такие головы (они могут быть уверены в этом) никогда не проникали до пределов нашего познания¹. Мне кажется, мы не будем несправедливы к знаменитому физиологу, если скажем, что границы нашего естественно-научного познания вовсе не лежат еще там, где он их устанавливает своим *ignotabimus*. Если он прав, утверждая, что в живых телах не привходят никакие новые силы, то он неправ, утверждая, что в первом ощущении какого-нибудь животного тела вступил в действительность абсолютно новый, до тех пор несслышанный элемент.

К натурфилософскому созерцанию присоединяется, как второй мотив, наводящий в наше время на мысль о всеодушевлении, гносеологическое соображение, которое начало мало-помалу подрывать старый наивный реализм и в кругу физиков. Раз тела суть

¹ Du-Bois-Reymond, Reden, II, 17.

явления, представления действительности в нашей чувствительности, которые, как таковые, имеют не абсолютное, а относительное существование, то поднимается вопрос: что есть само по себе то, что является? Или ему присуще лишь относительное существование? Или телесный мир есть чистая фантасмагория в моем сознании? Этого никто никогда не думал и никто никогда не будет думать. Следовательно, то, что является нам как тело, должно также быть и чем-то самим по себе. Что же это такое само по себе? Но по крайней мере на одном пункте мы знаем это: всякий знает о себе самом, что он такое помимо того, что он является другим, а также и себе самому, как органическое тело: он знает о себе как о чувствующем, хотящем, ощущающем, мыслящем существе. И это есть то, что он называет своим собственным я. И вот с этой точки зрения он истолковывает мир вне себя: одинаковые явления указывают на одинаковое внутреннее бытие. Всякому телу, представляющему собой подобным образом относительно замкнутую в самое себя систему явлений и деятельностей, он приписывает подобную, относительно замкнутую в самое себя внутреннюю жизнь: человеку, животному все приписывают душу. Философ видит, что останавливаться здесь нет никакого основания, даже никакой возможности, ибо утверждение: известные вещи — просто тела, ведет именно к той невыносимой точке зрения иллюзионизма. Он обладает в то же время мужеством, чтобы сказать парадокс: все тела одушевлены, — *omnia quamvis diversis gradibus animata*. Растение есть живое существо, следовательно — психофизическая система; клетка есть в известном смысле самостоятельное живое существо, следовательно, по отношению к ней будет иметь силу то же самое; молекула есть относительно замкнутая в себя система телесных явлений, множественность частей в теснейшем отношении, в разнообразном движении одна относительно другой и в то же время цельная совокупность по отношению к окружающей среде: и эту игру телесных явлений также надо будет понимать как указание на игру внутренних явлений. Мы не можем представить себе этого внутреннего мира *in concreto*, но мы строим его в схематическом очерке как одинаково протяженный с физическим миром.

Я коснусь здесь еще одного вопроса, к которому мы возвратимся потом с другой стороны: существует ли, подобно низшей, объемлемой душевной жизни, также и высшая, более объемлющая душевная жизнь, чем та, которую переживаем мы? Подобно тому, как наше тело объемлет клетки как элементарные организмы, так мы допускаем, что наша душевная жизнь объемлет внутреннюю жизнь элементарных образований, включая ее в связь своего сознательного и бессознательного состава. Наше тело в свою очередь есть часть высшего единства, есть член совокупной жизни нашей планеты, а вместе с этой последней оно включено членом в еще более объемлющую космическую систему и, наконец, включено во вселенную. Включена ли и наша душевная жизнь в какое-нибудь высшее единство, в какую-нибудь более объемлющую систему сознания? Являются ли отдельные небесные тела (если остановиться прежде всего на этом) носителями единой внутренней жизни? Звезды, земля — одушевленные существа или нет? Поэты говорят о духе земли; есть ли это нечто более чем поэтическая метафора? Греческие философы, в том числе Платон и Аристотель, говорят о душах звезд: что это — последнее отражение грез детской фантазии или нечто более?¹

Было бы дерзким неразумием толковать об этих вещах в догматических формулах и доказательствах. Мне кажется однако, что, и не более уместен отрицательный догматизм. Кто знает землю только по глобусу, как шар из папки, или по книге, как большой комок с раскаленно-жидким содержимым и с тонкою твердою корой, тому, конечно, уже самый вопрос покажется смешным и нелепым. Кто, напротив того, живет в самой действительности, тому, если он хоть немножко обладает фантазией, не покажется черес-

¹ Впрочем, кажется, что между земным духом в гетевской могучей трагедии, охватывающей собой небо, землю и подземное царство, и звездными духами греческой философии существует и историческая связь; она происходит через посредство фантастических космологических умозрений натурфилософов XVI столетия, как Парацельс, Агриппа Неттесгеймский, от которых гетевский Фауст заимствует астральных духов и все магически-спиритуалистическое воззрение на природу или разделяет его с ними, как их современник.

чур уж странным представить себе землю как громадное оживленное существо.

Фехнер живет в этой мысли. Все в новых и новых оборотах вызывает он своих современников восстать наконец от сна и посмотреть на вещи ясными глазами: разве не живет земля действительно совокупно-общей жизнью? Разве все ее части, жидкое содержимое и твердая кора, океан и воздушная атмосфера не сомкнуты в одно великое целое, которое во всех своих частях движется разнообразно и все же гармонично? Прилив и отлив, день и ночь, лето и зима — разве это не жизненные ритмы, подобные тем, которые переживает единичная жизнь, — или, скорее, разве животные и растения с их малыми ритмическими явлениями жизни не принимают участия в великой жизни земли? в их сне и бодрствовании, цветении и увядании, в возникновении и прехождении не отражается разве жизнь земли? Ведь земля есть не просто лишь точка опоры, на которой живые существа — подобно зернам на току — встречаются случайно, а она есть материнское лоно, из которого они возникают. Животный и растительный мир — продукты земли; они остаются членами и органами ее жизни, так же, как клетки остаются членами и органами тела. Геолог конструирует историю земли, руководствуясь следами органических существ, производимых ею в каждую отдельную эпоху; географ описывает землю при помощи характернейших жизненных форм каждой зоны; они определяют собой впечатление, производимое ею на душу, и в немалой степени также и ее форму; их жизнь есть частичный процесс совокупно-общей жизни; материя течет постоянным током через органические тела. Каким образом существо, производящее все живущие и одушевленные существа и лелеющее их в себе как части своей жизни, — как может такое существо само не быть живым и одушевленным?

Конечно, на чувство, которое не открыто для живой деятельности вещей, такого рода соображения не произведут большого впечатления. Оно скажет: покажи мне мозг и нервы земли, тогда я поверю и в ее душу. Итак, если бы земное тело кроме мозгов всех животных имело еще особый мозг про себя, и глаза, и уши, и сердце, и желудок, и руки, и ноги, и кожу, и волосы, тогда ты действи-

тельно счел бы его за одушевленное существо? Но посмотри, какой нелепой вещью была бы земля в этом виде: животному нужны рот и желудок, но земле, как целому, они не нужны, ибо она не имеет надобности принимать в себя вещества извне; животное нуждается в глазах и ушах, чтобы охотиться за добычей и увертываться от преследователя, но земля не преследует и не бывает преследуема; животному нужны мозг и нервы, чтобы применять свои движения к окружающей среде, земля же находит свой путь через вселенную без такой помощи.

Но, скажешь ты, ее движение обусловлено ведь очевидно чисто физически, в однообразном круговороте она следует закону тяжести. А что лучшее могла бы она сделать, какое движение было бы целесообразнее для приобретения того, что ей нужно, т. е. света и теплоты в различной мере и ритмической смене, которые ей требуются для того, чтобы развивать свою своеобразную жизнь и достигать зрелости? Или она должна была бы, подобно животному, двигаться то туда, то сюда, а в промежутках между этим лежать неподвижной? Итак, не предписывай же ей того, что противно ее природе и ее космическому положению. Для нее достаточно ведь и разнообразно преломляемого движения на ее поверхности: движения в воздухе и воде, в животных и растительных телах. Свои же отношения к внешнему миру она урегулировала наилучшим и самым целесообразным образом. Или, может быть, закономерность движения, как таковая, исключает допущение, что так движущееся есть носитель явлений сознания? Ну, в таком случае, для наших физиологов, и особенно для материалистических философов между ними, вообще не существует никаких одушевленных тел; ведь они же так упорно настаивают на том, что все жизненные явления должны быть сведены на естественно-закономерное движение мельчайших частей.

Однако я отказываюсь от дальнейшего развития этих вещей. Тот, кто пожелает предаться им, найдет у Фехнера в «Zend-Avesta» остроумное и глубокомысленное руководство. Здесь все в новых и новых оборотах земля представляется перед глазами читателя как единое существо, в котором, подобно тому как и во всяком органическом теле, множественность и единство проникают

и обуславливают друг друга. «Земля есть существо, которое в своих форме и веществах, в отношениях цели и действия единообразно связано в единое целое, которое в индивидуальной своеобразности своей завершено в самом себе; существо, вращающееся в себе и относительно самостоятельно противостоящее подобным, но не одинаковым существам; существо, которое по побуждению внешнего мира и соопределенности с ним развивается из самого себя, которое из своей собственной полноты и творческой силы в неистощимом разнообразии рождает частью закономерно возвращающиеся, частью недоступные вычислению новые действия; существо, которое, проходя через внешнее принуждение, развивает игру внутренней свободы; которое — так же как наше тело — меняется в частном, но остается постоянным в целом. Или, скорее, не только лишь так же, а несказанно более; она есть вполне все то, в чем наше тело является лишь членом; она есть постоянно то, чем наше тело является лишь мимоходом; она относится к нему как целое дерево относится к отдельному стеблю, как постоянное тело к преходящему небольшому органу» (Zend-Avesta, I, 179).

Что эти идеи не входят в состав нашего научного познания, это, конечно, не тайна и для Фехнера. Мы не можем представить органическую жизнь какой-нибудь планеты как жизнь растения, или описать ее внутреннюю жизнь как жизнь человека. Для нас остаются лишь неопределенные схемы представления, объять которые когда-нибудь в прочные понятия или наполнить их конкретными созерцаниями мы не имеем никакой надежды. Для собственно научной работы здесь нет почвы. Однако они дают нам одно: они напоминают нам о том, что астрономически-физическое созерцание не есть последнее и высшее созерцание вещей вообще, хотя бы оно и было последним доступным проведению в научной работе. Известным образом они пригодны и для того, чтобы перекинуть мост между научным созерцанием и религиозным. Ведь, естественно, если небесные тела, как таковые, суть носители единой душевной жизни, в которой душевная жизнь всех частичных существ исчезает как момент, то мы не остановимся на этом, а представим себе и их самих членами еще большего целого, космической жизни вселенной. Старинная мысль о мировой душе есть вершина всего этого

миросозерцания: каждая телесная система есть носитель или тело внутренней жизни, система мира есть тело или явление Бога. Знание не достигает его; вера определяет его сущность в наглядных символах; однако же это созерцание устраняет отрицательный догматизм чисто-физического мировоззрения.

Таково было и намерение *Канта*. Объявляя природу явлением, он хотел открыть путь вере в сверхъестественное существо, являющееся в природе. Но он пренебрег срединными ступенями, он не пожелал опираться на данное; его резкое противопоставление явления и вещи в себе совершенно разрушает мост между знанием и верой. *Фехнер* созидает его снова; он исходит из ближайшего и известнейшего, из я и его двойственного вида — души и тела, чтобы, постоянно поднимаясь, идти к высшему и отдаленнейшему.

Таковы были бы последствия, к которым приводит параллелистическая теория отношения физического и психического. И этим могло бы быть побеждено материалистическое мировоззрение, — побеждено, конечно, не в том смысле, что оно оказалось бы совершенно ложно и безосновательно; оно, без сомнения, не таково; его требование, чтобы все действительное было представляемо физически, вполне основательно, и только что изложенное воззрение вполне удовлетворяет этому требованию; для физика необходимо предполагать весь мир как физическую связь, объемлющую всю действительность. Победен же материализм в том смысле, что он представляется нам теперь как одностороннее созерцание действительности, способное к пополнению и нуждающееся в нем: всякая телесная действительность всегда и везде есть указание на внутренний мир, родственный тому, который мы переживаем в нас самих. И во всяком случае мы теперь скажем: во внутреннем мире, который, правда, дан нам непосредственно лишь на одном пункте, в самосознании, за пределами которого мы постигаем его только путем толкования, всегда неуверенного, а за пределами животного мира — только путем схематизирующего построения и идеализирующей символики, — во внутреннем мире нам обнаруживается природа действительного, как оно есть само по себе; телесный мир есть в сущности случайный вид, неадекватное представление действительности в нашей чувственности.

Это есть основное воззрение *идеализма*. Со времен Платона и вплоть до нашего времени оно характеризуется двумя положениями: телесный мир есть явление; то, что является в нем, есть нечто родственное нашей внутренней жизни.

В чем лежит основание того, что это воззрение, так обычное для философов, является для обыкновенного представления столь чуждым и невероятным?

Ближайшее основание этого, без сомнения, то, что обыкновенное представление находится под властью чувственного созерцания. Действительно только то, что видно; чего не видно, того нет. Вот схема, по которой всюду делается заключение. Так и здесь: мы видим внешнюю сторону, внутренней стороны мы не видим, мы должны добавлять ее мысленно. Поскольку заключение навязывается нам фактами, мы делаем его; там же, где к продолжению выводов побуждают одни лишь отвлеченные соображения, обыкновенное мышление тотчас же выпускает из рук нить. Требование мыслить далее за пределы данного, в том же направлении, которое намечено ему самим данным, — это требование инстинктивно отклоняется им, как фантастическая, нарушающая спокойствие неуместность.

К этой инертности мысли присоединяются, однако, потом и положительные препятствия, затрудняющие дорогу к идеалистическому воззрению. Это прежде всего ложные представления о сущности и метафизическом строе душевной жизни. Оба следующие ниже отдела имеют в виду попытаться устранить их.

6. О сущности души. Интеллектуалистическая и волюнтаристическая психология. Бессознательное

Понимание сущности души в обыкновенном представлении страдает двойным недостатком: оно имеет ложное представление 1) о *метафизическом строе* сущности души, 2) о *феноменологическом содержании* душевной жизни. Я разберу сначала второй пункт.

В самосознании перед нами выступают два рода явлений: *представления* и *возбуждения воли*; согласно с этим мы приписываем душе две стороны: *ум* и *волю*. Выражениями деятельности ума мы считаем ощущение, восприятие, представление, мышление, выра-

жениями волевой сферы — стремление, побуждение, желание, хотение, действие с сопровождающими его возбуждениями чувства.

В немецкой психологии вместо деления на две части сделалось обычным трехчастное деление: мышление, чувствование и хотение, — как мне кажется, не к выгоде понимания душевных вещей. Здесь не место входить подробнее в это дело; я замечу только, что отделение друг от друга чувствования и хотения представляет собой невозможную вещь! На примитивной стадии развития они составляют одно: нет чувства, которое не было бы в то же время волевым побуждением, и нет возбуждения воли, которое приходило бы в сознание не облеченным в чувство. Только на высшей ступени развития душевной жизни, в человеке, происходит в известной степени отделение чувства от воли; эстетические чувства являются почти без момента волевого побуждения; это — чистые чувства настроения без импульса, и до известной степени здесь бывает также и волевое определение без возбуждения чувства; разумная воля может определять деятельность мыслями о цели, без непосредственных чувственных побуждений и даже вопреки им.

Если мы принципиально удержим двухчастное деление, тогда поднимается дальнейший вопрос: как относятся друг к другу обе эти стороны душевной жизни? Одинаково ли они первоначальны, или же на одну из них следует смотреть как на первичную, коренную деятельность, к которой другая примыкает как вторичное развитие? Для обыкновенного представления ближе всего такое понимание, что представление есть первая и собственно характеристическая функция души, что чувство и желание, напротив того, являются как нечто случайное и вторичное, встречающееся там и здесь как побочное действие хода представлений: что представление обозначит как хорошее или дурное, то воля начинает затем желать или избегать. И психология нередко исходит из этого же воззрения; я назову его *интеллектуалистическим*. Гербарт развил его систематически. Его психология представляет собою попытку вывести все явления сознания из представлений и их отношений. Представления являются для него первичными элементами душевной жизни: они, подобно элементам телесного мира, устойчивы, взаимно притягиваются и отталкиваются, теснят друг

друга и соединяются между собой. Задача психологии состоять для него в том, чтобы формулировать законы движения представлений и объяснить из них все остальные явления.

В новейшее время психология все более и более склоняется к тому, чтобы рассматривать волю как первичную и основную сторону душевной жизни, ум же, напротив, — как вторичное развитие. *Шопенгауэр* стоит во главе этого направления. Он видит в воле основную душевную функцию, которая не может быть выведена из представления, но, наоборот, первоначально выступает вообще без представления или ума, как слепое стремление или влечение, и лишь с увеличивающимся развитием вырабатывает себе ум в качестве орудия¹.

¹ *Шопенгауэр* развивает этот основной догмат своей философии во второй книге своего главного сочинения; это гениальная интуиция его юности, проведение которой через все области действительности составляет собственное содержание всех его сочинений. Очень ясное освещение этой мысли дает небольшой трактат о воле в природе. Новейшая психология, более прежней руководящаяся биологическими точками зрения, все более и более приближалась ко взгляду *Шопенгауэра*. Здесь надо назвать особенно *Вундта*; подобно *Шопенгауэру*, он видит первичную деятельность души в влечении и везде отмечает тесное отношение психических явлений (даже тех, которые принадлежат к стороне представления) к воле. Ясный разбор душевной жизни животных с этой точки зрения можно найти в сочинении G. H. Schneider'a: *Der thierische Wille* (1880). Следует указать, что *шопенгауэровская* теорема о первенстве воли была известным образом предвосхищена *кантовским* учением о первенстве практического разума. Это находится в связи с реакцией против преувеличенной оценки рассудка, науки и теоретического образования, как она господствовала в новейшее время, начиная с эпохи так называемого возрождения наук. К этой великой реакции, начинающейся с *Руссо* и кульминирующей — как реакция против «эпохи Просвещения» — в романтике, принадлежат как Кант, так и *Шопенгауэр*. Последний своим учением об абсолютной иррациональности мирового начала дал метафизику романтики. Надо указать и на то, что с этим в теснейшей связи стоят большие перемены в теологии или в понимании сущности религии. Рассудочная теология или спекулятивная философия религии и интеллектуалистическая психология стоят в связи друг с другом, равно как позитивистическая теология связана с волюнтаристической психологией. Недавно наступивший в теологии поворот к позитивизму находится в связи с волюнтаристической психологией нашего времени.

Для меня нет никакого сомнения, что Шопенгауэр со своей поразительной силой ясного и глубоко проникающего созерцания является здесь лучшим руководителем, чем пронизывающее остроумие Гербарта, направленное на анализ и синтез понятий. Только до тех пор, пока имеются в виду исключительно явления в развитом человеческом сознании, может казаться, будто представление есть собственное содержание душевной жизни, лишь случайно прерываемое возбуждениями чувства и воли. Если же направить взгляд на весь великий живой и одушевленный мир, то тотчас же становится ясно, насколько второстепенна роль ума в сравнении с волей.

В пределах низшего животного мира едва ли кому придет в голову полагать содержание душевной жизни главным образом в функции стороны представлений. У низших форм животной жизни вообще вряд ли может быть речь об уме; медуза, полип, инфузория, вероятно, ничего не представляют себе и не мыслят; они не знают ни о себе, ни о внешнем мире; слепое влечение определяет жизненную деятельность, немногим разве иначе, чем в неорганическом мире слепые силы определяют движение. Подобно тому, как капля воды падает, т. е. движется с определенным ускорением по ближайшему пути к своей цели, центру земли, не зная ничего ни о земле, ни о законе тяготения, или как частицы ее без представления о геометрическом законе располагаются при кристаллизации по определенной схеме, так живое существо почти с той же верностью шевелится и движется по направлению к своей цели — сохранению своей собственной жизни и жизни вида. Как здесь, так и там объективная цель одинаково мало является субъективным намерением; животное ничего не знает об окружающей среде и своих жизненных условиях, равно как о потомстве и виде. Не предвидение целей и уразумение средств являются сопровождающими явлениями жизненных процессов, а ощущения влечений и возбуждений чувств.

Мало-помалу в возвышающемся ряду животной жизни к воле начинает присоединяться ум. С увеличением сложности организма и его функций, с расширением его отношений к окружающей среде — выступают органы чувств и нервная система, а с этими

последними, — как мы предполагаем — ощущение и восприятие, как их внутренняя сторона. Инстинктивные движения поступают теперь под руководящее влияние восприятия; правда, цель еще не предвидится, деятельность не познается и не избирается как средство: пчела ничего не знает о своем потомстве и зиме, не имеет никакого понятия о процессах питания, но она при всякой деятельности, при разыскивании цветов, при постройке ячеек, при кормлении потомства руководится восприятиями и следами воспоминания, представляющимися физиологически как нервные процессы и расположения. У высших животных вместе с мозгом развивается память, и только с этой последней дается возможность примитивной жизни представлений. Теперь на деятельность воли оказывает влияние уже не только одно восприятие настоящего, но и представление прошедшего и будущего; одновременно с этим полагается также начало размышления и произвола.

В человеке дело доходит, наконец, до мышления, до работы с отвлеченными представлениями. В то время как сознание животных, насколько мы можем догадываться, не поднимается выше ассоциаций конкретных сочетаний, созерцательных представлений, человек при помощи языка (в котором общество объективирует свое мышление и делает его способным к сообщению) достигает такого господства над созерцанием, что отделяет от него себя как я и противопоставляет его себе как объект. Самосознание и объективное мирознание соотносительны. С расширением сознания он обозревает в то же время свою жизнь как целое, и мыслями, руководящими целями и принципами определяет в известной степени ее содержание. Воля является здесь проникнутой умом, из животных влечений образовалась разумная воля.

Окидывая взглядом развитие в целом, мы можем, следовательно, сказать: воля есть первоначальный и в известном смысле постоянный фактор душевной жизни; в конце ряда мы находим ее направленной на те же великие цели, как и в начале, сохранение и развитие собственной жизни и жизни вида. Ум есть вторичный и переменчивый фактор, присоединяющийся к воле как орган.

То же самое отношение между волей и умом выступает перед нами и в развитии единичного существа, соответственно той же

формуле новейшей биологии, что онтогенетическое развитие повторяет собой филогенетическое. Каждый человек вступает в мир как слепая, лишенная ума, воля. Грудной младенец представляет собой исключительно волю; сильные влечения обнаруживаются в сильных движениях, отправления сопровождаются оживленными органическими чувствами; но сторона представлений еще вполне отсутствует, движения суть слепые рефлексивные и инстинктивные движения. Но вскоре начинает развиваться и ум, начиная с упражнения чувств; вступает в деятельность чувство осязания; сначала оно принимает на себя руководство движениями; ощущения соприкосновения освобождают определенные движения головы, а затем рук, а вскоре следуют и остальные чувства. С памятью и воспоминанием (в форме узнавания) начинает разворачиваться жизнь представлений; наконец с языком наступает и мышление, делающееся мало-помалу высшим направляющим началом действий. Следовательно и здесь воля — первоначальная, коренная функция, рассудок — присоединяющееся в течение жизни орудие.

То же самое отношение подтверждается, как находит Шопенгауэр, и психологическим наблюдением развитой душевной жизни человека. Это решительно явствует прежде всего из того обстоятельства, что не рассудок поставляет вообще цели для жизни, а воля; задача рассудка состоит в том, чтобы находить средства и пути к той цели, к которой стремится воля. Каждое живое существо представляет собою конкретную волю, — волю, так-то и так-то определенную, направленную на такую-то жизнь, на такой-то ряд развитий и деятельностей: орел, лев представляют собою волю, направленную именно на такую-то определенную жизнь; они хотят ее абсолютно, а не на основании познания ее достоинства. Совершенно так же и человек: и он хочет жить такую-то вот определенной жизнью абсолютно, а не на основании предварительного познания ее достоинства. Он вступает в существование как конкретная воля, определенная происхождением из такого-то народа, из такой-то семьи; ничего не зная о жизни и ее содержании, эта зародышевая воля пускает все новые и новые побеги, и они следуют друг за другом как побеги растения: влечение ходить, лазить, говорить, играть в солдатики, в лошадки, в куклы, строить или варить,

слушать истории и рассказывать, видеть вещи и понимать; потом, в конце детского возраста, вдруг прорывается, наконец, как новое неведомое дотоле влечение, склонность к другому полу и некоторое время образует собой основную тему внутренней жизни. Затем мало-помалу пробиваются на первый план влечения зрелого возраста; работа и заработок, общественное положение и уважение — для себя и потомства — становятся важными делами жизни, пока наконец не начнется процесс разрушения и не завершится смертью. Все это развитие совершается не при помощи заглядывающего вперед рассудка, — никто не выдумывает себе хода своей жизни, своего развития, чтобы затем, по признанию рассудком их достоинства, начать выполнять их. Конечно, в известном смысле у человека бывает предвосхищение жизни в представлении: у мальчика, у юноши носится перед глазами какая-нибудь задача, какой-нибудь идеал, который определяет вместе с другими условиями его развитие и деятельность; но идеал есть продукт не рассудка, а воли, созерцающей в нем самое себя. Рассудок не строит идеалов, у него нет и чувства для идеалов; он знает лишь категории действительного и недействительного; ценность и отсутствие ее суть категории воли. Чья воля не восприимчива к идеалу, тот не будет тронут своим даже самым ясным представлением; представление действует лишь на того, чья воля в своем основном направлении гармонирует с идеалом.

То же самое первенство воли, которое выступает в определении всего жизненного содержания, обнаруживается и на всяком пункте умственной жизни. На каждой ступени рассудок представляет собою орудие, которое находится в услужении у воли и высматривает в окружающей среде, как воле достигнуть ее целей наилучшим и самым легким способом. Господствующим в мире представлений и их движений оказывается всюду интерес, то есть воля. Это любимая тема шопенгауэровских размышлений. Чем занят постоянно рассудок большинства людей? Важным делом выслеживания выгод и отклонения невыгод. Чисто теоретический интерес им чужд или незнаком; где не принимает участия их воля, там и рассудок их не знает, что делать, — они скучают. Убегая от скуки, они ищут возбуждений для воли в обществе; болтовня и сплетни служат

для этой цели, и если все уже истощено, приходит на выручку игра: заполнять праздные часы мелкими возбуждениями воли, как их доставляют меняющиеся шансы выигрыша и проигрыша. Только у немногих ум достигает по временам свободы от служения воле, и лишь у отдельных личностей бывает то удивительное явление, что теоретическое участие к вещам совершенно оттесняет собой на задний план практический интерес: это — гении. Поэтому-то они и кажутся массе людьми эксцентричными и помешанными, ибо что же иное и называется быть помешанным, как не это: не видеть, или пренебрегать вещами, которые весь свет видит и ищет, и вместо этого видеть другие вещи, которых весь свет не видит?

Если даже шопенгауэровское красноречие здесь и преувеличивает (иногда он замечает это и сам; теоретический интерес не остается совершенно чуждым ни одному человеку; интерес к метафизике, религиозный или философский, является для человека даже существенным), то из-за этого нельзя, однако, сомневаться в правдивости его воззрения, что и мир представлений получает возбуждение и направление всецело от воли. Так обнаруживается это всюду; воля господствует над восприятием, определяя внимание; она делает выбор между раздражениями, которые возбуждают ощущения и чувства без всякого различия; в сознание проникает только или главным образом то, что стоит в дружественном или враждебном отношении к нашим целям и задачам. Воля господствует над памятью; мы забываем то, что нас более не касается, мы удерживаем то, что надолго представляет важность для воли. Воля господствует над ходом представлений; наши мысли постоянно тяготеют по направлению к наличному центру тяжести наших интересов; мы думаем о том, что нам мило и дорого или ненавистно и опасно. Воля постоянно влияет на суждение; она определяет вес и значение вещей и явлений, оснований и доказательств; в делах практических это ясно само собою: раз интерес или склонность решили, тотчас же находятся основания, оправдывающие это решение. Но воля постоянно вмешивается и в теоретические суждения. Подумайте о понимании истории: нет ни одного выдающегося события, о котором не было бы столько же мнений и представлений, сколько партий, еще занятых им.

Возьмите истории Реформации или французской революции; даже Цезарь и Перикл подлежат еще этому закону. Отсюда ясно, какое решающее *влияние* оказывает воля при построении всего мирозерцания; можно сказать: она есть строитель, намечающий вид и стиль, рассудок же играет роль архитектора-выполнителя. Совершенно ясно это в религиях; они везде представляют собою зеркало воли, создающей их; глубочайшее направление воли какого-нибудь народа объективируется в сущности и воле его богов, или Бога. И в философии это отношение проглядывает еще всюду; я возвращусь к этому ниже.

Итак, вот каково было бы представление о душевной жизни, к которому приводят нас биологическое и психологически-историческое соображения. Основным фактом всякой душевной жизни является конкретная, определенно направленная воля. Первичная форма воли есть влечение, телесным представлением которого служит система органов с их тенденцией деятельности. В сознании влечение является как чувствуемое стремление, а на высшей ступени — как стремление к определенной жизненной деятельности. Если влечение или стремление находят себе удовлетворение, то наступает чувство удовольствия, в противном случае чувство неудовольствия; в чувствах удовольствия и неудовольствия воля приходит к сознанию самой себя, своего направления и своего личного состояния, равно как и своего отношения к окружающей ее среде. В постепенном развитии из чувства восстает познание. Чувственное ощущение есть антиципированное органическое чувство; вкусовое ощущение антиципирует чувства, сопровождающие принятие пищи в телесную субстанцию, и делается таким образом советником побуждения к питанию; обоняние, издали чующее добычу, можно обозначать как действующий на расстоянии вкус. В подобном же отношении стоят чувства слуха и зрения к осязанию; они представляют собой как бы формы ощущения на расстоянии; если чувство осязания представляет воле ближайшую окружающую среду, то слух и зрение ставят ее в отношение к более отдаленной среде и управляют движением в смысле приспособления к тому, чтобы достигать благоприятного и избегать неблагоприятного, причем выступает еще то различие, что глаз является высматривающим преследователем, а ухо прислушиваю-

щимся стражем. Ощущение (*Empfindung*) и чувство (*Gefühl*) отличаются обыкновенно таким образом, что последнее представляет собой чисто субъективную модификацию общего состояния, ощущение же является символом чего-то объективного. Это вполне справедливо, хотя уже и в чувстве объективный момент не совсем отсутствует; всякое чувство удовольствия или страдания представляет собой не просто лишь удовольствие или страдание вообще, но определенное, дифференцированное по содержанию чувство; с другой стороны, и в ощущении нигде не отсутствует субъективный момент вполне, в нем всегда есть как бы оттенок чувства, указание на происхождение его из чувства.

Наконец, представление и мышление являются дальнейшим развитием в том же направлении. Они расширяют отношения воли к окружающей среде еще далее, поставляя прежде всего в отношение к ней также и отдаленное во времени. Рассудок можно было бы прямо обозначить как способность видеть в данном еще не данное, из настоящих явлений, на основании наблюдаемых связей, предвидеть будущие явления, чтобы сделать их мотивами решений настоящей минуты.

Так приблизительно представляются волюнтаристической психологии развитие и состав душевной жизни. Шопенгауэр делает эту психологию фундаментом своей идеалистической метафизики. В самом деле, для меня нет сомнения в том, что она более пригодна для этого, чем интеллектуалистическая психология. Кто основные функции души видит в представлении и мышлении, тому всегда будет представляться невозможным признать в растениях одушевленные существа, и тем более в движениях неорганических тел видеть признак душевной жизни. Но раз первичную форму душевных явлений составляют волевые явления, без представления и самосознания, тогда не существует уже более той громадной пропасти, которая отделяет мыслящие существа от сил природы, тогда, подобно тому как параллельно с жизненными явлениями в животных телах проходит система влечений с соответствующими возбуждениями чувства, так и растительной жизни может соответствовать подобная же, только более пониженная, внутренняя жизнь; да даже в самопроизвольных движениях неорганических тел, в химических и кристаллических процессах, в явлениях притяжения и отталкива-

ния может являться нечто родственное с этой внутренней жизнью. Быть может, обыкновенное мнение найдет теперь, что оно и само было не так далеко от такого представления, так как оно ведь всем телам приписывает силы, как их внутреннюю сущность; сила же представляет собой не что иное, как тенденцию к определенной деятельности, и, следовательно, по своей, общей сущности совпадает с бессознательной волей.

Я присоединю сюда одно замечание об отношении психических явлений к сознанию: всегда ли душевные явления сопровождаются сознанием, или же существуют и бессознательные элементы душевной жизни?¹

Насколько мне известно, ни одна психология не обходится без утвердительного ответа на этот вопрос; сознательные элементы образуют собою лишь небольшую часть душевной жизни. Явления в сознании можно сравнить с волнами, покрывающими зыбью поверхность пруда. Из совокупной массы воды только небольшая доля участвует в каждый данный момент в этой игре волн, однако она есть предполагаемое условие для последней и действует определяющим образом на величину и скорость движения. Точно так же явления в сознании покоятся на почве бессознательной, или, если угодно, подсознательной душевной жизни, которая носит их, из которой они возникают, которой определяется их движение. Обыкновенный язык не смущаясь предполагает это всюду, он постоянно считается с этим бессознательным составом. О ком-нибудь говорится: он обладает основательным знанием древних языков, понимая под этим конечно не то, что он постоянно имеет в сознании весь запас слов и грамматику, — это невозможная вещь, — но то, что он обладает бессознательным и, тем не менее, всегда действительным достоянием, которое в случае надобности можно вызвать также и в сознание, — точно так же как он обладает мускулами и нервами, хотя бы в данную минуту он и не употреблял их. Таким же образом говорится о надеждах и опасениях, о склонностях

¹ Ср. по этому вопросу Wundt: System d. Philosophie, 551 и след. Массу фактов из области бессознательной душевной жизни приводит Э. фон-Гартманн в первом томе «Философии бессознательного», где можно найти также очерк истории учения о бессознательном.

и нерасположениях, как о постоянном, хотя и не постоянно находящемся в сознании, составе душевной жизни, который в каждое мгновение проявляет свое существование в природе и направлении сознательных чувств и стремлений.

В каком виде следует представлять себе этот состав бессознательной душевной жизни? Как существует знание, хотение, когда они не находятся в сознании?

Физиологи стараются уяснить нам эту вещь, говоря таким образом: бессознательные представления существуют не как представления; бессознательное представление было бы таким представлением, которое не представляется, — деревянным железом; но они существуют как расположения ганглиозных клеток мозговой коры. Если возбуждение, исходящее из какого-нибудь органа чувств, проникает в мозг, то оно сопровождается сознательным явлением, например, каким-нибудь восприятием. Раз возбуждение прошло, сознательное явление, как таковое, исчезает совершенно; но тут остается некоторый след физиологического процесса, продолжающееся изменение возбужденных клеток. Это и есть собственно бессознательное представление. Если теперь эта расположенная таким образом область нервной субстанции снова возбуждается каким-нибудь внешним или внутренним раздражением, то делается сознательным также и то представление. Вот каким образом думают физиологи обойти противное им понятие бессознательного представления и все-таки иметь то, что является необходимым предположением конструкции явления сознания¹.

¹ Между физиологами особенно англичанин Маудсли (в своей «Физиологии и патологии души») отмечает необходимость допущения бессознательной душевной жизни, чтобы потом сказать: бессознательное есть расположение мозга, и чтобы отсюда сделать дальнейшее заключение, что всякая психология, не оперирующая над мозговыми расположениями, не годится никуда. Так, он жестоко нападает на Д. Ст. Милля за то, что тот работает все еще по старому отжившему интроспективному методу, вместо объективного физиологического метода. Мне очень хотелось бы знать, много ли знал бы о душевно-духовной жизни человека тот, кто знал бы о ней только из трактатов физиологов мозга. Насколько мне известно, физиология мозга до сих пор содержит в себе почти одни лишь проблемы, но никаких решений, даже физиологических, не говоря уже о психологических.

Против физиологической конструкции, как таковой, нельзя возразить ничего; можно принять за достоверное, что вследствие возбуждений происходит продолжающееся изменение нервных образований. С другой стороны, дело на этом однако же не заканчивается, по крайней мере, при положенной нами в основание параллелистической теории отношения психического к физическому; мы будем принуждены приписать бессознательным элементам душевной жизни также и психическое существование. Как мы не могли признать, что процесс возбуждения в нервной системе есть само явление сознания, так теперь мы не согласимся с тем, что определенное расположение какой-нибудь ганглиозной клетки есть будто бы бессознательное представление, или может заступать его место. Если мы не хотим отказываться от нашего общего воззрения, то мы должны сказать: нервные расположения имеют физические действия, а не психические; они могут определять ход возобновленных нервных возбуждений, но не природу и ход представлений. Психические действия предполагают психические же причины; если нет этих причин в сознании, то мы должны конструировать их как психическое бессознательное, и это последнее должно, следовательно, существовать, ибо у несуществующего не может быть действий, *non entis nullus effectus*. Кто же, напротив того, пытается объяснить явления ассоциации и воспроизведения представлений при помощи нервных расположений, тот может, следовательно, выводить вообще и психические процессы из явлений движения, и наоборот. Он возвращается к теории *influxus physicus*.

Теперь на вопрос: как же существует «бессознательное» представление, — можно было бы ответить: так же, как звук, никем не слышимый, цвет, никем не видимый, тело, никем не воспринимаемое. Всякий допускает, что в его черепе существует мозг с нервными клетками и их расположениями, хотя ни он сам, ни кто-нибудь другой не видел этого; всякий убежден, что при известных обстоятельствах он увидел бы все это, и потому говорит: это существует. Если для ганглиозных клеток и их расположений существование состоит в возможности быть воспринятыми, то можно сказать: именно в этом же состоит существование бессознательных пред-

ставлений, — в возможности быть сознанными. Это потенциальные внутренние восприятия, совершенно так же, как упомянутые физические моменты, суть потенциальные внешние восприятия.

Но можно также сказать, — и это, быть может, наилучшая форма представления этих вещей, — бессознательное не есть нечто абсолютно-бессознательное, а только лишь менее сознательное, — может быть, сознательное, пониженное до полной незаметности. Ведь во всяком случае мы должны будем прийти к допущению количественных различий в сознании. Два явления воспринимаются одновременно; я с напряженным вниманием слежу за призовыми скачками и одновременно с этим замечаю игру мух в воздухе; без сомнения, на долю восприятий, относящихся к первому явлению, выпадает большая напряженность сознания. И точно так же существуют различные степени бессознательности, если можно так выразиться. Происшествие, живо возбуждавшее меня четверть часа тому назад, теперь не существует более в моем сознании; я думаю о других вещах; однако оно продолжает еще действовать в том настроении, которое оно возбудило, и при помощи какой-нибудь ассоциации моментально снова вызывается в сознание. Оно не сознается более, однако же и не так бессознательно, как, например, событие, происшедшее со мной за четверть года или за год тому назад, о котором я едва-едва вспоминаю, с трудом и лишь очень неопределенно, или же и совсем не припоминаю более. К этому можно было бы еще добавить, что интенсивность сознания неодинакова не только для отдельных элементов, а обнаруживает также колебания и в целом; в душевной жизни сменяются мгновения ясного и широкого сознания с моментами сознания смутного и узкого. Происходят ежедневные колебания, соответственно растительным процессам. К ним присоединяются колебания, сопровождающие общее развитие жизни. Начиная с минимума в начале жизни, сознание поднимается до максимума, достигаемого около времени полной телесной зрелости, затем начинает понижаться, сначала медленно, потом все быстрее и быстрее. Согласно с этим мы можем теперь сказать: бессознательное не есть нечто такое, что вовсе не существует для сознания; оно есть лишь менее сознательное, нисходящее в своих различных градациях до полной неза-

метности и неуследимости. Душевная жизнь образуется из совокупности сознательных и бессознательных элементов. В каждое мгновение явления в сознании определяются совокупным действием всех элементов, начиная с наиболее сознаваемых и кончая совершенно забытыми, которые, однако, поскольку они определили собой общий строй душевной жизни, не сделались совсем недейтельными и недействительными.

Если бы, однако, какой-нибудь физиолог нашел трудности в физиологической конструкции такого представления, предполагая, что сознание, как сопровождающее явление, может наступать лишь в том случае, когда происходят возбуждения клеток мозга, что покоящиеся расположения не могут быть носителями явлений сознания, как бы пониженными ни представляли их себе, то я на это сказал бы: ничто ведь и не мешает думать, что все клетки мозговой коры находятся в постоянной деятельности. Даже к такому именно представлению приводят нас все возможные соображения. На ганглиозную клетку надо ведь, без сомнения, смотреть не как на покоящийся атом, а как на носительницу системы разнообразнейших, никогда не успокаивающихся внутренних движений; постоянно происходят разложения и новообразования, постоянное взаимодействие с ближайшей и более отдаленной окружающей средой; в каждой деятельности проявляется внутреннее строение и расположение клетки. В таком случае пониженной деятельности соответствовала бы более низкая степень сознания. Мне хотелось бы думать, что для физиолога такой образ представления должен бы собственно быть вполне подходящим. Для него скорее было бы трудно представить обратное, а именно, что только некоторые немногие элементы являются психически действительными. Если физиологические явления в мозговой коре сопровождаются вообще психическими процессами, то мы должны ведь ждать в высшей степени сложной игры их, а не просто лишь тех немногих явлений, которые составляют тоненькую «нить представлений» психологов. Или в самом деле в каждый момент возбуждаются и находятся в деятельности только некоторые, немногие клетки, а остальные в то время лежат праздно, без внутренней деятельности, как песчинки на берегу? А если по-

следнее немыслимо, то почему же их возбуждение должно оставаться вообще бесплодным с психической стороны?

Однако непринужденное размышление не оставляет никакого сомнения насчет того, что в действительности душевная жизнь в каждый данный момент обнаруживает в высшей степени разнообразную и сложную игру более или менее сознательных явлений, а не тот скудный одночленный ряд, какой только допускают, согласно с мнением некоторых психологов, «узкие пределы сознания». Я сижу в театре и слежу за представлением пьесы. Многочисленные ряды психических процессов разыгрываются друг возле друга, выступая в сознании с большей или меньшей силой. Я получаю слуховые ощущения; они следуют длинным рядом; из них наиболее выделяются те, которые я воспринимаю как речи актеров и превращаю в представления и мысли; однако же я слышу, между прочим, и шаги по сцене, шум платья, движения — мои собственные и моих соседей. Одновременно с этим проходит столь же сложный ряд зрительных восприятий: я обзираю всю сцену с ее декорациями и отделкой; я вижу движения и игру мимики актеров; прямо передо мной видны головы и шляпы сидящих впереди меня соседей; и этих последних я вижу настолько, насколько мне бросается в глаза каждое более сильное движение их. Оба эти ряда проходят один возле другого — не так, чтобы члены одного, перемежаясь, сменялись членами другого, а так, что каждый ряд является сам по себе непрерывным, хотя в сознании получают перевес то определенные члены одного ряда, то — члены другого. На фоне обоих этих рядов образуется главный ряд, обладающий наибольшим сознанием и наиболее глубоко запечатлевающийся, — ряд представлений, относящихся к самой драме с ее действиями и характерами. В каждое данное мгновение центральный пункт занимает группа представлений, возбуждаемых только что услышанными монологами и диалогами. Но в сознании находится не просто слово или предложение, только что произнесенное, но — с постепенно уменьшающейся силой — и все предшествовавшее; отдельное слово или отдельное предложение, как таковое, не имеет ведь решительно никакого определенного смысла, — оно понимается

лишь благодаря тому, что воспринимается как часть данного целого, как выражение такого-то лица, при таком-то случае, перед таким-то другим определенным лицом; сознание, которое могло бы охватывать одновременно только «одно представление» вообще было бы неспособно понимать какую-нибудь речь, а тем более пьесу. В одно и то же время в моем сознании находятся чувства самого разнообразного рода: чувства напряженного интереса или скуки, уважения или пренебрежения, эстетического наслаждения или неудовольствия; и все эти чувства не втиснуты между членами рядов восприятий и представлений, а образуют собою свою собственную связь, заявляющую себя в сознании то сильнее, то слабее. Наконец, постоянный фон этой игры сознательных явлений образует масса ощущений прикосновения и движения, посредством которых я узнаю о положении, месте и движении моего тела и его частей; они сопровождаются не менее громадной массой общих чувств, которые в отдельности хотя и не доходят до сознания, однако в их совокупности, как общее чувство или жизненное настроение, дают ту подкладку, на которой разыгрывается целый мир чувств: усталость и слабость или свежесть и эластичность, удовлетворенное довольство всей системы или беспокоящие чувства жары или холода, истощения или пресыщения, недомогания и т. д.

Все это находится в сознании одновременно, и к тому же сопровождается еще сознанием принадлежности к такой-то вот индивидуальной душевной жизни; я во всякое время знаю о себе самом, кто я, откуда я, в каком положении и среде я живу, какие у меня задачи и обязанности; все это не является, конечно, в отдельности предметом внимания или размышления, но оно всегда налицо, в каждом явлении сознания оно присутствует как я перед самим собой.

В каждое данное мгновение содержание сознания представляется в таком виде: громадная масса элементов сознаются одновременно, — сознаются, конечно, не одинаково; во всякое время какая-нибудь тесно ограниченная группа стоит в центральном пункте как наиболее сознаваемая; около нее, сначала с быстро уменьшающейся силой сознания, группируются остальные. Но та-

кая констелляция продолжается лишь одно мгновение; максимум сознания как бы подвижен: он как волна перебегает по множеству элементов, поднимая на вершину то тот, то другой.

Вместе с Вундтом содержание сознания можно сравнить с содержанием поля зрения. Громадная масса предметов одновременно находится в поле зрения; из них небольшая доля помещается в фокусе зрения и видима с наибольшей ясностью, остальные тоже видимы, но с ясностью, уменьшающейся по мере удаления от фокуса. Если направить взор на раскрытую книгу, то он охватывает весь лист с его знаками; видны еще и окружающие предметы, стол и лежащие на нем вещи; наконец, на краю поля зрения образы вещей совершенно расплываются. Но и лист и его буквы видны не с одинаковой ясностью; если фиксировать глаз на какой-нибудь определенной букве и затем попытаться, не давая ему двигаться, различить близлежащие буквы, то оказывается, что ясно видны еще только третья или четвертая по обеим сторонам. Остальные видны только как неопределенная масса; мы различаем еще, как таковые, разве только какую-нибудь заглавную букву, или жирно напечатанное слово, или красную строку, но отдельных знаков более уже не различаем. Предоставленный же самому себе глаз не остается на одной какой-нибудь точке; перебегая по строкам, он в быстрой последовательности переносит в одно мгновение отдельные знаки в пункт наиболее ясного зрения и таким образом получается ясный образ целого.

Подобное же происходит с сознанием. И здесь мы имеем обширное поле зрения, заполненное многочисленными элементами, и в нем — пункт ясного зрения, занимаемый в каждый данный момент каким-нибудь тесно ограниченным содержанием; около него группируются остальные содержания, создаваемые с быстро уменьшающейся ясностью, пока, наконец, на краю его очертания совершенно исчезают; точка ясного зрения подвижна, и здесь она проносится по предметам, приподнимает то один, то другой, и приобретает таким образом созерцание целого. Равным образом, большая или меньшая ясность вообще, как она обуславливается для поля зрения внешними световыми волнами, повторяется и здесь — в различных степенях интенсивности сознания вообще.

7. О сущности души, ее метафизическом строе и об ее седалище в теле

В сферах, не преданных материализму, господствует приблизительно следующее представление о метафизической сущности души: душа есть простая, непротяженная, нематериальная субстанция; как таковая, она абсолютно постоянна и непреходяща; она есть носительница сил, при помощи которых она вызывает явления сознания; наконец, в определенном пункте мозга у нее есть свое седалище, откуда она обменивается действиями с телом. Это воззрение, при посредстве философии Вольфа, господствовавшей над общим образованием в век просвещения, — восходит, как показывает Вундт¹, к Декарту, философия которого в этом, равно как и в других пунктах, оказалась, несмотря на Спинозу и Канта, очень устойчивой. Преимущество ее заключается в том, что она остается близкой к обыкновенному представлению с его незатейливыми понятиями.

Вместе с Фехнером и Вундтом я придерживаюсь того убеждения, что это не есть состоятельное или хотя бы лишь возможное представление. Нет душевной субстанции, существующей самой по себе, постоянной и нематериальной. Бытие души все целиком исчерпывается душевной жизнью; прекратите психические явления — и в остатке не получится ничего субстанциального. Душевный атом есть не что иное, как остаток отжившей метафизики.

К понятию субстанции вообще нас приведет потом гносеологическое соображение. Здесь же я замечу об этом лишь следующее. Нематериальная и пребывающая субстанция души не является предметом непосредственного восприятия — ни внутреннего, ни внешнего. В самосознании даны только меняющиеся состояния и явления; пребывающая субстанция добавляется мысленно. Что принуждает к этому? Ее адвокаты говорят: к этому принуждает непосредственная логическая необходимость; ощущение, чувство, мысль не могут существовать сами по себе; так же как движение, они предполагают носителя: это есть субстанция. С телесной же субстанцией явления сознания связаны быть не могут;

¹ В одной из статей в *Essays: Gehirn und Seele* (1885), стр. 89 и сл.

попробуйте во внутреннем созерцании связать какое-нибудь чувство, представление с каким-нибудь атомом или группой атомов, — и вы почувствуете невыполнимость этого; единое не может быть связано с протяженным и делимым. Следовательно, в качестве носителя душевной жизни надо допустить непротяженную или простую субстанцию; лишь таким образом ее внутреннее единство делается понятным и представимым.

Что связи чувства или мысли с протяженным телом нельзя себе представить, это без сомнения справедливо. Но сделайте тот же опыт с непротяженной субстанцией; попробуйте воспроизвести перед собою наглядно представление, например, о Вавилонском столпотворении или о дарвинизме и его отношении к религии и морали *на* или *в* какой-нибудь непротяженной субстанции. Я думаю, вы почувствуете совершенно такую же невыполнимость. Быть может, скажут: отношение это, конечно, не наглядно ясно, а лишь мыслимо; непротяженная субстанция сама недоступна наглядному представлению. Ну, в таком случае мне очень хотелось бы знать, в чем же состоит мыслимое содержание этого субстанциального? В нематериальности и простоте? Но ведь это одни голые отрицания, нечто отклоняющие, но ничего не приписывающие положительно; из отрицаний нельзя создать чего-нибудь действительного. Или это содержание состоит именно в самом чувствовании или мышлении? Но ведь чувствование и мышление должны были бы быть простыми акциденциями, преходящей деятельностью душевной субстанции; мы же хотим знать, что она такое сама по себе. Или сущность субстанции состоит в ее акциденциях? Ну, в таком случае мы говорим одно и то же и стоим именно на том воззрении, что сущность души состоит в ее жизни, состоит в самих чувствах и мыслях. Или субстанциальное есть что-нибудь неизвестное, вечно остающееся за кулисами, не поддающееся определению ни при помощи созерцания, ни при помощи мышления, какая-нибудь «вещь в себе»? Тогда мне очень хотелось бы знать, что может сделать такое совершенно неизвестное нечто, чтобы вызвать к действительности чувства и мысли, если они сами по себе не могут быть действительны. Итак, мы останавливаемся на том, что мы знаем: душа есть множественность душевных явле-

ний, связанная в сознании в единство неподдающимся дальнейшему определению образом; о чем-нибудь субстанциальном вне, позади, под представлениями и чувствами мы ничего не знаем и не можем сказать¹.

Нельзя допустить, чтобы таким соображением удалось убедить здравый человеческий рассудок и его метафизиков в излишестве душевной субстанции. Он будет продолжать говорить: но чувство не может все-таки ни существовать, ни быть мыслимо без кого-нибудь, кто его чувствует, равно как и представление предполагает субстанциальный субъект, который его имеет и представляет. И в этом он частью прав; он только неправильно понимает свое собственное требование и ищет для него невозможного и тщетного удовлетворения в субстанциальном. Настоящий смысл этого требования состоит в том, что представление или чувство *никогда не встречается отдельно, а только в совокупной связи всей душевной жизни*; здесь имеет оно свое место в действительности и принадлежит к ней, как необходимый в этой связи член. И нет ни малей-

¹ Вундт (System der Philosophie, стр. 289 и сл.) прекрасно показывает, как невозможно применение к душе понятия субстанции. Понятие субстанции возникло в области телесного мира; здесь оно имеет доступный строгому определению смысл: атомы суть абсолютно пребывающий и по количеству и качеству неизменный субстрат материального мира; все изменения можно свести на перемену в расположении и движении атомов; это — основное положение естествознания. Переноса это понятие на душевную жизнь, мы или уничтожаем понятие, или разрушаем жизнь. Душа не неизменна и устойчива, как атом; для нее характеристично скорее постоянное внутреннее превращение; она никогда не возвращается той же в прежнее состояние, как атом, выделяющийся из соединения. Следовательно, душу нельзя назвать субстанцией в том же смысле, как атом. Если же настаивают на этом, подобно тому как это делает Герbart, помещают ее сущность в некоторое простое, абсолютно неизменное качество, и если затем видят в представлениях, мыслях, стремлениях просто случайные явления субстанции, обусловливаемые меняющимися внешними отношениями и не касающиеся ее внутренней сущности, то этим разрушают душу: тогда «все то, что в нашем внутреннем опыте имеет действительность и ценность, испаряется в пустую призрачность, чтобы удержать взамен этого не имеющий никакой цены призрак субстанции, долженствующей возместить свою совершенную пустоту своей абсолютной неизменностью и пребыванием».

шего препятствия к тому, чтобы, оставаясь при обыкновенном языке, говорить: душа имеет представления и мысли, в ней движутся чувства и стремления. Мы подразумеваем под этим то же, что фактически весь свет выражает этим: именно, что такие-то вот мысли и чувства выступают в такой-то определенной связи какой-нибудь индивидуальной душевной жизни и что их сознание включает в себя сознание этой связи. Точно так же решительно ничто не мешает сказать: душа по отношению к отдельным явлениям есть субстанция, производящая и носящая их; конечно, без этой целой душевной жизни это отдельное ощущение или представление и не существовало бы в действительности; целое является по отношению к отдельному так же и как нечто пребывающее. Если же думают, что еще и это целое нуждается опять-таки в носителе для своего прикрепления, в некоторой нематериальной и подобной точке субстанции, с тем чтобы не упасть в пустоту, то я отвечаю вопросом: не нуждается ли и это субстанциальное в свою очередь в носителе? Кажется, очень и очень; как гербартовское «реальное» может утверждать себя в действительности, для меня всегда оставалось величайшей из загадок его метафизики. Если уж нужно найти «носителя» для душевной жизни, то его надо искать не в каком-нибудь изолированном инертном комочке действительности, который «полагают абсолютно», а в том объемлющем целом, из которого, на котором и в котором она существует: Бог есть субстанция и помимо Его нет никакой субстанции, в последнем и абсолютном смысле, — нет ничего, что может существовать и быть понимаемым само по себе. Те же, кто не может расстаться с душевным субстанциальным, должны были бы спросить себя: как им мыслить Бога? Так же как простую субстанцию, которая затем тоже имеет в какой-нибудь точке мира свое седалище, подобно тому, как душа имеет его в одной точке тела? Или же для существа Божия такое прицепление к «реальному» не составляет необходимости? Ну, в таком случае оно не нужно будет и для человеческой душевной жизни. К этому, впрочем, придется возвратиться впоследствии.

Здесь же я замечу еще вот что. Деревянный душевный атом обыкновенного мнения соответствует столь же деревянному пред-

ставлению последнего о строении материи: она будто бы состоит из очень маленьких, абсолютно твердых, неподвижных, инертных, не имеющих качественного определения телец; представление, при котором мысль о всеодушевлении является, конечно, довольно нелепой: неужели в самом деле в каждом из этих небольших протяженных атомов должен сидеть еще непротяженный душевный атом? Правда, дело является не более нелепым, чем искание седалища для душевного атома в бесконечном хаосе постоянно сменяющихся атомов, образующих тело. Я однако же думаю, что само это понятие атома так же много или так же мало ценно, как понятие непротяженного душевно-субстанциального. Естествознание имеет с ним так же мало дела, как психология с атомом душевным. Что оно предполагает, так это последние элементы, из которых оно может исходить в своем объяснении; суть ли эти элементы абсолютно последние, неделимые, внутренне инертные, лишенные определенных величины протяжения, этим оно совершенно не интересуется, подобно тому как арифметика мало интересуется тем, чтобы подвергнутые счислению единицы были последними и неделимыми единствами. Напротив, скажет она, ничто не мешает тому, чтобы в каком-нибудь другом отношении считать всякое единство за множественность; каждая единица имеет десять десятых, и каждая десятая опять может быть разложена на десять десятых, и так без конца. Так и атомы, с которыми естествознание производит исчисление как с единицами, могут в каком-нибудь другом соображении представляться как в высшей степени сложные, расчлененные системы с внутренними движениями. Теорию новейших химиков оценивают число молекул в одном кубическом сантиметре в двадцать триллионов, их поперечник менее чем в одну миллионную часть миллиметра, вес одной водяной молекулы в четверть одной квадриллионной части грамма¹. Как видно, раз мы удалились так далеко от всего, что можно представить себе наглядно, не будет никакой преграды к тому, чтобы разложить опять подобным же образом части этих частей; дело просто только в том, вызывается ли это необходимостью какого-нибудь теоретического построения фак-

¹ L. Meyer: Moderne Theorien der Chemie, 5 изд. 1884, стр. 131 и сл.

тов. Здесь нет никакого препятствия для дальнейшего деления и расчленения, как нет препятствия для астронома к прогрессирующему расширению мира. Анализ столько же имеет дела с бесконечным, как и синтез. Атом, как абсолютно твердое, инертное тельце, принадлежит не научному исследованию, а метафизике, и притом той же инертной, ленивой к мысли метафизике, которой принадлежит и душевное субстанциальное.

Исходя отсюда, мы постараемся теперь ответить на старинный вопрос о *седалище души*. Уясним себе прежде всего смысл этого вопроса. Ясно, что при только что намеченном представлении о сущности души не может быть вообще и речи о седалище в смысле пространства или места в пространстве, в котором она находится. В пространстве находятся тела и происходят движения, но не явления сознания; не имеет никакого смысла сказать: мысль или чувство находится здесь или там, простирается через ту или эту часть пространства. Мысли не находятся в мозгу; можно одинаково хорошо сказать, что они находятся в желудке или на луне. Одно не более несообразно, чем другое. В мозгу совершаются физиологические процессы и ничего другого. Если теперь душа есть не что иное, как единство душевной жизни, то она конечно не может быть и локализована в пространстве. Смысл вопроса о седалище души может быть, следовательно, только такой: с какими телесными явлениями связаны душевные явления? Выше (в четвертом отделе) мы пришли к воззрению, что между телесными и душевными явлениями имеет место отношение параллелизма; параллелизм этот не имеет решительно ничего общего с местным совпадением; он означает лишь то, что когда происходит какой-нибудь определенный психический процесс, тогда одновременно с ним протекает процесс физический, который можно обозначить как сопровождающее явление или как физический эквивалент психического. Следовательно, вопрос о седалище души значит: какие это процессы и где они происходят: во всем ли теле, или в части его — мозге, или, наконец, в каком-нибудь одном элементе мозга?

Для обыкновенного мнения ближе всего лежит ответ: все тело служит седалищем души, она находится в теле всюду; последнее ведь всюду обладает ощущением.

Может быть, в этом представлении заключается больше истины, чем склонны признавать наши физиологи. В самом деле, я думаю, что в конце концов мы необходимо приходим к нему же. Сначала во всяком случае кажется, что факты принуждают к другому воззрению. Уже повседневный опыт, не могущий ускользнуть даже от обыкновенного представления, показывает, что различные части тела имеют различную важность как для телесной жизни, так и для душевной; потеря руки или ноги не стоит жизни и не уменьшает душевного бытия; напротив, разрушение сердца или мозга имеет своим следствием умирание тела и прекращение душевной жизни. Очевидно, в этом состоит тот факт, который издавна побуждал искать еще особенного седалища души в теле и находить его именно в этих отличных органах. Деление самой душевной сущности на различные силы, стороны или части, соответственно различным функциям, приводит затем к распределению их по различным телесным органам; в платоновской психологии мы находим для этого остроумную схему: в голове имеет свое седалище мыслящее начало, в сердце — высшая, духовная воля, обнаруживающаяся в специфически человеческих аффектах, под грудобрюшной преградой помещаются, наконец, чувственно-животные побуждения. Затем в новейшее время анатомические и физиологические исследования привели нас к столь обычному теперь воззрению, что душевные явления стоят в теснейшем отношении к нервной системе, в частности — к мозгу. Прикосновение к поверхности тела, возбуждение физическими раздражениями органов чувств не производит ощущения тотчас же и непосредственно на этом же самом месте, как это свидетельствует обыкновенное самосознание; ощущение возникает только в том случае, если возбуждение распространяется по неповрежденным нервным волокнам до мозга. Если прерван проводник, перерезан нерв, проводящий центростремительное возбуждение, то периферическое возбуждение не вызывает более никакого ощущения. Точно так же, если прервано нервное соединение какого-нибудь члена с центральным органом, то прекращается самопроизвольное движение. Следовательно, заключают отсюда, седалище души находится в мозге.

Наконец, те метафизические соображения, которые приписывают душе форму простой субстанции, стоящей во взаимодействии с телом, приводят к стремлению приписать ей седалище в какой-нибудь узко ограниченной области, скорее всего в каком-нибудь одном пункте мозга, где она получает воздействия тела и откуда она воздействует на него. Декарт был родоначальником этого представления, и все XVIII столетие, следуя за ним, придерживается того же воззрения. Взгляд этот, вместе с душевной субстанцией, уступив временно, в век критической и спекулятивной философии, свое место воззрениям иного направления, снова получает свое прежнее значение у *Гербарта* и его школы, равно как и у *Лотце*¹.

Прежде всего, что касается этих последних стараний найти в мозге единственный пункт, в котором бы одна душа непосредственно присутствовала или действовала, то они покоятся, как мне кажется, исключительно на основаниях *метафизики*, а не на фактах психологии или физиологии. Основанием их служит метафизическое предположение, что душа есть простая, непротяженная субстанция. Если непротяженность означает собственно и беспространственность вообще, то воззрение это все-таки стремится представить ее опять-таки как точку и требует для этой последней локализации в пространстве. Напротив, с устранением душевного атома устраняется одновременно и мо-

¹ По примеру *Гербарта* (*Psychologie als Wissenschaft*, II, 461) и *Лотце* (*Medizinische Psychologie*, стр. 115) склонен поселить душу в Варолиевом мосту, как точке прохождения многочисленных мозговых волокон. Особо образованный физиологический орган, в который сходились бы все приводящие нервы, кажется ему ненужным для этого допущения; достаточно, если бы все они сходились в нервной паренхиме, которая не представляет более никакого противодействия всестороннему распространению возбуждений и поэтому позволяет им наверное достигать своими действиями и до субстанции души. Искать эту область в корковой субстанции полушария (которая прежде всего рекомендовала бы себя современным физиологам) ему мешают уже размеры и двойственность этого органа, которому он ставит задачей только поддерживать функциональную деятельность нервов, в качестве производящего силу аппарата. Разбор этого вопроса с точки зрения *Гербертовской метафизики* и психологии см. у *Volkmann'a Lehrbuch der Psychologie*, I, 76 и сл.).

тив к локализованию его в определенной точке. Если душа есть не что иное, как сама душевная жизнь, то нет решительно никакого повода допускать совершение физических сопровождающих явлений в какой-нибудь одной точке или одной, тесно ограниченной сфере, а не в произвольно расширенной области телесной жизни. Трудно понять, что удерживает Лотце в его склонности к локализованию души в определенной точке мозга, раз он в сущности покинул приводящее к тому предположение — неподвижный душевный атом старинного спиритуализма; ведь и для него душа есть не что иное, как «живое единство обнимающего само себя сознания»¹.

Если мы исключим таким образом метафизику, у нас для ответа на поставленный вопрос остаются *психология* и *физиология*. Из них для первой, как таковой, безразлично то или другое решение этого вопроса. Единство сознания и беспространственность душевной жизни, как таковой, никоим образом не находится в связи с простотой и непротяженностью математической точки. Самосознание ничего не знает непосредственно о сопровождающих нервных явлениях. О них знает только физиология. Для этой же последней несомненно ближе представление, что сопровождающие явления душевных процессов распространяются на большие области. Исследованиям, полным труда и мучений, удалось мало-помалу установить, по крайней мере в некоторых частях, правильное отношение между психическими функциями и определенными частями мозга. Так можно обозначить ограниченные области мозговой коры, функции которых являются условием для совершения различных восприятий чувств и их воспоминаний, речи и понимания речи. Для прямого наблюдения эти вещи, конечно, недоступны; но экспериментирование над животными и патологическое исследование над человеком указывают на правильное совпадение разрушения определенных областей мозговой субстанции с повреждением или прекращением определенных психических функций. Ближайшим толкованием этих фактов является то, что физиологическая функция этих частей есть физический эквивалент со-

¹ См. его последние прения с Фехнером: *Metaphysik*, стр. 480.

ответствующих психических явлений. Остается, конечно, возможным утверждать, что в них мы имеем лишь посредственные условия возбуждения для какого-нибудь неуловимого до сих пор пункта; да ведь чего нельзя было бы утверждать в этой области? Но пока с физиологической стороны ничто не говорит за это. Физиологу скорее всюду напрашивается попытка построить даже простейшие душевные явления (акт сопровождаемого узнаванием восприятия, освобожденное последним волевое движение), как распространенный нервный процесс, в котором равномерно участвуют многочисленные элементы; для него нет причины ближе связывать данное душевное явление с функцией какого-нибудь одного между этими элементами, чем с функцией всех остальных¹.

Впрочем, ясно, что гербартовское душевное реальное еще и с другой стороны было бы для физиологов тяжелым камнем

¹ Попытку наглядного построения таких нервных явлений, как они сопровождают, примерно, какое-нибудь зрительное восприятие и примыкающее к нему оборонительное движение, можно найти у Мейнерта (Meinert: *Psychiatrie* (1884), стр. 145 и сл.). Результаты экспериментальных наблюдений над собаками и обезьянами имеются у Munk'a: *Die Funktionen der Großhirnrinde* (2 изд. 1890). Этими опытами, кажется, установлено по крайней мере то, что разрушение тесно ограниченных частей корковой субстанции имеет следствием прекращение определенных, тесно ограниченных психических функций; так удаление задней оконечности задней главной доли имеет своим следствием прекращение способности узнавать знакомые предметы притом одностороннее разрушение уничтожает эту способность только у одного противолежащего глаза. Собака видит, но не узнает того, что видит. Мало-помалу происходит новообразование этой способности; собака опять научается «видеть», т. е. при помощи зрительного ощущения делать заключение о природе предмета. Если толкование и остается при этом во многих отношениях темным, если последовательное занятие клеток образами воспоминания, предварительная пустота клеток, при помощи которых должно сделаться потом возможным новообразование памяти, развертывание ассоциационных рядов путем рефлекторного раздражения какого-нибудь ряда клеток и т. д., если все это и остается пока не чем иным, как спекулятивной физиологией (удивительно напоминающей, впрочем, спекулятивную психологию Бенеке), то все-таки понятно, что такие факты вызывают у физиологов непреодолимое побуждение к распространенному локализованию психических функций.

преткновения. Как относится оно к обмену веществ? Насколько физиолог знает, душевная жизнь везде связана не с неподвижным составом элементов, а с их постоянным обменом. Разве душевное реальное исключено отсюда, так что оно одно образует собою постоянный состав, в то время как остальные реальные элементы находятся в постоянном течении? И как относится оно к рождению и смерти? Есть ли оно само по себе равноценный с другими элемент, который только благодаря предпочтительному положению приобретает то выдающееся развитие? И что делается с ним, когда со смертью тела оно лишается окружающей среды? Наконец замечательно и то, что все прежние попытки указать в мозге пункт, разрушение которого непосредственно имело бы следствием смерть, оказались все неудачными. Жизненный узел Флуранса не существует более, разрушение всякой части мозга переживается, если только оно не достигает слишком уж большого объема¹.

После всего сказанного довольно понятно, что в кругу физиологов преобладает склонность к распространенному локализованию душевных явлений: каждому психическому явлению соответствует какой-нибудь нервный процесс в более или менее протяженных частях мозга, преимущественно корковой субстанции.

Можно или должно оставаться на этом? Или лучше пойти далее и вместе с *Фехнером* и *Вундтом* возвратиться к старинному представлению, что седалищем души служит все живое тело, или что вся единая телесная жизнь есть физический эквивалент всей единой душевной жизни? Я думаю, надо решиться на это последнее.

К этому приводит уже прежде всего полное единство телесной жизни: где же граница одушевления, если мы не можем поместить ее в каком-нибудь одном пункте? Вряд ли возможно выделить в пределах нервной системы какую-нибудь определенно ограниченную область так, чтобы только с возбуждением ее одной связать психические сопровождающие явления, а подобным же явлением за этой границей отказать в таком значении. Да и сама нервная система в своей физиологической жизни, в своем питании так теснорослась с целым жизненным процессом, что изолирование

¹ Fechner: Elemente der Psychophysik, стр. 399 и сл.

ее в отношении к психической жизни должно являться произвольным. Вообще, стоит только начать выделять в теле части, не стоящие в непосредственном отношении к душевной жизни, а служащие ей лишь внешними орудиями, как мы принуждены будем мало-помалу вернуться к монадологическому воззрению. Следовательно, — так сказало бы это последнее — и вы принимаете кости, связки и мускулы не за что иное, как за внешний механизм, которым пользуется душа в сущности совершенно так же, как рычагом или блоком; только одна нервная система служит носителем душевной жизни. Но не периферические нервы, — эти служат, очевидно, просто проводниками, следовательно — внешними орудиями. Носителями душевной жизни остаются центральные органы нервной системы. Но и эти не вполне, — волокна и здесь будут иметь ту же самую функцию, т. е. служить проводниками; они принадлежат, следовательно, к внешнему механизму. Таким образом остаются ганглиозные клетки, особенно большие массы мозговой коры. Но что мешает продолжить рассуждение и сказать, что и ганглии служат опять-таки только средствами; ведь опыты и патологические наблюдения показывают, что нет ни одной части мозга, которая была бы необходимой и незаменимой для наличности душевной жизни. При известных обстоятельствах переносится без значительного ущерба для душевной жизни даже вырождение целого полушария; следовательно, и оно было лишь внешним, не необходимым средством. И как должно представлять себе отношение обоих полушарий к душевной жизни? Если бы они были непосредственными носителями душевной жизни, т. е. если бы физическим процессам в них непосредственно отвечали явления сознания, то не должны ли бы мы были ожидать правильной двойственности и в психических явлениях? Поэтому является более подходящим видеть в телесной жизни вообще, со включением нервной системы, не что иное, как систему внешних средств, как механизм, которым пользуется нематериальная по себе душа для того, чтобы вступать в разнообразнейшие отношения с окружающей средой.

Поэтому дело, кажется, сводится к альтернативе: или все тело вместе с нервной системой рассматривать как систему внешних

средств души, или видеть во всей телесной жизни видимое представление или эквивалент душевной жизни. Деление тела так, чтобы носителями душевных явлений были лишь определенные части его, например, корковая субстанция мозга, с трудом может считаться за сколько-нибудь сносное средство выхода. Если мы не можем, ввиду выше намеченных оснований, возвратиться к первому из этих воззрений, то мы должны теперь решиться сказать: физическим эквивалентом душевной жизни служит совокупность физиологических жизненных процессов; всякому физическому моменту отвечает психический: параллелизм является полным. Конечно, повторяю, — не *местный* параллелизм; всюду, где происходит физическое явление, бывает и психическое: это — бессмысленная формула; но параллелизм *идеальный*; для какого-нибудь всепроникающего рассудка, перед которым лежали бы одинаково открытыми как совокупный телесный процесс, так и совокупный внутренний процесс, было бы возможно указать для каждого явления в телесной жизни соответствующее ему явление в душевной жизни, сознательное или бессознательное. Для такого всепроникающего рассудка душевная жизнь представлялась бы ведь не в виде тоненькой цепи сознательных представлений, а как бесконечно сложное разнообразие одновременных сознательных, менее сознательных или подсознательных явлений; единому совокупному ходу телесных жизненных процессов с его бесчисленными частичными явлениями отвечал бы совокупный ход душевной жизни одинаковой сложности и с одинаковой градацией значения, которая являлась бы в ступенях сознательности.

К этому воззрению приводят, по-видимому, и биологические, и эволюционно-исторические соображения. В низших формах животной жизни мы не находим нервной системы, с которой можно было бы связать душевную жизнь. Тело протистов вообще не обнаруживает ничего подобного центру, в который можно было бы скорее, чем во всякий другой пункт системы, поместить седалище душевной жизни. Все тело является как сгущение одноформенной и одинаково функционирующей органической субстанции. Если она делится, то каждая часть ее является жизнеспособной и выполняет все те же функции, как и целое, реагирует на раздражения,

принимает пищу, строит покров и т. д. «В теле протиста не существует единого психического центра; седалищем психических явлений служит скорее каждый мельчайший кусочек протоплазмы»¹. Раз органической материи изначально свойственна одушевленность на каждом пункте, то не понятно, как она могла бы потом совершенно утратить ее; централизование физического жизненного процесса на высших ступенях развития сопровождалось бы *преобразованием* жизни частей, но не *уничтожением* ее. Не должно ли было бы произойти нечто подобное и в психической области? Ведь физическая жизнь всякого животного существа постоянно начинается еще в виде клетки; не должна ли была бы и психическая жизнь восставать все снова из первичной формы?

На напрашивающееся здесь возражение, что на деле мы все-таки ничего не знаем о таком всеобщем соответствии физического и духовного, и, напротив, тысячи явлений телесной жизни остаются без сопровождающих явлений сознания, — можно было бы ответить, указывая на прежнее соображение (стр. 126 и сл.): не все, что является, элементом душевной жизни, непременно должно быть предметом самовосприятия в сознании. В сознании находится лишь крайне незначительная часть совокупной душевной жизни, которую мы должны, однако, предполагать, чтобы построить явления в сознании. Телесным явлениям, не имеющим своего сопровождающего явления в душевных процессах, будут отвечать бессознательные или подсознательные явления. Растительные процессы, внутренние явления постоянно совершающегося обмена веществ во всех частях тела с соответствующими возбуждениями ганглий симпатической нервной системы имеют свои психические эквиваленты в каких-нибудь весьма малых возбуждениях чувства и стремлениях; но эти последние остаются ниже порога сознания; лишь суммирование всех их доходит до сознания — в виде, например, общего чувства, органического жизненного настроения, или же образует едва заметный фон всех сознательных явлений. Только при особых обстоятельствах отдельные чувства из этой группы достигают такой силы, что доходят до сознания;

¹ M. Verworn: Psycho-physiologische Protistenstudien стр. 211.

это правильно происходит в том случае, если какие-нибудь повреждения возрастают до угрожающей степени и требуют помощи: так при чувствах удовольствия, когда такая потребность удовлетворяется. В этом случае, допустили бы мы, происходит соответствующий физиологический процесс и в центральной нервной системе, в то время как процессы обмена веществ протекают обыкновенно в более узком кругу и не вовлекают мозга в сферу своей деятельности.

Напротив, столкновения телесной жизни с внешней окружающей средой ведут обыкновенно к нервным возбуждениям, распространяющимся до мозга. Прикосновения к поверхности тела всюду попадают на окончания чувствительных нервов, проводящих возбуждения к центральному органу; особенно выдающимися пунктами поверхности являются органы чувств; какой-нибудь значительно развитой аппарат распространяет вплоть до мозга каждое легчайшее возбуждение, например, причиненное эфирными волнами или сотрясениями воздуха. И эти возбуждения не все сопровождаются сознательными психическими явлениями: тысячи ощущений соприкосновения и движения, постоянно возбуждаемые всей поверхностью тела, остаются в большинстве случаев ниже порога сознания: они постоянно существуют, как это обнаруживает управление положением и движениями тела: их отсутствие имеет своим последствием неуверенность движений; во всякое время они могут быть приведены в сознание, именно всякий раз, как на них направляется внимание; но обыкновенно они остаются подсознательными. Точно так же остаются подсознательными тысячи ощущений, каждое мгновение доставляемых глазом и ухом; мы обыкновенно видим и слышим сознательно только то, что стоит в отношении к нашим задачам, занимающим нас в данный момент. Если данная задача вообще не имеет никакого отношения к внешнему миру, если мы размышляем, например, о каком-нибудь отвлеченном вопросе или заняты представлением какого-нибудь отдаленного прошлого, то мы в это время вообще ничего не видим и не слышим; это значит: нервные возбуждения и мозговые процессы существуют и тогда, точно так же как не отсутствуют и их психические эквиваленты; мы замечаем это, если нас внезапно выведут из наших мечтаний; мы

вспоминаем совершенно ясно, что действительно слышали то-то и то-то, только миновавшее, например, — удары колокола; нам даже удастся еще сосчитать их затем; но при данных обстоятельствах эти явления не могли достичь сознания.

Очевидно, для жизненной экономии высших животных это — благодетельное или, скорее, необходимое устройство: отправления внутренних органов обыкновенно не возбуждают системы головного и спинного мозга, равно как и их психические эквиваленты остаются ниже порога сознания. Напротив, отношения к внешнему миру представляются нервными возбуждениями, правильно распространяющимися до центрального органа, и их психические эквиваленты стоят ближе к порогу сознания: естественно, сохранение животного существенно зависит от правильной реакции на внешнюю окружающую среду; приспособление своих движений к явлениям внешнего мира составляет для животного великую жизненную задачу. Тут происходит нечто вроде того, что бывает с каким-нибудь народным телом. Внутренние явления, относящиеся к обмену веществ, хозяйственная деятельность индивидуумов, их семейная жизнь — все это протекает в теснейшем кругу, не доходя до общего сознания, хотя в своей сумме оно во всяком случае существует как основа общего сознания; все небольшие горести и радости отдельных лиц тоже образуют собою нечто вроде жизненного настроения народа. Напротив, к соприкосновениям с внешним миром народ обыкновенно чувствителен, всякое происшествие на границе проходит через все газеты, и тысячи ушей беспрестанно прислушиваются к состоянию международных отношений и дипломатии.

Система головного и спинного мозга имеет, таким образом, задачей регулировать внешние отношения организма, ее периферические окончания чувствительны для легчайшего прикосновения воздушных и эфирных волн; нервные волокна, представляющие собою изолирующие проводники, проводят возбуждения несмешанными к центральному органу; этот последний представляет собой, наконец, систему органов, которые принимают вследствие нервных возбуждений продолжающиеся расположения. Этими расположениями (образующими с психической стороны память)

определяются потом, при следующем раздражении как нервный процесс в центральном органе (психически: апперцепция), так и реакция (психически: решение). Сосредоточивание на эти прикосновения и реакции предполагает собою изолирование от возбуждений внутренних органов, или психически: возникновение мира представлений, развитие духовной жизни предполагает собою известное отграничение сознания от органических чувств.

Развитие это можно было бы построить теперь таким образом: на низшей ступени животной жизни чувствительность к раздражениям равномерно распространена по всему составу тела; прикосновение на каждом пункте вызывает местную или общую реакцию движения; всякое явление сопровождается каким-нибудь психическим эквивалентом, который мы, по аналогии с нашей собственной душевной жизнью, истолковываем как чувство и стремление. Точно так же процессы внутренних органов сопровождаются соответствующими им психическими процессами. Бессвязная и недифференцированная множественность таких мгновенных явлений — вот форма низшей душевной жизни. С постепенным развитием отношения к внешнему миру становятся все разнообразнее и запутаннее, задача сохранения жизни требует все более разнообразного и тщательного приспособления к состояниям и явлениям внешнего мира. Как орган для выполнения этого, образуется нервная система; в ней чувствительность к возбуждениям, исходящим от внешнего мира, все более и более повышается и дифференцируется, и в той же мере она сокращается в остальных частях органической субстанции. С централизацией чувствительности идет рука об руку централизация реакционных движений; центральные органы нервной системы являются регулирующими контрольными аппаратами, которыми ограничивается первоначально общая способность органической субстанции к реакции. Параллельно с этим процессом развития органической жизни идет процесс развития жизни душевной; благодаря образованию ощущений и памяти, органические чувства все более и более подавляются, начинается игра представлений, а с ней и сознание в собственном смысле, невысказанное без отношения одного психического элемента к целому.

Я прихожу к заключению всего этого рассуждения. Если приравнять душевную жизнь к сознательному мышлению, тогда мы придем к тому же, к чему были приведены картезианцы своим объяснением души, как *res cogitans*: к тому, чтобы отказать в душе животным, вообще существам, стоящим ниже человека. Если же, напротив, и в человеческой жизни сознательные представления и мышление не составляют собою всего целого, если под поверхностью существует еще бессознательная душевная жизнь, то ничто не мешает думать, что существует и такая душевная жизнь, в которой дело вообще не доходит до сознания вроде человеческого самосознания. Самосознание предполагает собою мирознание с распространенным воспоминанием, — даже с родовым воспоминанием, т. е. историческое сознание. Самосознание в собственном смысле имеет свое «я» только как историческое существо. Чего-нибудь подобного мы не станем приписывать животным; даже самое умное животное не смогло бы рассказать истории своей жизни. Их душевная жизнь будет подобна тому, что мы находим в нас самих ниже самосознательного мышления и хотения. На более низких ступенях постепенно сторона представлений будет все более и более исчезать, воспоминание делаться короче, восприятие скуднее, а вместе с этим и воля будет все более и более утрачивать форму предвидящего поставления целей, форму сознательного стремления или желания, пока наконец содержанием душевной жизни останется не что иное, как моментальное чувство побуждения, возникающее при соприкосновении с окружающей средой. Внутренние процессы такого рода можно было бы построить, как сопровождающие явления процессов движения, также и по ту сторону границы органической жизни.

Этим, в противоположность к материалистической онтологии, была бы обоснована *идеалистическая* или *спиритуалистическая онтология*. Она покоится главным образом на параллелистической теории отношения физического и психического, а также на волюнтаристической психологии. Завершение же свое она находит в монистическом решении космологической проблемы, к которой мы теперь и обращаемся.

ГЛАВА II

Космолого-теологическая проблема

Вопрос о сущности действительного составляет онтологическую проблему. Космологическая же проблема есть вопрос о связи действительного и его совокупном строении. Я обозначу сначала факты, задающие этот вопрос.

Для обыкновенного представления мир является как множественность самостоятельных вещей, из которых каждая имеет свое существование независимо от всех прочих. Во всяком случае, они не остаются совершенно безразличными рядом друг с другом: они стоят во взаимных отношениях, они действуют друг на друга. Однако эта связь взаимодействия не необходима для существования каждого элемента самого по себе.

Если взглянуть на дело несколько ближе, то обнаруживается несколько дальнейших замечательных фактов. Во-первых, *действие* и *страдание* происходят не случайно, время от времени, а *постоянно* и *вообще*. Каждая часть действительности стоит в непрерывном взаимодействии с каждой другой. Так учит физика. Черепица падает с крыши. Мы говорим: земля притягивает ее с соответствующей массе силой; это значит: ее движение в каждый момент определяется отношением всех ее частей ко всем частям, составляющим тело земли. Будь масса земли меньше или будь какая-нибудь часть временно недеятельной, движение частицы было бы другое: на Луне она падала бы с меньшей быстротой, на Юпитере с большей. Точно так же все части черепицы действуют на землю, сообщая ей импульс к движению в направлении к общему центру тяжести. Движение черепицы представляется нам, следовательно, как часть совокупного движения, совершаемого ею вместе со всеми частями земли по направлению к общей цели, — к центру тяжести системы. В то же время система эта стоит в таком же отношении к большей системе; всякое изменение, происходящее в ней, малейшее перемещение центра тяжести воздействует обратно на движение всей планетной системы. А эта последняя в свою очередь стоит во взаи-

модействии с более обширным кругом — с системой Млечного Пути, для построения которой у нас, конечно, не хватает данных. Итак: все частицы массы, находящиеся в пространстве рядом друг с другом, образуют собою единую систему с единым движением, в котором каждое движение какой-нибудь части включено и определено, как частичное движение.

Та же связь, которая охватывает все движения в пространстве во всеобъемлющее единство, объединяет их также и в единство во времени. Черепица была сброшена с крыши ураганом. Течение воздуха есть действие различного нагревания различных частей земной поверхности; эта причина в свою очередь есть действие прежних обстоятельств, облачности, осадков, морских течений, формы земной поверхности и ее движения и т. д. до бесконечности. Если бы какой-нибудь совершенный счетчик мог точно принять в расчет массы, их положение и движение относительно друг друга в какой-нибудь произвольно далекий момент прошлого, то он был бы также в состоянии предвидеть наступление такого-то события именно в такое-то время и на таком месте, подобно тому, как астроном до секунды высчитывает вперед вступление Луны в тень Земли.

Мы приходим, таким образом, к формуле: все движения в бесконечном времени и в бесконечном пространстве образуют собою в действительности единое движение; телесный мир есть единая система с единым великим движением, к которому все отдельные движения относятся как полагаемые вместе с целым части. Или, говоря словами Лейбница: «всякое тело ощущает все, что происходит в целом мире, так что тот, кто все видит, мог бы прочесть в каждом единичном все, что происходит всюду, и даже все, что произошло и что произойдет, воспринимая в настоящем отдаленное во времени и в пространстве» (Monadologic, § 61).

Вторым фактом, значительно выступающим в строе мира, является *господство всеобщих законов*. Единообразие элементов так велико, что способ действия всех их — по крайней мере, с известных сторон — может быть выражен простыми формулами. Законы механики или закон тяготения является — так предполагают, по крайней мере, физика и астрономия — точным выражением

способа действия всякой частицы массы, находящейся где бы то ни было в бесконечном пространстве, действующей где бы то ни было в бесконечном времени; каждая могла бы заступить место всякой другой, равной ей по массе, не причиняя этим никакого изменения в мировом ходе. Эта однородность всех частей действительности очевидно не необходима для нашего мышления: было бы вполне мыслимо, а при предположении, что мир состоит из многих абсолютно самостоятельных элементов, — даже легко ожидать, что эти последние обнаруживают всевозможные разнообразия действия. Тогда естествознание в современном смысле было бы невозможно, быть может — было бы вообще невозможно. Что оно существует это — счастливая для нашего мышления случайность.

К этому присоединяется наконец третий значительный факт: *космическое расчленение* действительности. Единая великая система, называемая нами миром, обнаруживает склонность к своеобразному расположению своих частей, именно склонность расчленяться на меньшие, относительно замкнутые в себе системы, с точно так же относительно замкнутым единством движений. Самой обширной системой, которую мы можем обозреть, является наша планетная система; будучи сама относительно замкнутой в себе частичной системой системы высшего порядка, она расчленяется в свою очередь на меньшие единства — небесные тела, частью опять представляющиеся как многочисленные космические системы, планеты со спутниками и кольцами. Всякая из этих частей обнаруживает, подобно всей Солнечной системе, цикловое движение и единое развитие: всякое небесное тело движется в периодическом обороте вокруг своей собственной оси и вокруг центрального тела; в то же время оно пробегает ряд эволюционных ступеней, замыкающихся в единую историю. Что касается Земли, то мы в состоянии очертить ее историю развития, по крайней мере в общих чертах. На Земле, единственном небесном теле, ближе знакомом нам в частностях, перед нами опять выступают как бы уменьшенные копии этих космических единств, — организмы. Как микрокосмы, они повторяют собою образовательный процесс макрокосмов, они представляют собою единые расчлененные си-

стемы с рядом возвращающихся периодически изменений (кровообращение, дыхание, обмен веществ, смена поколений), обнимаемых единым общим развитием (рождение, развитие, старость, смерть). Везде эти изменения протекают в относительно замкнутом единстве, но сохраняя отношение к движениям в большей системе: растения и животные с их цикловыми жизненными процессами включены в цикловые движения тела Земли; смена поколений следует в общем за сменой времен года, — следовательно, за движением Земли вокруг центрального тела; жизненная деятельность и обмен веществ стоят в теснейшем отношении к смене дня и ночи, следовательно — к вращению Земли вокруг оси. Наконец, физиология расчленяет живые тела опять на меньшие единства, клетки, которые в уменьшенном масштабе еще раз обнаруживают тот же самый микрокосмический характер. И, в конце концов, химия показывает, что все тела, как органические, так и неорганические, состоят из маленьких систем, молекул, которые химия строит опять как игру предполагаемых частей, атомов. На этом анализ пока останавливается, предоставляя будущему построить и атомы, как сложные системы. Таким образом, естествознание представляет нам действительность как вполне единый и вполне расчлененный космос.

Легко видеть, что *духовный мир*, насколько мы знаем о нем, обнаруживает тот же характер: единство и расчленение являются и здесь выдающимися основными чертами. В духовно-историческом мире не существует разъединенных элементов, как и в мире физическом; напротив, все эти элементы замыкаются в единство духовно-исторической жизни. Возьмем какую-нибудь отдельную жизнь. Содержание ее нельзя описать иначе, как включая его в историческую связь; в ней содержатся вся современная история и все прошлое, и действия ее простираются на целое будущее. Биографию Лессинга нельзя написать так, чтобы в ней не встречались Фридрих Великий и Вольтер, Гете и Готтшед, Лейбниц и Спиноза. Но каждое из этих лиц в свою очередь стоит в новых отношениях к современникам и предкам; целый исторический мир XVII и XVIII столетий проникает сюда, и только произвольно можно бы выделить какую-нибудь частность и предста-

вить ее отдельно. А развитие нового времени опять стоит в теснейшей связи с возрождением и реформацией, с средними и древними веками; в греческом мире древние века соприкасаются с Востоком; все это составляет условие того духовного содержания, которое мы называем жизнью Лессинга. Как видно, духовно-исторический мир, подобно физическому миру, представляет собою единство: все в каждом, и каждое во всем.

Точно так же и здесь обнаруживается наклонность к образованию меньших, относительно замкнутых кругов: человечество расчленяется на народы, из которых каждый образует собою единство духовной жизни, замкнутое в себе единством языка, в котором объективируется духовное содержание; народы в свою очередь расчленяются на племена, эти последние на провинции, провинции на отдельные местности, местности на семьи; каждая из этих групп представляет собою единый, относительно замкнутый в себе круг с своей собственной историей и своеобразным духовным содержанием. Последние единства образуют собою индивидуумы, из которых в каждом большие круги специализируются в одно-единственное, только раз появляющееся образование внутренней жизни.

Итак, насколько мы можем видеть, действительность представляет собою единую, расчлененную, управляемую всеобщими законами систему, космос. Это факт. А теперь поднимается вопрос: как должны мы толковать или конструировать этот факт? Как происходит то, что мир не является хаотической множественностью абсолютно безразличных по отношению друг к другу элементов? Ведь мыслимо было бы даже и это; откуда происходит космическая природа действительного, расчленение и сомкнутость всех вещей в единое великое существование одного через другое и для другого?

Есть три попытки разрешения этого вопроса, три космологические гипотезы: *атомизм*, *антропоморфический теизм* и *пантеизм*.

Атомизм (который не бывает необходимо материалистическим: и строго проведенная монадология принадлежит сюда же) допускает, что, благодаря простому случайному сосуществованию самих по себе совершенно самостоятельных первичных элементов

возникает видимость единства. Исконной внутренней связи атомов вообще не существует, но в то время, как они, будучи безразличными один относительно другого, движутся и встречаются в пустом пространстве, возникают те преходящие соединения, которые мы называем вещами и связями вещей; и в то время, как бесконечно многие элементы беспорядочно движутся в бесконечном пространстве и в бесконечном времени, должны осуществляться временно всевозможные комбинации.

Антропоморфический теизм, напротив того, утверждает: немислимо, чтобы единство, расчленение и порядок действительно были результатом случая или слепо закономерного движения; форму мира можно объяснить только деятельностью целесообразно действующего зодческого разума, предвосхищающего в своих мыслях ход и расчленение мира.

Пантеизм, наконец, полагает начало единства имманентным миру. Действительность есть единое существо; не единство, а множественность есть призрачность. Или: элементы действительности не представляют собой самостоятельных вещей, сумма которых составляла бы целое, а они суть полагаемые целым моменты, сущие в нем определения или модификации его сущности.

2. Атомистическое и телеолого-теистическое объяснение природы

Разбор этих конкурирующих гипотез я начну с изложения противоположности между атомистической и теистической гипотезами, и притом сначала в том ее виде, как она в течение столетия господствовала над человеческим мышлением, т. е. не принимая во внимание того изменения проблемы, которое внесли с собой в нашем столетии эволюционно-историческая биология и космология. Это два представления, еще и теперь наиболее понятные обыкновенному мышлению; атомизм господствует преимущественно в сферах естественно-научного образования, а антропоморфический теизм в сферах, стоящих под влиянием церковной философии. При этом я тотчас же делаю замечание, что учение церкви отличается от воззрения, обозначаемого

мною именем антропоморфического теизма, в одной существенной части, именно в том, что оно не допускает никакой самостоятельно существующей материи, что на Бога оно смотрит не как на архитектора, а как на творца мира из ничего. Этим оно настолько приближается к третьему — пантеистическому — представлению, что отвлеченно не может быть отделено от него: существо, творящее все остальные существа из ничего, есть необходимо единственное самостоятельное или истинно существующее существо. На долю вещей, сотворенных им и сохраняемых в существовании, не приходится в сравнении с ним никакой самостоятельности; они в отношении к Богу суть проявления и определения его сущности. Всемогущество может все, оно не может лишь дать своим созданиям самостоятельности по отношению к самому себе, — иначе оно должно было бы быть в состоянии дать им несотворенность.

Антропоморфический теизм, с которого мы начнем изложение, опирается приблизительно на следующее доказательство; его называют *телеологическим*.

Всюду, где мы находим множественность независимых друг от друга по своему существованию элементов расположенными таким образом, что они своей совместной деятельностью правильно производят какой-нибудь полный смысла и ценности результат, там мы предполагаем, что расположение частей произведено разумным началом, которое, желая этого результата, как цели, устраивает данное соединение частей как средство. Например, в часах множество частей: колеса, винты, камни, стрелки, циферблат, пружина — соединены между собою таким образом, что их совокупное действие имеет своим следствием равномерное движение стрелок, благодаря чему часы становятся подходящим орудием для измерения времени. Всякий, зная цель и видя расположение частей, тотчас же с уверенностью делает заключение о происхождении этой вещи из искусства и намерения. И если бы он, будучи на каком-нибудь необитаемом острове, нашел часы, или хотя бы только обломок зубчатого колеса их, то он тотчас же сказал бы: здесь были люди; не случай так соединил эти элементы, а человеческое намерение.

И вот такой же случай представляется нам в природе вообще. Мы не были свидетелями первого распределения частей; но нам всюду встречаются произведения естественного хода вещей, настолько похожие на произведения человеческого искусства и намерения, что мы принуждены сделать заключение о подобном же происхождении их, — о деятельности некоторого архитектурного разума. Это прежде всего касается живых существ. В своем строении и отправлениях они похожи на очень сложные машины. Части их — кости, мускулы, связки, нервы, сосуды, сердце, легкие, кровь, желудок, кожа, волосы и т. д. — соединены между собою таким образом, что взаимодействие их имеет своим следствием тот результат, который мы называем жизнью и который признаем полным смысла и ценности — да, даже предположением всех ценностей. И каждая из этих частей в свою очередь является сложной и обнаруживает такое же поразительное приспособление многих частей к осуществлению какой-нибудь необходимой для целого функции. Взять глаз. Тут мы имеем сначала сетчатую оболочку с окончаниями волокон оптического нерва; это, как показывает микроскоп, в высшей степени сложные образования способные возбуждаться самыми легкими сотрясениями, световыми волнами, и через нервные волокна проводить свое раздражение до мозга. Общая чувствительность к свету была бы, однако, мало полезной для ориентирования в действительности, если бы на сетину не отбрасывались резко очерченные образы предметов. Для этого служит расположенный впереди оптический аппарат: роговая оболочка, хрусталик, стекловидное тело преломляют падающие световые лучи таким образом, что дают на сетчатой оболочке резкое, уменьшенное обратное изображение предмета. Подвижная ширма радужной оболочки с центральным отверстием зрачка, препятствующая вхождению мешающих лучей через края хрусталика, пигментная оболочка, выстилающая глазную впадину, сложная система мускулов и нервов, посредством которой глаз приобретает способность приспособления к различному отдалению предметов, а способность двигаться во все стороны завершает его пригодность. Наконец, весь этот столь важный орган предохраняется самым тщательным образом; помещаясь в костной впадине чере-

па, он защищен от всякого рода случайных повреждений еще веками, ресницами и бровями.

То, что выступает перед нами здесь, повторяется в организме тысячи раз; каждая система органов обнаруживает то же искусственное соединение множественности частей в одно орудие, деятельность которого способствует сохранению жизни, будь то жизни индивидуума или вида. Чем глубже проникают со своими новыми средствами исследования анатомия и биология в строение и функции тела, тем подозрительнее становится дело; перед нашими глазами сложность делается все больше и больше, все глубже проникает расчленение, все многообразнее становится образование. Но в той же мере растет и чудо соединения частей в целое, приспособление целого к его окружающей среде; всякое расширение и углубление знания ведет биологию к более глубокому проникновению во внутреннее единство плана, господствующего над общим строением и образованием. «Как архитектор природы, — так восклицает в удивлении *Тренделенбург*, возобновитель аристотелевской телеологии в нашем столетии, — изображает Кювье, исходя из цели, средства и склада строения какого-нибудь животного вида»¹. Нескольких обломков скелета какого-нибудь вымершего животного вида достаточно, чтобы дать мастеру возможность познать план целого и восстановить перед нашими глазами животное по его строению и отправлению.

Как возникли живые существа? Теперь они возникают посредством рождения и роста; форма заимствуется чрез унаследование от производящих индивидуумов. Но как возникли они первоначально?

На этот вопрос атомистический материализм дает такой ответ: посредством самопроизвольного столкновения атомов, движущихся по общим физическим законам. В бесконечном течении слепо необходимых движений должны были возникать все возможные расположения элементов, а между ними случайно и те, которые представляются нам в животных и растительных формах; тысячи комбинаций могли снова распадаться; наконец, должны

¹ Trendelenburg: Logische Untersuchungen, 2 изд. 1862, II, 8.

были однако произойти раз и такие, которые были в состоянии сохраняться и размножаться.

Мыслимо ли это? — спрашивает телеолог. Или если мыслимо, то возможно ли верить, чтобы что-нибудь подобное действительно случилось? В каком-нибудь пункте времени, на каком-нибудь месте, здесь, на голой земле или в иле, или в воде, или в воздухе пришли, стало быть, в столкновение все те элементы, которые образуют собою орла, или акулу, или льва: и вот последний стоит тут, точно внезапно свеянный ветром, с кожей и шерстью, с глазами и ушами, с зубами и когтями, с сердцем и сосудами с циркулирующей в них кровью? Пусть самая смелая фантазия испытывает свои силы над размалевыванием картины такого происхождения! Да и подумайте: в то же самое счастливое мгновение тот же случай должен был бы создать еще и львицу, притом на том же самом месте, ибо иначе это великое зарождение было бы ведь еще напрасным! А вместе с тем, конечно, и какое-нибудь животное, служащее добычей, например, газель, или, стало быть, пару газелей, или скорее целое число пар, достаточное для прокормления, пока размножение не озаботилось еще возмещением.

Надо будет признаться, что если это не невероятно, то в таком случае на свете вообще нет ничего невероятного. И дело ничуть не становится вероятнее, если, идя по стопам *Эмпедокла*, мы предположим, что сначала возникли части отдельно сами по себе: руки и ноги без туловища, глаза и уши без головы, с тем, чтобы потом они нашли друг друга и, если какие оказались подходящими, прочно соединились между собой. *Аристотель* вполне прав, противопоставляя этому представлению такую мысль: целое существует прежде частей, части вырастают на целом и из целого, и другого способа возникновения для них нет. Малейший волос не возникнет где-нибудь иначе, как на теле, к которому он принадлежит, как бы долго мы ни перетряхивали атомы. А теперь мы должны еще, пожалуй, верить, что волосы львиной шерсти, возникнув отдельно и сотнями тысяч носясь по миру, вдруг в один прекрасный день собрались на какой-нибудь одной коже, каждый помещаясь в заранее приготовленное отверстие!? Было бы, однако, во сто раз вероятнее, если бы в один прекрасный день, например, при землетрясе-

нии, тысячи каменных осколков обтерлись и нагромозились именно так, что представили бы собою один раз дорийский храм, другой раз готический собор, или если бы кто-нибудь, вытряхивая из большого мешка миллионы типографских литер, достиг наконец того, чтобы они свалились вместе так, что образовали собою «Илиаду» или «Энеиду».

В самом деле нет ни малейшей несправедливости, если Аристотель сравнивает в одном месте эти представления с бредом пьяных и восхваляет Анаксагора, который со своей мыслью, что разум вносит порядок в хаос, выступает между ними как трезвый и ставит нас на почву разумных и мыслимых мыслей¹.

Для нас эта мысль Анаксагора не представляет ничего нового и неожиданного, она кажется нам очень понятной, а некоторым представляется теперь тривиальной. Но тогда она была открытием. Боги греческой народной веры были не творцами или образотворителями, а созданиями мира; что мир может быть творением духа, для греков было первоначально совершенно чуждым представлением. Что делает греческую философию так привлекательной для того, кто рассматривает ее с историческим пониманием, это именно то, что в ней видно, как человеческий дух мало-помалу доходит до удивления перед миром. Обыкновенный человек не удивляется вещам; он с детства освоился с ними; что мог бы он найти в них удивительного? Солнце, луна и звезды восходят и заходят, растения и животные возникают и растут, ведь это всегда было так, что могло бы тут быть поразительного? Лишь философу дело представляется удивительным; или, иначе, в том, что кто-то впал в удивление и размышление по поводу того, что до сих пор всему свету представлялось само собою понятным, — и находится, как замечают Платон и Аристотель, первое начало философствования. Как возникла небесная твердь, и как возникли первоначально растения и животные? Этими вопросами о происхождении великого и малого миров начинается греческая философия. И ее первыми ответами являются приведенные попытки объяснения

¹ Aristoteles, *Metaphys*, I, 4 (948 в. 15): *νοῦν δὲ τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης ὅλον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον.*

природы из какого-нибудь свойства и движений первичных элементов.

Анаксагору первому пришла в сознание немислимость этих представлений. Чем яснее и определеннее формулировались они, — как это было сделано наконец атомистами, — тем яснее обнаруживалась их невозможность. И вот Анаксагор, ввиду математической закономерности мироздания и вечного порядка небесных движений, в первый раз в греческом мире высказал богатую последствиями мысль: только из духа может исходить этот порядок. Платон и Аристотель восприняли эту мысль, она служит точкой вращения их мирозерцания: не слепое движение, а сила направленной на благо мысли, всегда и всюду проникая вещи, сообщает последним их форму и действительность. Конечно, к этому должно предположить еще нечто «другое», с одной стороны воспринимающее в себя «мысли», с другой, конечно, и стесняющее их чистое осуществление, некоторый *иррациональный* фактор рядом с рациональным, т. е. материей. А с этим возникает в то же время и затруднение, связанное с новой теорией: как относится мысль к веществу? Откуда та власть, которую она проявляет по отношению к нему? Обладает ли космический разум, подобно мастеру человеку, глазами и руками? Тренделенбург (Log. Unters., стр. 74) выражает эту трудность таким образом: «в природе мы нигде не наблюдаем пункта, на котором бы мысль приобрела силу, вооружалась и пользовалась ею для своих целей, и умозрение не в состоянии нигде указать его. Созерцание, ищущее внутренней цели, основывает идеальное в реальном, но ему недостает еще познания того, как идеальное приходит в реальное, вступает в реальное. Человеческая мысль располагает исполняющей рукой, и последняя вводит реальное явление: для явления в природе сходство обрывается на этом месте, и преимущественно на этот пробел познания устремляется сомнение, недоверчиво смотрящее на цель. Не невозможно, — прибавляет он с резигнацией, — что наше познание не пополнится; теперь же достаточно знать, что мы познаем и чего не познаем».

В самом деле, это именно тот «пробел познания», благодаря которому сомнение возникало все снова и снова и смущало телео-

логическое объяснение природы. Объяснение из мысли, существование которой эмпирически не может быть доказано и действие которой не может быть представлено физически или физиологически! Не удивительно, если естествоиспытатель не знал, что делать с таким объяснением, и потому все снова и снова видел себя принужденным возвращаться к попытке механического объяснения. Как бы невероятным ни смотрелось эмпедокловское объяснение возникновения органических существ, оно все же представляет собой попытку представить этот процесс наглядно; телеологическое объяснение, отказываясь от наглядной конструкции, вообще отказывается от естественно-научного объяснения.

Таким образом возникает *дилемма механического и телеологического воззрений на природу*; она проходит через всю историю философии. В древней философии школа Эпикура снова принимает атомистически-механическую натурфилософию Демокрита, в противоположность к исходящему от Сократа идеалистически-телеологическому мировоззрению. В философии нового времени преобладающий интерес к естествознанию перетягивает чашку весов в пользу первого понимания. С распространением новых космических и физических воззрений в XVI и XVII столетиях проявляется сильное нерасположение к телеологическому объяснению природы, — нерасположение, которому едва могла противостоять унаследованная от Средних веков школьная философия в соединении с церковной догматикой и аристотелевской философией. Оно заметно как тенденция у Бэкона и Декарта; оно в чистом виде проводится у Спинозы, решительно отвергающего объяснение природы из целей. Правда, потом наступает опять обратное течение; в XVIII столетии телеологическое понимание природы снова приобретает перевес. В популярной английской и немецкой философии этого времени объяснение природы из намерений сверхъестественного разума проводится, может быть, наивнее, чем когда бы то ни было прежде. Это стоит, с одной стороны, в связи с общим примирительным характером этого столетия, как он выступает в его обоих вождях в области философии — Лейбниц и Локк. Затем, впрочем, этому не мало помогло и то обстоятельство, что тот малый мир — мир живых существ — оказал механическому объяснению значи-

тельно более упорное противодействие, чем того ожидало новейшее естествознание в своем первом опьянении победой. Надо прочитать физиологические трактаты *Декарта*, чтобы почувствовать, как уверенно шла к объяснению жизненных явлений вооруженная новыми началами философия, убежденная, что в короткое время ей должно удастся открыть всякую тайну жизни путем раскрытия ее механизма. Вместо этого анатомия и физиология, особенно после того как они нашли опору в микроскопе, приводили все к новым и более глубоким тайнам. Как беспомощно мы стоим теперь перед механизмом нервной системы, деятельность которой так просто умел объяснять Декарт! Таким образом случилось то, что и естествоиспытатели, хотя и не высказывались прямо за телеологическое воззрение, тем не менее, за неимением лучшего, не противодействовали ему. Еще в первой половине XIX столетия атомистически-механическое понимание природы является почти что вымершим. Виталистически-телеологические представления, как их заступает Тренделенбург (оставляя в стороне спекулятивную философию), преобладали также и в сферах естествознания.

В самом деле, если бы нам оставался выбор только между Эмпедоклом и Анаксагором, нам едва ли пришлось бы колебаться в своем решении. Что животные и растения могли бы когда-нибудь возникнуть так, просто благодаря стечению частей, это было и останется невероятным. Это и чувствовали такие критические умы, как *Вольтер* и *Юм*. Как ни мало были они склонны уступить в остальном место телеологической философии того времени, отрицание целей в органическом мире и чисто механическое объяснение казалось, однако, и им вещью безнадежной. Правда, и слабая сторона телеологического воззрения тоже не ускользала от них. И таким образом они видели себя поставленными здесь перед неразрешимой дилеммой.

Лишь с новейшим биологическим воззрением, новейшее развитие которого связано с именем *Дарвина*, открывается, по-видимому, выход по крайней мере из самых ближайших и удручающих затруднений. Однако, прежде чем подробно останавливаться на этом, мне хочется сделать несколько критических замечаний по поводу старинного телеологического доказательства; дело и теперь еще имеет не один только исторический интерес.

3. Критика телеологического доказательства

Общее замечание о значении телеологического доказательства для религии и метафизики может послужить здесь введением в критический разбор.

В некоторых кругах еще и теперь упорно держится склонность видеть в этом доказательстве (собственным предметом которого служит положение: образование телесного мира не может быть объяснено без допущения какой-нибудь действующей по намерениям причины) часть философского фундамента теологии или даже необходимую опору веры в Бога, а, следовательно, в критике его усматривать нападение на религию.

Мне думается, что религия совсем не заинтересована в этих космологических умозрениях. Она столь же мало основывается на какой-нибудь гипотезе о происхождении живых существ, как и на каком-нибудь определенном воззрении на астрономический вид мира. Если она и заинтересована вообще в этих вещах, то только в объективной истине и субъективной правдивости нашего познания. Опасен для нее, как и для всех человеческих вещей, союз с заблуждением и ложью. Из своей несчастной борьбы против новой космологии в XVII столетии церковь должна была бы вынести по крайней мере тот урок, что ей ни при каких обстоятельствах не следует вступать в солидарную связь с какой бы то ни было научной системой. Когда курия объявила аристотелевско-птоломеевскую космологию символом веры, она тем самым подсекла корень церковной веры: всякий удар, падавший на ложную теорию, падал теперь и на церковь. Точно такой же результат должен наступить в том случае, если церковь объявит составной частью своего учения какое-нибудь определенное биологическое воззрение. Или, скорее, этот результат уже наступает, по мнению тех, которые в дарвинизме видят наступление окончательного конца религии. Дарвин, думают они, устранив Моисееву историю творения вместе с Адамом и Евой, сделал в то же время «гипотезу Бога», без которой космология уже давно научилась обходиться, излишней и для биологии. С юности приучившись и привыкнув смотреть на существование Бога, как на обоснованное и упроченное теологическим доказательством, они отвергают

теперь и самую вещь, так как старое доказательство ее стало для них подозрительным. Для хорошей вещи ничего нет опаснее плохих доказательств.

Кажется, что и с самим *Дарвином* случилось нечто в этом роде: вместе с доверием к пэлеевским Evidences он утратил и религию. Так, он говорит в одном месте: «Старое доказательство цели в природе, которое выставляет Пэлей и которое казалось мне прежде столь решающим, теперь не достигает цели; мы не можем уже, например, сделать заключение, что удивительно прекрасный замок двустворчатой раковины должен быть создан каким-нибудь разумным существом, подобно тому как дверные крючья делаются человеком»¹.

«В настоящее время, — говорится далее, — основание доказательства существования разумного Бога почерпается из глубоко-внутреннего убеждения и из чувств, испытываемых большинством лиц на самих себе». Раньше он тоже имел эти ощущения и был приведен ими к вере в Бога и бессмертие. Так его настроил религиозно первобытный бразильский лес. «Однако теперь самые величественные виды не возбудили бы в моей душе никаких подобных убеждений и ощущений. Можно было бы совершенно верно сказать, что я похож на человека, сделавшегося неспособным к различению цветов». Другой раз он упоминает, что у него исчезло мало-помалу и чувство к поэзии, — доказательство того иссушающего действия, которое может оказать на душу беспрестанное научное исследование. Однако дело, очевидно, было подготовлено первоначальным интеллектуалистическим направлением его религиозных убеждений, как их обосновало преподавание в его юности; он чувствует, что его обманывают ложными теориями и доказательствами, и потому начинает относиться теперь с недоверием и ко всему религиозному. Очевидно, это случай, повторяющийся у нас тысячи раз. Поэтому для церкви является жизненным вопросом стать к науке в правильное отношение; она погибает от того недоверия, которое она питает к науке и в свою очередь испытывает со стороны последней. Правильное же отно-

¹ Ch. Darwins Leben, его сына Fr. Darwin'a, нем. изд., I, 284 и сл.

шение состоит не в том, чтобы она постоянно принимала самые новые теории, а в том, чтобы она сделала себя совершенно независимой от научно-философских теорий. То, что даю я, должна сказать она, имеет силу независимо от того, прав ли Коперник или Птоломей, Дарвин или Агассиз. Евангелие существует и не имеет никакой системы космологии и биологии, оно есть проповедь о Царстве Божием, имеющем осуществиться в душе и жизни людей. Оно опирается не на необъяснимые явления природы и чудеса, а на опыты сердца, находящего в нем мир и благодать.

В самом деле, я убежден, что для веры в Бога и его Царство едва ли что так опасно в наше время, — по крайней мере в кругу научно-образованных людей — как попытки путем устарелого и заступающего дорогу естественно-научному исследованию доказательства навязать рассудку антропоморфический теизм, как научно-необходимую теорию мира (в каком смысле антропоморфизм возможен и всегда сохранится, это видно будет потом). Незнание всегда является дурной опорой; цепляться за него является склонностью к обскурантизму, делающему невежество основой господства духовного класса: *nam sciunt, quod sublata ignorantia stupor, h. e. unicum argumentandi tuen-daeque utoritatis medium, quod habent, tollitur* (Спиноза, *Eth. I, Appendix*).

И насколько малопригодно для поддержания религии это телеологическое доказательство, выискивающее и ухватывающееся за пробелы в объяснении природы из физических причин, чтобы выставить этим на вид необходимость предположения не физических причин, настолько же мало годится оно и для поддержки идеалистической философии, телеологического мирозерцания. Оно ведет исключительно к отрицанию целей в действительности вообще. Натурфилософия, придерживающаяся в настоящее время убеждения в невозможности провести физическое объяснение, является просто союзницей того «ленивого разума», искоренение которого составляет для научного исследования дело первой важности. Заслуженный триумф дарвинизма состоит в том, что он вырвал из рук «ленивого разума» ту область, на которую он главным образом смотрел как на свою собственную — область жизненных явлений, и открыл ее исследованию, идущему новым пу-

тем. По поводу уничтожения мысли о цели в мире никто ведь не мог бы почувствовать удовольствия; по поводу же поражения «ленивого разума» ощутит радость всякий, у кого есть теоретический интерес.

Не надо обманываться насчет следующего: естествознание не может допустить и не допустит, чтобы его опять отклонили с его пути искания *чисто физического* объяснения *всех* явлений природы. Пусть существуют тысячи вещей, которых оно не может объяснить в настоящее время; но никогда не поступится оно своей принципиальной аксиомой, что и для этих вещей есть естественная причина, а следовательно и естественно-научное объяснение. Поэтому всякая философия, стоящая на том, что некоторые явления природы не могут быть без остатка объяснены физически, а делают необходимым допущение *действия* какого-нибудь метафизического начала или сверхъестественного деятеля, — такая философия будет иметь в естествознании непримиримого противника. Жить с ней в мире последнее может лишь в том случае, если она принципиально будет воздерживаться от вмешательства в *причинное объяснение* явлений природы и предоставит здесь естествознанию идти своей дорогой до конца. Или в таком случае для философии не останется более места? Разве для метафизики не осталось бы более никакого дела? Разве с завершением естественно-научного объяснения наш теоретический интерес к действительности был бы истощен? Я думаю, — никоим образом. Напротив, теперь поднимается новый вопрос: что все это *значит*? Если бы астрономия вполне объяснила космические явления из физических законов, если бы биология точно так же без остатка разоблачила перед нами происхождение и механизм органических жизненных процессов, то остался бы вопрос: что за смысл всей этой игры сил, что такое то, что выступает перед нами в тысячах этих форм и движений телесного мира? Или здесь вообще не о чем больше говорить, телесный мир есть вся действительность и физическим объяснением оканчивается все? Да ведь об этом мы уже согласились в предыдущей главе об онтологической проблеме. Может быть, можно сказать: никогда не существовало и никогда не будет существовать такого человека, который

успокоился бы на этом. Естественно-научное мышление в своем материализме хочет собственно устранить не существование более обширного, идеального содержания действительности, помимо физического состава, а применение этого идеального содержания к физическому объяснению. По существу между механическим объяснением и идеалистическим истолкованием нет никакой противоположности. Разногласие начинается только тогда, когда идеалистическое истолкование хочет заместить собой причинное объяснение и сделать его излишним.

Говоря образно, представим, что дело идет о листе бумаги с напечатанными на нем знаками. Являются два вопроса: как произошли знаки на бумаге и что они означают? На первый вопрос ответ дается описанием снарядов и манипуляции в типографии; на другой вопрос — изложением мыслей, передаваемых знаками. Как здесь оба ответа имеют место рядом друг с другом, и один не может заменить другого, так же точно бывает и в познании природы. Физическое объяснение необходимо, но оно отвечает не на все вопросы: остается вопрос о смысле. С другой стороны, попытка истолкования смысла не может заступить места причинного объяснения. Попытается оно сделать последнее — естествоиспытатель отклонит это и скажет: это совсем не то, о чем он спрашивает; то, что он хочет знать, как естествоиспытатель, есть не смысл законов, а то, что происходит при их образовании, как бы механизм печатания. Было бы безрассудным непониманием, если бы метафизик вздумал ответить на это указанием на мысли; конечно, было бы еще более безрассудным, если б естествоиспытатель нашел нужным защищаться от этого вмешательства тем, что стал бы вообще отрицать мысли, значение знаков.

Итак, *все должно происходить и быть объясняемо физически, и все должно быть рассматриваемо и толкуемо метафизически*. Вот формула, на которой могут сойтись физик и метафизик; при этом может остаться не решенным, как велик остаток на обеих сторонах, и на которой он больше. Вражда между ними исходит из склонности переступать за должные границы. Со стороны естествоиспытателя она является в виде склонности к отрицанию метафизического вообще: существует только физическое, действи-

тельное не имеет никакой другой стороны, кроме обращенной ко мне. Со стороны метафизика — в виде склонности оттянуть у физика какую-нибудь область природы с тем, чтобы объяснять ее только метафизически.

И по правде, надо признаться, что метафизики издавна обнаруживали сильную и почти непреодолимую наклонность к вмешательству в физическое объяснение и этим все снова и снова вызвали абсолютное отклонение метафизики — в материализме, как поставлении физического абсолютным. Эта склонность выступает в той широкой и словоохотливой *естественной теологии* прошлого столетия, в которой показывание «полезности» или «намерений Творца» должно было служить вместо объяснения. Иным образом выступает она в том высокомерном пренебрежении, с которым *спекулятивная философия* хотя и считала вообще эмпирическое естествоиспытание за духовную деятельность, — правда, за низшую, — но при случае, однако, наставляла его на путь истины и поучала; она же ведь поняла смысл вещи; так как же ей не быть в состоянии показать и причинную связь, если только это стоит труда. Встречается она также и у таких философов, которые в принципе правильно понимают отношение между физическим объяснением и метафизическим толкованием. Так, например, у *Шопенгауэра*. В общем его воззрение на отношение физики и метафизики то же, что намеченное выше. Но рядом с этим он, однако, всегда готов взяться за ремесло физика, т. е. заменить недостающее физическое объяснение метафизическим. Между физическим и метафизическим (волей) нет собственно причинного отношения; таковое имеет место между объектами, но не между вещью в себе и явлением. «Ссылаться на объективации воли, вместо того, чтобы давать физическое объяснение, нельзя, так же как нельзя ссылаться на творческую силу Бога; ибо физика требует причин, воля же никогда не бывает причиной». «Этиология природы и философия природы никогда не препятствуют друг другу; они идут рядом одна возле другой, рассматривая с разных точек зрения один и тот же предмет». Но потом он все-таки снова берется за явления, которых не может объяснить физик, например за жизненные явления; он возмущается по поводу «тупоумного отрицания жизненной силы» и попыт-

ки «объяснять явления жизни из физических и химических сил, а эти последние выводить в свою очередь из механического действия материи, положения, формы и движения выдуманных атомов». «Допустим, это так; тогда все, конечно, было бы объяснено и обосновано, даже сведено к таблице умножения, которая была бы святое святых в храме мудрости». Так останавливает здесь метафизика физику и этиологию природы, чтобы самой взяться за дело¹.

¹ Welt als Wille und Vorstellung, I, §§ 24 и сл. Сравни также место в «Wille in der Natur» (отдел: vergleichende Anatomie), где он с помощью метафизики поправляет Ламарка: именно, последний не мог вообразить себе развития живых существ иначе как во времени, в постепенной последовательности; за незнакомством с кантовской теорией познания он никак не мог прийти на мысль, что воля животного, как вещь в себе, лежит вне времени и тем не менее определяет форму и организацию. Отсюда понятен также интерес Шопенгауэра ко всякого рода ненормальным явлениям: к животному магнетизму, ясновидению, симпатическим лечением и т. д.: физика здесь кончается; напротив того, метафизика, с помощью не связанной пространством и временем воли, может построить эти вещи, и в этом отношении упомянутые явления служат подтверждением теории. Таким образом происходит то, что философия Шопенгауэра делается подозрительной для естествоиспытателя, которому она в остальном так предупредительно идет навстречу.

И совершенно то же самое обстоятельство делает отталкивающей для физика философию бессознательного; и она также ссылается на пробелы в физической причинной связи, чтобы поселить тут метафизическое начало бессознательного. Гартман, впрочем, сам вполне ясно понимает это отношение. В сочинении «Бессознательное с точки зрения теории происхождения видов», опубликованном сначала под анонимом, он становится вполне на точку зрения естествоиспытателя: все естественные явления обусловлены физически. В предварительных замечаниях, с которыми он потом опять напечатал это сочинение под собственным именем (Philosophie des Unbewussten, 10 изд., III, 40 и сл.), он в следующем смысле высказывается по поводу недостатка своей первоначальной точки отправления: нуждавшийся в поправке пункт философии бессознательного состоит в том, что она в своем развитии слишком мало оценивает или совсем просматривает механическое посредство. Он должен был бы сказать: не просматривает, а делает из недостаточности механического причинения доказательство в пользу необходимости воздействия бессознательного. Если он теперь знает, в чем дело, то почему он оставляет, однако, эту

Я сделаю теперь несколько критических замечаний о телеологическом доказательстве. Оно утверждает: известные явления природы, особенно органические образования, не могут быть объяснены чисто физически. Их сходство с произведениями человеческого искусства и намерения так велико, что их можно объяснить только как систему средств и целей, обязанную своим строем разумному существу. И согласно с этим вся природа — так как упомянутые образования стоят с ней в нераздельной связи, — должна быть рассматриваема как произведение разума.

Если это доказательство не хочет остановиться на простом отрицании возможности физического объяснения, если оно хочет сделаться положительной теорией действительности, то ему поставляются две задачи: 1) выяснить ту *цель*, которую имел в виду этот разум; 2) показать, что природа есть *соответствующая система средств* для ее достижения.

Что касается *цели*, то мы удовольствуемся пока тем выводом, к которому в конце концов приходит всякая телеология: цель состоит в благе живущих существ. «Бог все сотворил ради живущих, а этих последних ради их блага», так формулирует цель вещей С. Реймарус в своей телеологической натурфилософии, пользовавшейся в прошлом столетии большим уважением¹.

Как обстоит теперь дело со *средствами*? Представляется ли природа, на непринужденный взгляд, как система средств для этой цели? Я опасюсь, что было бы трудной задачей доказать это тому,

несчастную точку отправления на ее прежнем месте? Потому, что «вопрос этот все-таки второстепенной важности»? Это странная отговорка в устах человека, придающего такую важность согласию с естествознанием. Может быть, дело в том, что он не хочет теперь отречься от сочинения, сделавшего его когда-то в двадцать четыре часа знаменитым человеком, хотя в этом пункте, равно как и в других пунктах, он внутренне отказался от него? Также и с пессимизмом дело обстоит, кажется, подобным же образом; по крайней мере, в своих позднейших сочинениях он обнаруживает склонность смотреть и на него, как на отделимую часть системы, с отклонением которой система не рушится, как не рушится и с отклонением воззрения, что бессознательное обнаруживается не только в естественном посредстве, но также и *рядом* с ним.

¹ S. Reimarus: Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, 3 изд. 1766, стр. 300.

кто не приносит с собой готового убеждения. Пусть, во-первых, обратят внимание на образ действия природы в произведении живых существ; похож ли он по форме на человеческую целесообразную деятельность? Если бы кто-нибудь для того, чтобы застрелить одного зайца, сделал миллион выстрелов из ружей без разбора по всем направлениям, то разве кто-либо назвал это целесообразным образом действия, чтобы убить зайца?¹ А ведь образ действия природы в произведении живых существ очень похож на это: она производит на свет тысячи зародышей, чтобы довести до полного развития только один. Одна рыба-самка выметывает сто тысяч яиц в год. Если б эти зародыши выросли, развились и оставили после себя соответствующее потомство, то в несколько лет все воды переполнились бы рыбой. Этого нет; и точно так же земля не переполнена зайцами и кроликами, хотя и здесь, как вычислено, потомство одной пары доросло бы в несколько лет до миллионов, если бы оно сохранялось все. Причина этого та, что из тысячи зародышей в живых остается лишь один; остальные, хотя и жизнеспособные сами по себе, погибают на разных ступенях развития от недостатка благоприятных условий развития. Погибание есть правило, сохранение же и развитие — исключение. Обыкновенное наблюдение просматривает это, оно видит только благоприятные случаи, а неблагоприятные даже и не обнаруживаются. Здесь происходит то же, что в лотерее: на один большой выигрыш приходится тысяча проигрышей. Но проигрыши не дают повода говорить о себе; о большом же выигрыше говорит весь свет; потому-то выигрыш и кажется таким вероятным. Но если бы кто-нибудь взялся доказывать, что игра в лотерею есть целесообразный образ действия для приобретения богатства, то мы не составили бы особенно благоприятного мнения о логике такого человека. А ведь это была бы та же самая логика, с помощью которой выжившие рыбы и кролики или их адвокат натурфилософ должны были бы доказывать, что природа представляет собою целесообразное устройство для производства рыб и кроликов. Тот корабельщик, о котором рассказывается у Цицерона, был лучшим логиком: ког-

¹ Сравнение у Ланге, *Gesch. d. Mater.* II, 346.

да его уговаривали обеспечить себя от кораблекрушения обетом Посейдону и указывали при этом на многочисленные изображения, вывешенные в храме как дары спасенных, он ответил вопросом: а где же изображения тех, которые погибли?

Защитник телеологии, научившийся кое-чему от Дарвина, мог бы возразить: избыток жизненных зародышей необходим для поддержания борьбы за существование, посредством которой достигается совершенствование формы. Отлично. Но обратите теперь внимание на ту форму, в которой смерть производит свой выбор. В стране появляется холера; она уносит с собой старых и малых, мудрых и глупых, здоровых и больных, сильных и калек, не делая большого различия. Положим, сильные и благоразумные люди окажутся в среднем несколько способнее к сопротивлению. Тем не менее надо будет сказать: это очень неуклюжий и ненадежный, механический образ действия, годный только в среднем, формальная целесообразность которого, будучи прикинутой на человеческий масштаб, оказывается не особенно высокого качества.

Или обратите внимание на факты, собранные Геккелем под заглавием *дистелеологии*: откуда такие бесполезные или вредные образования, как червеобразный отросток слепой кишки, не служащий, насколько мы знаем, никому в пользу, но тысячам приносящий гибель, полную мучений?

Или обратите внимание на факты, которые можно было бы назвать космической и географической дистелеологией. Ясно, что если та телеологическая натурфилософия желает объяснить строение и устройство живых существ действием мирового или внемирового разума, то она должна вывести из этого последнего также и форму земли, а в конце концов — и всю космическую систему. Существует ли какая-нибудь телеологическая география? Может ли она существовать? Конечно, есть части земной поверхности, отлично подходящие для местопребывания живых существ. Но есть не менее таких обширных областей, которые для этой цели совершенно не пригодны. Оставим, пожалуй, в стороне обширные полярные пояса или громадные морские поверхности: первые могут найти себе оправдание в космической необходимости, а вторые в телеологических видах касательно климатических отно-

шений континентов; притом в них еще есть жизнь. Но к чему этот огромный пояс пустынь, который тянется через оба большие континента Старого Света? Разве нельзя было избежать Сахары? Кажется, без большого труда; если бы залив, врезающийся в северный берег Африки, против Италии, проведен был на несколько сот миль далее и разветвился в сложную береговую линию, как второе Средиземное море, подобно, например, Балтийскому морю в Европе; если бы к тому еще горам этого нескладного континента были даны несколько иные положения и расчленения, то ведь благодаря этому получился бы целый новый мир. Восхищаются изрезанностью берегов Греции и Европы, но не кажется ли, что как будто искусство и старания здесь потратились все целиком, а на долю громадных пространств Азии, Африки и Австралии не осталось никакой части или очень малая? Возможно, что прозорливость, более совершенная чем наша, могла бы разрешить эту загадку. Но здесь дело идет о доказательстве, о теории, а таковую нельзя, как говорит в одном месте Юм, строить из того, чего не знаешь, а можно строить только из того, что знаешь.

А как обстоит дело с *телеологической космологией*? Пригодны ли другие небесные тела, хотя бы лишь остальные планеты нашей системы для того, чтобы быть местопребыванием жизни? Или они остались в пренебрежении подобно упомянутым выше континентам? У нас не имеется средств для ответа на этот вопрос. А что, если бы кто-нибудь стал отрицать это, если б он сумел сделать вероятным, что по крайней мере некоторые между этими телами не способны быть носителями жизни, что наша земля обязана своим преимуществом жизни только своему счастливому положению в системе и что остальные планеты, хотя бы они, так же как и она, в избытке обладали способной к организации материей, не могли произвести жизни за недостатком, или слишком большим избытком солнечной теплоты или других условий? Никто не может доказать этого; формы и условия земной жизни не представляют собою условий жизни вообще; но никто не может доказать и противоположного, а отсюда вытекает, что не разумные основания, а произвол заставляют утверждать, будто мир есть здание, устроенное с целью обитания его живыми существами.

Если выставить на открытый воздух стакан с настоем растений, то в последнем скоро развивается целый мир живых существ, мир инфузорий (наливочных животных), ведущих свое название именно от слова наливать, настаивать. Биологи нам говорят: зародыши таких существ распространены всюду в воздухе; найдя благоприятную почву, как упомянутый настой растений, они достигают жизни. Если б эти животные были натурфилософами, то они могли бы сделать такое заключение: наше существование возможно благодаря исключительно этому составу и этой температуре великого моря, в котором мы имеем счастье жить. Поэтому надо допустить, что наше море и его дальнейшая окружающая среда, если таковая имеется, созданы творцом, желавшим нашей жизни. Но если бы теперь эти животные узнали, что в то самое мгновение, как они счастливым течением воздуха были заброшены в стакан с водой, миллионы точно таких же жизнеспособных зародышей упали возле и погибли, удержали ли бы они и тогда свою телеологическую философию? И если б они это сделали, то похвалили ли бы мы их логику?

Так обстоит дело с решением этой стороны задачи, с объяснением природы, как соразмерной системы средств, для цели существования живых существ. Мы обращаем теперь наше внимание на предположенную цель.

В самом деле, никакая человеческая телеология не будет в состоянии искать ее где-нибудь помимо существования живых существ; без жизни мир был бы для нас абсолютно безразличным и непонятным. Задача телеологии намерений состояла бы теперь, следовательно, в том, чтобы показать, что именно вот этот дар жизни, лежащий перед нами, отвечает высшей цели, представляет собою абсолютное благо. Она должна будет показать, что все эти тысячи форм животных и растений необходимы для осуществления максимума ценности, наилучшего мира. Было ли когда сделано что-нибудь подобное, была ли хотя бы попытка к этому? Показали ли нам внутреннюю необходимость каждого животного или растительного вида, подобно тому, как толкователь какого-нибудь поэтического произведения может представить нам внутреннюю необходимость каждого лица, каждого действия, каждой сцены, каж-

дой строки данной драмы? Уяснили ли нам, что если бы их не было, то чего-то недоставало бы?

Или в этом нет необходимости? Разве значение и ценность каждой формы ясны сами собой, разве мы ощущаем ее непосредственно, как обогащение действительности? Очевидно, этого нет; если бы вздумали перечислить все жизненные формы, ценность которых наше ощущение допускает без дальнейших вопросов, то мы скоро пришли бы к концу, по крайней мере в мире животных. Число видов, нам приятных и драгоценных, невелико в сравнении с бесконечным множеством существ, нам совершенно безразличных, или противных, или ненавистных. Исчезновение тысяч форм того, что там ползает и летает, ничуть не тронуло бы нас; кто не зоолог, тот едва ли бы и заметил это, — даже между зоологами заметил бы, может быть, только специалист. А на многие формы жизни мы не можем смотреть без отвращения и ужаса; я напому только о паразитных существах, живущих в теле или на теле. Каким образом большая часть животного мира представляется человеческому ощущению, это показывает то обстоятельство, что происхождение его приписывалось когда-то дьяволу. Церковное учение обходит это тем, что между Богом и природой, какова она теперь, оно ставит грехопадение, благодаря которому в Божие творение ворвалось зло.

И вот все те создания, которые вульгарная зоология обнимает не выражающим высокого уважения именем гадов, образованы природой с одинаковой тщательностью. Сосательный хоботок клопа мог бы, как уверяют посвященные в это, быть истинным чудом техники. Очевидно, что отсюда должно сделать то же заключение, что и из строения человеческого глаза. Но очевидно и то, что с этим мы становимся перед новой огромной загадкой, каким образом дух, о техническом разуме которого мы должны были бы составить такое высокое мнение, может придавать значение существованию этих созданий?

Быть может, кто-нибудь заметит: дело не в том, что *мы* не в состоянии понять эти образования в их ценности. Это остаток узкого взгляда старой *антропоцентрической* телеологии, выводившей ценность всех вещей из их отношения к человеку. У людей прони-

цательных место ее давно заступил другой способ воззрения, — *имманентная телеология*. Она не спрашивает о полезности или ценности какого-нибудь вида для человека, а рассматривает всякое создание как самоцель. Раз оно существует само ради себя, то существование его оправдывается, если оно ощущается им самим с чувством удовлетворения.

Допустим, что это так; тогда надо было бы, следовательно, доказать, что внутренняя организация и внешняя среда всюду представляют собой систему средств к той цели, чтобы сделать для живых существ их существование удовлетворяющим их и счастливым. Было ли доказано это? Может ли быть доказано это? Я не думаю. Даже, пожалуй, было бы не трудно так представить факты, что судя по ним можно было бы скорее предположить равнодушие творца к этой цели.

Жизнь всех животных представляет собою постоянную борьбу за существование, т. е. за жизненные условия. Для громадного большинства борьба эта, вероятно, заканчивается поражением задолго до истощения внутренней жизнеспособности. Из тысячи зародышей достигает развития, может быть, лишь один, а из сотни развитых существ разве только одно достигает естественного конца своей жизни; жизнь же всех остальных насильственно прекращается от какого-нибудь неблагоприятного стечения внешних условий: от голода и холода, всякого рода несчастий и, главным образом, от следующего страшного несчастья: оно делается добычей врага. Это не исключительный случай, который можно было бы извинить, а правильное установление; большинство животных предопределено служить в пищу другим; жизнь их представляет собой постоянные бегство и защиту, от более ли сильных преследователей или от мелких противников — паразитов. Зачем такое установление, если целью было удовлетворение или счастье? Почему было не сделать для всех возможным питание иным способом, растительной ли пищей, или непосредственным ассимилированием неорганических веществ в подходящих соединениях? Зачем натравлять их именно на своих сочленов? Зачем делать сами живые тела почвой питания и носителями живущих на счет их жизни врагов?

На непринужденный взгляд биолога, эти факты покажутся, может быть, в совершенно ином свете: удовольствие и боль суть не цель и зло, а средства к цели сохранения жизни. Боль побуждает животное избегать влияния вредного, разрушающего, наслаждение же привлекает его к изысканию полезного, сохраняющего. И насколько он знает, природа применяет оба эти средства, не отдавая предпочтения ни тому, ни другому; если бы, однако, одно из них нужно было предпочесть, то, конечно, скорее всего боль. Итак, целью, преследуемой природой, служит, по-видимому, сохранение жизни, и притом больше сохранение жизни рода, чем сохранение индивидуума. Произведение и сохранение родовых типов представляет собой, по этому мнению, фактическую цель природы.

С этим мы снова стали бы перед той загадкой: как может быть целью духа, подобного нашему, существование всех этих жизненных форм? Отвечать на этот вопрос, что всякое животное есть самоцель, значит просто спекулировать на тупоумии, довольствуясь словом. Если же поставить абсолютной целью просто действительность, как она есть, тогда, конечно, не требовалось бы никакого искусства, чтобы показать, что природа есть точно соразмеренная система средств для достижения этой цели. Если булыжники на морском берегу суть «самоцели», тогда и на них можно доказывать происхождение порядка природы от духа, действующего по намерениям; конечно, вся земля должна была быть построена так: ветер и погода, солнце и луна должны были приводить море в движение именно так, чтобы эти удары волн попадали в каждый камень с этими вот силой и направлением. Иначе он никогда и не приобрел бы того именно вида, который он имеет. Признаюсь, старая антропоцентрическая телеология кажется мне поэтому все еще заслуживающей предпочтения перед имманентной, так важничающей перед ней: тут мы получаем все же понятный, хотя и не удовлетворительный, ответ на вопрос о цели мира; имманентная же пытается отделаться от нас простым словом: самоцель.

Это приводит нас к вопросу: как обстоит дело с целью и ее осуществлением в той области действительности, в которой мы видим наиболее ясно и судим наиболее верно: в человеческом мире? Может быть, историческая телеология будет счастливее в реше-

нии задачи, чем телеология естественная? Народы и отдельные люди издавна усматривали действие богов, перст Провидения в тех судьбах, которые они переживали: в победах, выигранных ими, в поражениях, испытанных ими, в счастье и несчастье, постигавших их. Удалось ли философии истории превратить эту веру в научное знание?

Задача телеологической философии истории по форме своей совпадает с задачей естественной телеологии; она должна была бы, во-первых, указать цель исторической жизни и потом показать, что ход истории представляет собою прямой путь к этой цели.

На вопрос о цели мы получаем в ответ общие формулы вроде следующей: цель истории есть полное развитие идеи человечества или гуманности, раскрытие всех его сил и способностей в многостороннем и гармоническом образовании, или проникновение разумом природы, или жизнь, преисполненная добродетели, мудрости, любви и счастья, — словом, земной рай. Хорошо, пусть будет так; но теперь мы ожидаем далее, чтобы нам представили эту совершенную жизнь *in concreto*, чтобы схематические очертания нам заполнили законченным рисунком, описали нам образование отдельных народов (ибо совершенное образование человечества не исключает все-таки множественности и разнообразия народов), чтобы по каждому из них в его законченном виде нам дали ясное представление об его религии, его философии и науке, литературе и искусстве, об его общественных и государственных учреждениях, об его семейной жизни и воспитании. Или это невозможная вещь, — невозможная не потому только, что на эту задачу у нас не хватает знания и фантазии, но и потому, что цели в этом виде не может вовсе и быть, потому что жизнь, по крайней мере жизнь на земле, находится в постоянном движении, а не в устойчивом состоянии? Тогда задача состояла бы, следовательно, в том, чтобы доказать, что самый исторический процесс во всех его частях является абсолютно ценным, и показать, как всякая часть в нем полным смысла образом включается в целое, подобно тому, как в эпосе или драме всякая часть вызывается понятной нам внутренней необходимостью. Тогда каждая частность была бы в одно и то же время и средством к цели и частью этой цели.

Очевидно, что и здесь достаточно только обозначить задачу, чтобы заметить ее неразрешимость. Такая философия истории должна была бы показать нам, как каждый народ должен был жить в данной природе, в данной среде, в данном соседстве с другими народами, не для того, чтобы пережить то, что он пережил, и сделаться тем, чем он сделался (ибо, конечно, само собою понятно, что греки сделали бы другими, если б они были перенесены в Индостан, и монголы другими, если б они были перенесены на Эгейское море), — а показать, как именно такая-то среда, такие-то соприкосновения с другими народами, такие-то судьбы сделали его историческую жизнь насколько возможно совершенной и содержательной. Она должна была бы, например, показать, как для совершенного исполнения немецкой истории, высшего развития немецкого быта необходимы были соседство с французами и русскими, Тридцатилетняя война и раздел Польши, изобретение книгопечатания и винокурения, как из смысла ее вытекала необходимость того, что с началом Реформации совпало вступление на престол Карла V, с появлением «Критики чистого разума» Канта и «Разбойников» Шиллера — смерть Лессинга.

Если оставить в стороне спекулятивную философию истории, мнящую, что она разрешила задачу, подсчитав под схематическим руководством народы и времена и наклеив каждому этикетку с изречением, в знак того, что он прошел через диалектический процесс, — то все, что было в действительности предпринято в указанном выше направлении, не шло далее того, что выхватывались отдельные значительные события и связывались с их историческими условиями, как цели и средства. Так сделалось обычным рассматривать Римское государство как провиденциальное подготовление христианства, или гуманистическое движение — как подготовление Реформации: уже Лютер философствует таким образом: никто до сих пор не знал, для чего Бог произвел великое переселение народов, теперь же весь свет видит, что это совершилось ради Евангелия. Правда, без такого совпадения исторический ход был бы иным. Было ли бы это несчастьем? Было ли счастьем временное соглашение Лютера с Гуттенем и остальными врагами «темных людей»? Кто захочет сказать это? Ведь никто

не может построить ход вещей, который наступил бы при некотором изменении факторов. Мы можем сказать: исторический ход, как он действительно совершился, был не единственно возможным; но мы не можем сравнить возможное с действительным и сказать: между всеми возможными путями вот этот был наилучший. Допустим, что Крестьянская война приняла другой оборот, что колумбовские корабли погибли, что Карл Великий был разбит саксами, или что Гибралтарский пролив закрыт, а Суэцкий перешеек является, напротив, удобным проливом — и вся история европейского мира примет совершенно другой вид. Хуже или лучше? — никто не может сказать. Мы можем *верить*, что хорошо так, как случилось, и к этому нас склоняет естественный инстинкт, побуждающий нас принимать действительное за необходимое и привычное за хорошее; но мы не можем *доказать* этого. На это может надеяться лишь наивная ограниченность, которая из-за действительности вообще не видит другого, оставшегося в лоне возможности; или счастливое самодовольство спекулятивного метода, мнящего, что он в своих понятиях владеет движущими мир силами, называемыми «идеями», которые, не отклоняясь от своего предустановленного пути, пользуются случайностями действительного, какими бы эти последние ни были.

Замечательно, впрочем, что почти при всех событиях, производивших большие исторические повороты, противостоят друг другу два понимания: одно смотрит на событие, как на хорошее, другое — как на дурное. Возьмем, например, изображение реформации у протестантов и католиков: там она представляется, как спасение немецкого народа от рабства и упадка, здесь же — как начало всякой смуты и разложения, вывести нас из которого теперь снова сильно старается церковь. Или возьмем изображение французской революции у демократов и роялистов. Или предоставим написать историю иудеев хананеям, истории испанцев — сарацинам, истории англичан — народам, растоптанным и уничтоженными ими во всех частях света: в общем происходили бы те же самые события, но снабженные противоположными знаками — признаком, что в оценке достоинства мы имеем дело не с объективным познанием, а с субъективными чувствами.

Если что вносит, однако, в понимание известное единодушие, так это то обстоятельство, что в конце концов история больше пишется одной стороной, именно оставшимися в живых победителями; мертвые — тихие люди. Это относится и к тем, которые падают во внутренней борьбе. Будь проведена контрреформация, история Реформации казалась бы в памяти людей подобной анабаптистскому движению. Таким образом, происходит то, что исторический ход, покровительствуя победителям и осуществляя настоящее, является как ряд определений неба. Если затем еще занавес, скрывающий будущее, размалевывается собственными надеждами и идеалами, то не удивительно, если дело идет на лад и вся история представляется как прямой путь к predetermined цели. Именно это же самое обстоятельство послужило причиной того, что теологические философы истории просмотрели то, какой странной в сущности оказывается история иудейского народа. По старому воззрению, божественное водительство наиболее видно как раз на этом народе; в Священном Писании мы находим даже доподлинное изображение того пути, которым Бог вел свой избранный народ. Он предопределяет ему страну и среду окружающих соседних народов. Он призывает для него судей и пророков и лично снабжает их наставлениями; Он постоянно вмешивается в судьбу народа со своими спасительными чудесами, при Красном море и в лагере ассирийян перед Иерусалимом; наконец, Он в течение целых столетий посылает ему пророков и проповедников о Мессии, которого Он имеет послать. И, в конце концов, народ этот, когда является Мессия, отвергает Его и потом сам отвергается Богом, как неисправимый.

Еще яснее становится невозможность телеологического построения в судьбе индивидуальной жизни. Во все времена, склад судеб собственной жизни служил для индивидуума последней и глубочайшей причиной веры в руководящее Провидение. С простыми, по-видимому, случайностями связываются значительные повороты в жизни, из тяжелой нужды и стеснения открывается непредвиденный выход, даже неблагоприятные происшествия приводят, в конце концов, к спасительным последствиям; ты видишь, что не сам ты с твоим прозаическим разумом привел свою

жизнь к хорошей цели, и ты с благоговением говоришь: что такое дитя человеческое, что ты памятуешь о нем, — и что такое Сын человеческий, что ты печешься о нем?

Но если ты попытаешься превратить свою веру в познание, то скоро нагромождается целая гора трудностей и сомнений. Правда, все, что случилось, способствовало осуществлению настоящего состояния. Но разве оно самое лучшее, какое только возможно? Соответствует ли твоя жизнь в своем целом ходе твоему идеалу? Разве не было бы мыслимо исполнение его более полное, высокое, более чистое? А что с теми, которые вообще потерпели неудачу в жизни? Или таких нет? Это значило бы уж слишком резко противоречить фактам. В чем же причина этого? Ошиблась ли здесь руководящая рука в самой себе? Или у тебя хватит духу сказать: жизненные обстоятельства и судьба были и для таких людей наилучшими, какие только они могли иметь; если же они, несмотря на это, не достигли добропорядочной и хорошей жизни, то причина тому лежала в них самих; всякая перемена в обстоятельствах, в воспитании, в обществе повела бы за собой еще худшую неудачу.

Я не думаю, чтобы нашелся охотник взять на себя защиту такого тезиса. Напротив, если мы видим что-либо в этих вещах, то ведь конечно следующее: редко встречаются такие безнадежные природные задатки, из которых ни при каком складе жизненных условий нельзя было бы сделать сколько-нибудь сносную жизнь. В очень многих случаях нам кажется, будто мы ясно видим, что не в воле и не в самом существе лежала причина, если эти задатки не достигли правильного развития, а в неблагоприятных обстоятельствах, в жестокой ли бедности и низком положении, или в роскоши и недостатке серьезных, принуждающих и поощряющих волю задач, или в тупом безучастии окружающей среды, или в коварном искушении со стороны дурных приятелей.

Итак, о постижении телеологической необходимости не может быть речи и в этой области. Пусть вера, оглядываясь в конце пройденного пути на многообразно переплетенные жизненные тропы, по которым она была ведена, с благодарностью чтит в них высшее руководство; но говорить здесь о познании было бы

большой смелостью. Так судит и религиозное чувство. Оно говорит: как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал ум Господень, или кто был советником Ему?.. Но к признанию в незнании оно тотчас же присоединяет признание в вере: все из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки! (Римл. XI, 33 и сл.).

Не будет надобности разбирать еще подробнее вопрос, не имела ли бы историческая телеология более успеха, если б она вместо объективного строя жизни в смысле человеческого совершенства поставила целью общее блаженство и взялась показать, что факты относятся к этой цели, как средства. Чтобы показать, как мало такое воззрение отвечало бы общему жизненному настроению, а следовательно и истине, достаточно указать на *один* факт: обе религии, имеющие наибольшее число последователей, христианство и буддизм, являются, по крайней мере в своем начале, религиями искупления; они обещают не блаженство, а искупление от зла, — не при помощи культуры и удовлетворения всех потребностей, а путем искупления от желаний, искупления от воли жить, от стремления к земным благам и богатству, к чести и наслаждению. О цене жизни с точки зрения наслаждения они говорят в один голос: жизнь есть страдание; грех и бедствия наполняют жизнь обыкновенного человека. По христианскому воззрению, земная жизнь оправдывается телеологически лишь тем, что она стоит в отношении к высшей загробной жизни; она имеет смысл и значение не как самоцель, а как время приготовления и испытания для вечной жизни. Этим в то же время говорится, что телеологическое построение человеческой жизни с помощью знания считается невозможным; загробная жизнь есть предмет не знания, а веры.

Конечно, это не помешало тому, чтобы впоследствии, когда христианство вступило в более положительное отношение к миру и когда возникла христианская философия, на этой почве появилась и телеологическая философия истории, строившая историческую жизнь как путь к той трансцендентной цели: смешение трансцендентного и эмпирического характерно ведь для всего развития науки под преобладающим влиянием церковно-религиозной жиз-

ни. Можно также признать, что с формальной стороны историческая телеология никогда не достигала более совершенной системы, чем та, которой обладала церковная философия: рай и вечное блаженство — великая конечная цель исторической жизни, земля же есть ее по сю сторону находящаяся сцена; центральный пункт ее — вочеловечение Бога и основание на земле Царства Божия; все предшествующее время стремится к этому центральному событию, а все последующее определяется и преисполняется им; весь ход истории ограничен с одной стороны сотворением мира, с другой — вторым пришествием. В самом деле, это такая простая и великая философия истории, что мы в своей беспомощности можем оглядываться на нее не без чувства зависти. Что такое гегелевские или контовские худосочные абстракции в сравнении с этим конкретно-живым созерцанием?! Правда, оно нам больше не в пору. Нам не хватает той непринужденности, с которой Средние века спаивали воедино веру и знание. Нам не хватает также и узости их кругозора. Подобно тому как их космический горизонт был уничтожен новой астрономией, так их исторический горизонт, определявшийся главным образом историей Ветхого Завета, а со сменой времени — историей церкви, был уничтожен начинающимся с гуманизма историческим исследованием. До бесконечности расширилась, наконец, перспектива, благодаря новейшим филолого-историческим и биологическим изысканиям. Не произвол человеческих мыслей разорвал рамку старой системы, а сами факты; тщетно стараться снова соединить обломки ее в кольцо телеологического доказательства.

Подведем итоги. Ни естественная, ни историческая телеология не имеют за собой достоинства научной теории; со времени прекращения геоцентрического и антропоцентрического мирозерцания никакая серьезная философия не может более предаваться самообману относительно этого. Все доказательства, желающие принудить рассудок признать в мировом порядке произведение духа, действующего по понятным нам намерениям, остаются бесконечно далеко позади задачи научного доказательства.

Что несмотря на это, в течение такого долгого времени склоняло мысли назад по этому направлению, так это прежде всего абсо-

лютная беспомощность, в которую была поставлена натурфилософия вопросом о первом происхождении живых существ. Чтобы случай мог когда-нибудь именно так скучить атомы, это оставалось все-таки невероятным. А таким образом оставалось, по-видимому, лишь первое средство выхода.

Правда, для естествоиспытателя этим не выигрывалось все-таки ровно ничего. Средство это никогда не имело достоинства удовлетворительного объяснения или хотя бы лишь пригодной к употреблению гипотезы. Объяснить какое-нибудь явление в смысле естествознания значит показать его как закономерное действие известных сил. Разум, конечно, есть знакомый деятель, именно в том виде, в каком он является в человеке и животных. Но, как космический деятель, он вовсе не известен. Поэтому естествоиспытатель, которому говорят: растения и животные созданы первоначально разумом, — тотчас же ответит: в таком случае покажите мне природу и образ действия этого разума, покажите мне, где, когда и, главным образом, как создал он органические существа. Если вы не в состоянии сделать этого и не выходите за пределы общей фразы: в порядке мира принимал участие дух, — тогда мне от этого ничуть не легче. Такая допущенная для однократного действия сила, о природе и образе деятельности которой неизвестно более ничего, есть *vis occulta* в самом настоящем смысле слова. На мой взгляд, поэтому решительно все равно, отвечаете ли вы на вопрос о происхождении живых существ, будто их создал дух, но что мы не знаем, каким образом, и не знаем также ничего более о его сущности, или же вы говорите, что мы не знаем, как они возникли.

И вы говорите, — так мог бы он прибавить, — что слепые силы природы не могут образовать живого существа; но ведь я ежедневно вижу, что они делают это. Я кладу в землю зерно, и из него вырастает стебель; курица сносит яйцо, и после нескольких недель высиживания из него вылупляется цыпленок. Правда, я не могу представить вам в частности все те силы и действия, которые участвуют при этом; однако я вижу, как мне кажется, хоть то, что тут не участвуют ни размышление, ни какая-либо другая духовная деятельность, — ни при образовании зерна, или яйца и зародыша,

ни при высиживании и росте. Если слепые силы *теперь* могут превращать данное вещество в живое семя и из него производить в свою очередь живое существо, то почему они не могли сделать это первоначально? А если тогда нужно было содействие разума, то почему не нужно его и теперь? В таком случае вы непременно должны сказать и здесь: мы не можем понять роста цыпленка в яйце; следовательно, необходимо допустить существование какого-нибудь разума, — духа, который каждый день во всех тысячах яиц и зародышей, производимых ежедневно, так соединял бы части вещества, намеренно распределяя их, что происходило бы живое создание. А тогда будет еще необходимо, чтобы этот же самый дух вызывал и движения частей в живом теле, так как от слепых сил нельзя ожидать такого воздействия, умственные же силы самих существ, очевидно, не служат здесь причиной: ведь что понимает только что вылупившийся цыпленок о мускулах, нервах и пищеварении? Да много ли понимает в этом даже физиолог?

4. Теория развития

В наше время с распространением нового биологического воззрения начинается новая эпоха в трактовании проблемы; теория развития открывает выход из вышеуказанной дилеммы. Она придает естественному или самопроизвольному возникновению живых существ такой вид, в каком оно *может* быть представлено. Она, как известно, предполагает, что животные и растения произошли из неорганической материи не вдруг, в один прекрасный день, готовыми, в той форме, в которой мы их видим теперь, а смотрит на них как на результат долгого образовательного процесса. Развиваются не только индивидуумы, но и виды; из одной или немногих первичных форм простейшей структуры при совокупном действии внешних и внутренних причин возникли мало-помалу разнообразные и сложные образования. Поскольку это воззрение в состоянии привести длинный ряд фактов, указывающих на этот процесс, оно является первой гипотезой, отвечающей формальным требованиям научного объяснения. Прежнее средство выхода, выводившее виды животных и растений из действия извне

формирующего разума, этим окончательно устраняется, как естественно-историческая теория, — устраняется не путем опровержения, а как устраняется всякая отжившая теория: наличием законной преемницы — лучшей теории.

Первый предпринял научное проведение этого способа воззрения французский биолог де Ламарк в своей *Philosophie zoologique* (1809). В родственном же направлении двигались мысли современных немецких натурфилософов — Шеллинга, Окена, Гете. Точное исследование отнеслось сначала к этим столь смелым гипотезам довольно холодно. Нужно было прежде лучше подготовить почву. Это произошло главным образом благодаря развитию геологии и палеонтологии. Многочисленные вымершие жизненные формы, мало-помалу выступавшие на свет, сделали достоверным предположение, что органический мир претерпел в течение веков громадные изменения. Для старого антропоморфического способа объяснения каждый новый факт являлся затруднением; все эти факты принуждали к предположению больших катастроф с повторявшимся разрушением органического мира и столь же часто повторявшимся творением, — предположение, которое, завершая собою антропоморфизм, конечно, приводило его в то же время *ad absurdum*: вымершие формы являлись теперь как непригодные и брошенные попытки. Одновременно с этим геология лишила это представление его почвы; под руководством Ляйеля она перешла к воззрению, что земля обязана своей формой не столько отдельным сильным катастрофам, сколько суммированию в течение длинных геологических периодов правильных действий тех же самых сил, которые продолжают действовать еще и теперь.

Таким образом было подготовлено время для того великого переворота в биологических воззрениях, который связан с именем Чарльза Дарвина. Сочинение, в котором он в первый раз изложил новую теорию (О происхождении видов путем естественного подбора, 1859), знаменует собою начало новой эпохи не в одной только биологии: оно вместе со следующим произведением (Происхождение человека, 1871) оказало значительное влияние на все мирозерцание, главным образом на исторические науки, со включением политики и морали. Я попытаюсь обозначить главные пункты.

Заслуга Дарвина состоит не в первой концепции идеи развития вообще, собственно даже и не в открытии причин изменения видов (во вступительном историческом очерке он сам, с свободным и радостным признанием чужих заслуг, которое делает его, как научный характер, столь достойным уважения, показал, как все его мысли, по крайней мере в зачатках и следах, были высказаны еще до него), а в проведении и испытании этих мыслей на целом мире фактов. Соединение гениального дара комбинирования, критической обдуманности и поразительной настойчивости сделало его способным образовать из рассеянных мыслей и фактов теорию, или скорее принцип исследования, плодотворность которого даже в чужих руках служит наилучшим доказательством его значения.

Принципом изменения, который Дарвин выставляет как собственно движущую силу в развитии жизненных форм, является борьба за существование и основывающийся на ней естественный подбор.

Принципиальный вопрос, о котором идет речь (оставляя пока в стороне первое возникновение), состоит в следующем: могут ли из имеющихся видов возникать новые? Старая биология отвечала на этот вопрос отрицательно; опыт показывает, что потомство всегда подобно производителям. Конечно, бывают небольшие отклонения в форме, величине окраске и т. д.; но они представляют собой колебания около известной середины, остающейся неизменной: это — видовой тип. Видовые типы постоянны: это — основной закон старой биологии.

Внимание Дарвина рано было обращено на область, в которой упомянутые небольшие отклонения играют значительную роль: это — область одомашненных животных и растений. У домашних животных и культурных растений отклонения бывают не только многочисленны и значительны, но даже закрепляются в постоянные типы, помеси или расы; лошади, быки, овцы, свиньи, собаки, петухи, голуби, а также культурные растения, плодовые деревья, цветы, зерновые растения встречаются в самых разнообразных и отклоняющихся формах, которые, однако, все указывают на одну дику первонаачальную форму, как на общую родонаачальницу. Еще и теперь под рукою садовников и скотоводов ежедневно воз-

никают новые формы, новые разновидности цветов, голубей, собак и т. д. Как это происходит? Как известно, при помощи подбора. Между наличными индивидуумами выбирают для размножения тех, которые обладают известными желательными качествами в преобладающей мере, какой-нибудь своеобразностью оперения, тонким руном, мясом, быстротой или силой и т. д. Между потомством, наследующим родительские качества, делается выбор опять в том же направлении, и, таким образом, в сравнительно короткое время, благодаря суммированию небольших различий, достигаются такие значительные изменения формы, какие обнаруживают, например, английские быки, овцы, свиньи в сравнении с их родоначальной формой.

И вот, говорит Дарвин, точно так же поступает природа в большом целом; она — величайший мастер подбора. И она для размножения вида делает выбор между индивидуумами; конечно, выбор совершается не в форме размышления, и руководящим началом служит не внешняя полезность для человека, как там, а полезность имманентная, именно — для сохранения индивидуума и вида.

Естественный подбор совершается следующим образом. Жизнь является для живых существ постоянным состязанием за жизненные условия. Число созданий, хотящих жить и сохраниться, всегда больше числа мест за столом природы, — следствие расточительного произведения зародышей жизни. Плодовитость видов очень различна; но нет ни одного вида, одна пара которого при благоприятных условиях не была бы в состоянии в несколько столетий переполнить землю своим потомством. Если этого результата не наступает, то причина лежит в экономности жизненных условий; в загорающейся из-за них борьбе преждевременно погибает громадное большинство. Затем есть факт, что индивидуумы какого-либо вида вступают в борьбу с не вполне равными силами; бывают разнообразные небольшие отклонения. Следствием этого является то, что наибольшие шансы победоносно выдержать борьбу имеют все индивидуумы, отклонения которых представляют собою преимущества; превосходство действует сохраняющим жизнь образом. Свойства, основывающие такое превосходство,

могут быть очень разнообразны: несколько больше силы, быстроты, находчивости, ума, преимущество в оружии защиты или нападения, меньшая заметность или большая способность противостоять всякого рода повреждениям: каждая из этих выгод может сделать обладателя его более сильным в борьбе, способствовать ему в бегстве, делать его выносливым к холоду и голоду, в то время как менее одаренные погибают. Благодаря именно этому, те же индивидуумы имеют и наибольшие шансы оставить после себя многочисленное потомство, и так как последнее наследует от них их дарования, то отсюда происходит, что то, что было сначала индивидуальным преимуществом, становится мало-помалу видовым свойством: индивидуумы, наилучше приспособленные к жизненным условиям, определяют собою тип вида. Одностороннее чрезмерное развитие известных свойств, например величины, вооружения, или быстроты, не может при этом возникнуть, потому что оно нарушало бы общее равновесие и этим понижало бы жизнеспособность; животная экономия, подобно хозяйственной или политической экономии, должна распределять свои отправления по различным функциям сообразно с их важностью: оборона, подвижность, нервная деятельность и т. д.

Таким образом может, следовательно, произойти совершенствование в смысле имманентной целесообразности, постепенное развитие, без того, чтобы для объяснения его нужно было прибегать к извне вмешивающемуся разуму. А вместе с совершенствованием происходит в то же время и дифференцирование типов. Благодаря расщеплению на разнородные типы с различными потребностями и различной организацией, повышается возможный в каждое время максимум жизни; рядом друг с другом находит место большее число индивидуумов различных видов, чем одного и того же вида, так как они вмещаются в свободные места с большим сбережением пространства. Дарвин показывает, как этот закон действует в мире растений. Отклонения от средней формы соответственно жизненным условиям является сохраняющей и потому видообразовательной выгодой. С этим стоит в связи исчезание средних форм; крайности стоят не в столь резкой конкуренции. Также и здесь достигается мало-помалу состояние равновесия,

при котором сохраняется возможный при данной совокупности жизненных условий максимум жизни.

Рядом с началом естественного подбора, выставляемым Дарвином на первый план, он признает, впрочем, и другие начала, в качестве содействующих первому; так принцип, на который Ламарк смотрит как на главную причину отклонений: изменения в отношениях земной поверхности; изменяя жизненные условия, они принуждают к изменениям в функции, а измененное употребление органов ведет, наконец, к изменениям в организации. В том же смысле действуют переселения, к которым дает толчок борьба за существование, понуждая к распространению. Вторым, совместно действующим при образовании видов началом Дарвин называет принцип соотносительных изменений. Организм представляет собой единое существо, которое ни в одном пункте не может быть изменено без того, чтобы не сделались необходимыми компенсирующие изменения в других частях. Подобно тому как в треугольнике нельзя изменить ни одной стороны или угла, не изменяя других сторон и углов, так в организме ни одна часть не может быть изменена независимо от других частей. Усиление, например, какой-нибудь одной части скелета делает необходимыми соответствующие изменения других частей, хотя бы уже для того, чтобы восстановить внешнее равновесие. Конечно, сплошь и рядом здесь имеют место такие отношения, необходимость которых нам совсем не ясна; так, например, отношение между развитием половых органов и одновременными другими изменениями в общем строе и внешнем виде.

Таковы были бы предполагаемые новой теорией начала изменения. Разрешается ли этим проблема возникновения видов?

Прежде всего здесь надо указать на одно обстоятельство, на которое, по-видимому, не всегда обращается достаточно внимания; первое предположение всякого развития, без которого указанные выше принципы не имели бы решительно никакой опоры для деятельности, есть, конечно, воля к жизни, воля к борьбе за существование во всех существах, участвующих в развитии. Они не пассивно подвергаются развитию, они не втискиваются в новую форму извне, механически действующими причинами, подоб-

но бульжникам в ручье. Скорее их собственная внутренняя активность есть абсолютное условие деятельности естественного подбора. Борьба за существование не налагается на них извне, а есть их собственная воля, и без этой воли, воли к сохранению и проявлению своей собственной жизни и к производству и сохранению потомства, не могло бы конечно вовсе быть и речи о борьбе за существование. И притом эта воля к жизни есть абсолютно первоначальное предположение; она не может быть выведена в свою очередь из естественного подбора; ибо в таком случае надо было бы допустить, что сначала возникли органические образования, в которых ее еще не существовало, которые безразлично относились к сохранению собственной жизни и жизни вида, но что уже потом, благодаря случайной вариации, возникли также и индивидуумы с первыми зачатками таких влечений и стали благодаря этому способны вытеснить других, не обладавших еще таким влечением к питанию и размножению.

У некоторых дарвинистов заметна склонность просматривать это. Любимейшей схемой естественного подбора служит схема чисто механического выбора, как она является, например, в приспособлении некоторых насекомых к их почве питания, в окраске, форме и рисунке (так наз. *mimicry*). Насекомые претерпевают здесь преобразование видового типа чисто пассивно; наиболее резко выделяющиеся между ними всякий раз выклеиваются, и таким образом остаются в конце концов одни только одноцветные. Подобным же образом будто бы жуки на Мадейре утратили свои крылья: «жук, наименее летавший — потому ли, что крылья его были наименее развиты, или потому что он был самым ленивым — имел наибольшие шансы пережить других, так как его не сдувало в море, в то время как те жуки, которые очень охотно летали, первые попадали в море и погибали» (Происхождение видов, нем. изд. стр. 161). Так как здесь едва ли может быть речь о стремлении избегать опасности посредством смирного сидения, то превращение видового типа произошло здесь путем чисто пассивно испытываемого искоренения. Но это, очевидно, лишь одна, также встречающаяся, форма естественного подбора: здесь борьба за существование есть чистая метафора. Таковой она бывает не везде;

напротив, как общее правило, предположением сохранения служит стремление к сохранению, в соревновании ли с конкурентами или без него. Тем, которые просматривают это, можно напомнить слова Гете, не имевшие, конечно, первоначально в виду именно их:

Не может быть страннее упущенья,
Как дать кому-нибудь праздник, а самого и не пригласить.

Конечно, говоря о воле, совсем не следует думать о чем-то сверхъестественном, случайно и таинственно вмешивавшемся в телесный мир. По добытой выше, в онтологическом размышлении, схеме, дело можно было бы физически конструировать таким образом: воля к жизни есть то же самое, рассматриваемое с внутренней стороны, что с внешней стороны представляется физику как известным образом организованное тело. Физический факт, обозначаемый выражением: воля к жизни, влечение к питанию и размножению, представляет собою тенденцию органического тела реагировать на определенные раздражения движениями и внутренними деятельностями, действующими в смысле сохранения данной системы, данного индивидуального тела и данного вида. Задача изобразить природу такой системы *in concreto* предоставляется физиологам; ее действительность ведь не подлежит сомнению; она осязательно лежит перед нами в каждом зерне, в каждом оплодотворенном яйце; это есть не что иное, как конкретная тенденция развития, т. е. система сил, которые, раз даны известные внешние отношения: теплота, влажность и т. д., проявляют свою деятельность в предопределенном направлении. Удастся ли когда-нибудь вскрыть ту своеобразную комбинацию молекулярных сил, которая заключена в пшеничном зерне или в скорлупе куриного яйца, это может остаться не решенным. Что задача уже разрешена, что в лице Дарвина явился, как говорит Геккель, «Ньютон стебля травы», возможность чего отрицает в одном месте Кант, — это самым решительным образом отверг бы, конечно, сам Дарвин.

И вот здесь поднимается дальнейший вопрос: в состоянии ли имманентное стремление также и одно, само по себе, вызвать развитие и совершенствование видового типа, или оно всегда предпо-

лагает борьбу за существование и естественный подбор? Мне кажется, что нет никакого препятствия допустить первое из этих предположений. Ведь в индивидууме, без сомнения, происходит ничто в следующем роде. Внутренний задаток самопроизвольно определяет развитие в предустановленном направлении. Индивидуум, имеющий в начале жизни форму вида в неготовом состоянии, достигает законченной формы главным образом благодаря проявлению своих сил и предрасположений, к чему ведет его самопроизвольное побуждение. Это относится как к растительным, так и к животным функциям; путем упражнения достигают своего законченного образования заложенные в новорожденном органы. И при этом нет ни малейшей надобности, чтобы это упражнение *всякий раз* вызывалось принуждением какой-нибудь потребности; оно прорывается изнутри, сначала часто в форме игры, причем обстоятельства действуют только как условия, возбуждающие и доставляющие возможность к проявлению сил. Не представляется ли имманентное стремление в развитии вида, подобно тому как это имеет место в развитии индивидуума, не просто лишь постоянным предположением развития, но также и достаточным само по себе условием для того, чтобы дать начало совершенствующемуся развитию? Не мог ли бы происходить переход к новому, более совершенному, повышенному образованию даже и в том случае, если бы не действовали борьба за существование и естественный подбор? Я думаю, — да.

Фехнер намечает в одном месте следующее соображение. У петуха есть шпоры, перистая грива и гребень, тогда как у курицы их нет. Дарвин объясняет дело таким образом: возникшие вследствие случайной вариации зачатки этих органов дали владельцу их превосходство в борьбе: так как в течение длинного ряда поколений наилучшие вооруженные в этом направлении петухи постоянно побивали своих противников, то мало-помалу произошло полное искоренение безоружного типа и фиксирование настоящего. Фехнер думает, что если бы все целесообразные устройства животных, также и внутренние, следовало объяснять таким суммированием случайных вариаций, то от такого представления голова пошла бы кругом. «Я скорее думаю, что когда организация

была еще более доступна изменению, психическое стремление сильно напасть в борьбе на противника, гнев, еще и поныне пускающий в ход шпору, были в состоянии, посредством изменения образовательного процесса, если не вызвать эти части у готовых петухов, то все же хоть внедрить предрасположение к ним в зародышах, а этим путем и в потомстве, причем на психические стремления я смотрю лишь как на внутренние явления физико-органических¹.

В самом деле, я не вижу, что препятствует такому взгляду. Побуждение к упражнению заложенной способности в то же время всюду действует ведь и как побуждение к образованию формы; индивидуум получает свой выраженный, готовый вид путем упражнения. Если же затем происходит еще и наследование приобретенных свойств, — а это последнее не может ведь быть истреблено вовсе, хотя бы приобретенное в сравнении с унаследованным и играло для наследования лишь очень скромную роль, — если, следовательно, приобретенный родительский склад действует соопределяющим образом на зародыш, а этим самым и на развитие потомства, то согласно с этим стремление и проявление деятельности всех индивидуумов в длинном ряде поколений определяли бы в конце концов видовой тип; естественный подбор явился бы в таком случае лишь поддерживающим и ускоряющим этот процесс моментом.

Мысль эта не чужда и Дарвину. Он не входит в вопрос, откуда являются индивидуальные вариации, образующие точку отправления для естественного подбора. Ему ничто не мешает допустить, что эти вариации происходят не абсолютно случайно, а что они как бы тенденциозны, т. е. лежат в направлении приспособления и совершенствования видового типа. Петухи никогда не обнаруживали склонности варьировать и в том направлении, чтобы произвести зачатки к образованию плавников и копыт, которые уже потом должны были бы опять уничтожиться в борьбе за существование, как невыгодные вариации. Напротив, вариации соверша-

¹ Fechner: Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen (1873), стр. 72.

лись в направлении целесообразного. «Целестремительность» индивидуума, проявляющаяся, без сомнения, во всех его деятельности, простирается и на видовые типы. Подобно тому, как яйцо или молодой индивидуум предопределены для развития в определенном направлении и направляются на него своей волей, так можно было бы сказать и о видовых типах *in statu nascendi*: они предрасположены к развитию в определенном направлении и направляются волей. Воля, не предвидящая и руководимая намерениями воля, а обнаруживающаяся во влечениях, движущаяся во всех индивидуумах данного вида, была бы тогда в последней инстанции образователем формы. Подобно тому, как физиономия и общий склад взрослого человека составляют в известном смысле его собственное произведение (сделавшиеся обычными жесты, манера держать себя, деятельность), так органическая форма всюду была бы в известном смысле произведением воли.

Вундт развил эту мысль (в *System der Philosophie*, стр. 325 и след.). Все органические деятельности суть первоначально проявления воли. В первых образованиях и растительные функции основываются на действиях, вызываемых влечениями; «протозоон является существом, во всех своих частях действующим по импульсам воли: как почти каждая часть равнозначна другой, так и во всей массе своего тела он представляет собой один организм, определяемый единообразными волевыми актами». Но так как деятельность оставляет после себя известное расположение и фиксируется в организме как *habitus*, то она производит сохраняющиеся и передаваемые по наследству изменения структуры. Таким образом, эта деятельность механизмуется, и воля освобождается для новой, высшей деятельности, подобно тому, как даже на высшей ступени развития первоначально произвольная деятельность переходит в привычную, а под конец и в автоматическую. Таким образом, организация была бы как бы затвердевшей деятельностью воли. Конечно, эти результаты не существовали перед тем в представлении, как намерение; воля в каждый данный момент направлялась только на эту деятельность; но действия вышли за пределы ближайшей цели, — отношение, которое снова встречается нам и на самой высокой ступени развития, в духовно-исторической

жизни, где действия точно так же регулярно выходят за пределы ближайшей желаемой цели. Так возникают обычаи, правовые нормы, прочные жизненные формы всякого рода; воля направляется непосредственно только на ближайшую, настоящую цель, но, благодаря упражнению, она приносит с собой в то же время, как непреднамеренный результат, привычку, предрасположение, *habitus*, наконец прочную, способную к передаче форму. Вундт образовал для этого своеобразного отношения понятие *гетерогонии целей*.

В этом смысле можно теперь обозначить и форму живущих существ, как результат целевой деятельности, именно целевой деятельности всех участвующих в развитии индивидуумов. Ни на одном пункте развития не существовало представления о будущей форме, но тем не менее она есть результат самой воли и стремления, и поскольку цель последних всякий раз лежала в направлении достигнутой общим развитием объективной цели, цель эта является также и субъективно желаемой.

То, что мы неопределенным образом предполагаем и схематически конструируем в низшем мире, выступает перед нами в мире духовно-историческом яснее и в более раскрытом виде. В человеческом мире наверное воля определяет форму существа; и притом форма предносится здесь, по крайней мере в общих очертаниях, также и представлению, как цель: как таковую, мы называем ее идеалом. Как индивидууму, так и народу предносится более или менее определенный идеал совершенного образования, и этот идеал действует формирующим образом на развитие собственного существа, а путем воспитания — и на форму жизни потомства. Так переходит здесь в действительность сама воля, осуществляя идею своей сущности.

Впрочем, и этот взгляд не чужд Дарвину. Его можно найти преобразованным в том принципе, который в его втором главном произведении («Происхождение человека») играет такую большую роль, именно — в половом подборе. Тут сопоставлена громадная масса фактов, приводящих к воззрению, что особенности вида и явления самца суть действие выбора, производимого самкой между соискателями. В самке поэтому как бы присутствует бессознательно идеал вида и проявляет свое действие в предпочтении

самцов-индивидуумов, наиболее к нему приближающихся. И эта же самая идея может потом действовать формирующим образом и на образование плода; при этом опять предоставляется физиологам конструировать «идею» физиологически, как определенный склад нервной системы, проявлявшийся в таких-то реакциях против соискателей, в таком-то воздействии на образовательные процессы зародышевой жизни.

Этого будет здесь достаточно для характеристики нового воззрения о происхождении органического мира. С ним связаны еще многочисленные вопросы и трудности. Как представить себе возникновение первых живых существ? Как происходит наследование? Как объяснить отсутствие в палеонтологической формации бесчисленных вымерших средних форм, которые по предположению должны были существовать? Не нужно ли вообще рядом с изменением путем мельчайших переходов допустить и преобразования в виде скачков, чтобы объяснить крупные морфологические различия различных типов? Такое изменение схемы наподобие скачка можно было бы наиболее сносно представить себе таким образом, что среди необыкновенных жизненных условий появляется какое-нибудь отклоняющееся от родительского типа образование зародыша (так называемое гетерогенное зарождение). Входить далее в эти вещи вне моей компетенции. Иная загадка разрешится еще со временем, а иная останется, может быть, неразрешенной навсегда. Не надо только видеть в неразрешенных задачах опровержения теории. Теория развития не представляет собой и, вероятно, никогда не будет представлять теорию в том смысле, чтобы она была в состоянии дать вполне удовлетворительные ответы на все вопросы, которые могут быть подняты касательно образования органических существ. Безукоризненной истории развития органического мира на нашей планете, вероятно, никогда не будет существовать; те доказательства развития, которые лежат перед нами, слишком скудны. Познание общих принципов и схематический набросок истории образования, где путеводной нитью служит сверх того опытное положение, что развитие индивидуума есть сокращенное повторение видового развития, — вот приблизительно все, на что можно будет здесь надеять-

ся. Впрочем, ведь и в других областях дело обстоит таким же образом; геология может объяснить тоже не всякое возвышение и углубление земной коры, а метеорология — не всякое колебание в воздушной атмосфере. Наконец, задача всякой науки бесконечна. Дарвин не только не завершил биологии, но скорее поставил ей новые огромные задачи. Но тем не менее можно сказать следующее: теория развития есть действительно теория в том смысле что она обосновала принцип для последующего исследования, ведущий к действительно научным открытиям в этой области. Этого никак нельзя сказать о старой гипотезе, объяснявшей все из действий разума, по намерениям действующего извне; она никогда не была ничем, как только средством выхода из затруднения, навязанным обозначенной выше безнадежной дилеммой: возникновение путем случайного столкновения атомов, или образование действием разума. То, что она действительно сделала, было то же, что производят слова и в других случаях: она успокоила первое удивление и первую пылливость — незавидное действие для научной гипотезы. Новая гипотеза доказывает свое достоинство именно тем, что она задает все новые и новые вопросы и понуждает к их разрешению. Вместе с древним Ксенофаном может сказать и Дарвин:

Боги не всё с самого начала показали смертным;
Но они сами ищут всего и постепенно находят лучшее.

5. Развитие в области духовно-исторической жизни

Что духовно-исторический мир обнаруживает в своих образованиях большое сходство с органическим миром, это замечали часто. Со времен Платона стало обычным рассматривать государство, как человека в большом масштабе. А. Шеффле в своем большом и остроумном произведении «Строение и жизнь социального тела» проводит сравнение общества с естественным организмом до мельчайших подробностей. Точно так же стало обычным обозначать язык, как организм; быть может — более подходящим было бы сказать: как органическую систему, принадлежащую к орга-

низму народа. В самом деле, подобие здесь очевидно; как в органическом теле, так и здесь мы имеем перед собой большую множественность неоднородных частей, правильно действующих сообща, чтобы произвести полный смысла общий результат.

Возьмем язык. Большая множественность неоднородных частей действует сообща для произведения общей работы, живой речи, оказывающейся, как это очевидно, ценным или целесообразным результатом для носителя органа, народа: без него была бы невозможна единая духовная жизнь, невозможна вообще жизнь народа. Тысячи слов, которые можно сравнить с клетками, входящими в строение телесного организма, соединены в языке для общего отправления. Совокупность слов делит между собой задачу символизировать в звуковых формах совокупное достояние мыслей и чувств народа, каждое слово, внутри этой совокупности, имеет свою определенную, ограниченную задачу, свое значение. Органический характер языка проявляется затем в своеобразных элементах формы. Различные виды слов (существительное, прилагательное, глагол и т. д.) отвечают большим родам представлений; они выражают своей формой принадлежность обозначаемого к вещам, качествам или явлениям. Каждое слово снабжено, в свою очередь, в высшей степени остроумным механизмом, посредством которого оно становится способным делать видимыми свои отношения к элементам, с которыми оно вступает в связь, — именно той системой небольших изменений формы, которые мы называем склонением и спряжением. Таким образом, язык является в высшей степени сложным и в то же время поразительно верно функционирующим аппаратом для того, чтобы выражать все возможные мысли и чувства до их мельчайших оттенков, — орудием такой тонкости и совершенства, что в сравнении с ним самые искусственные машины представляются незамысловатой утварью.

Как произошел этот организм? Теперь он распространяется посредством, так сказать, родительского зачатия: дети учатся языку от своих родителей; но как возникает язык первоначально? Случайно, благодаря тому, что то тот, то другой произносили при случае какое-нибудь звуковое образование, которое понималось, удерживалось и таким образом становилось именем вещи или яв-

ления? Это, очевидно, бессмыслица. Следовательно, язык должен был возникнуть из намерения и изобретения. Так объяснял дело рационализм прошлого столетия, следуя за рационализмом древних времен. *Тидеманн*, бывший впоследствии профессором в Марбурге, в своем опыте о происхождении языка (1772) философствует таким образом. Люди жили сначала в животном состоянии; это последнее было неудобно и трудно; появилось желание лучшего рода жизни, это побудило к соединению, а с этим возникла потребность в средстве общения. «Сначала напали вероятно на язык жестов. Однако это не могло долго продолжаться, скоро должны были увидеть неудовлетворительность этого языка. Люди заметили, что движения чувства вызывают у них звуки. Они заметили также что животные пользуются последними с большим успехом. Что было естественнее того, чтобы постараться извлечь пользу из этого открытия и употребить звуки как знаки своих мыслей?»¹.

Нам такие соображения представляются до некоторой степени комичными, — они звучат почти как сочиненная романтиками пародия на просвещение. И все-таки это объяснение, в сравнении с объяснением органического мира из деятельности космического разума, имеет преимущество: оно считается все же с данной и известной причиной. Правда, это же самое преимущество служит ему в ущерб; причина слишком уж хорошо нам известна, чтобы мы могли ожидать от нее такого действия. Как же, — тотчас же спрашиваем мы здесь далее, — происходило дело при этом изобретении в деталях? Так ли, что кто-нибудь, особенно хитроумный между безъязычными еще людьми, в один прекрасный день сел и выдумал язык, подобно тому, как в наше время кто-то выдумал

¹ У Штейнталя: *Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den letzten Fragen alles Wissens* (4 изд. 1888, стр. 6 и сл.). Это небольшое поучительное произведение дает обзор истории теорий образования языка вплоть до настоящего времени, с указаниями собственной теории автора. Психологические основания последней Штейнталь подробно изложил в своем введении в психологию (2 изд. 1881, нем.), первой части «Очерка языковедения», а очерк конкретно-исторического изложения — в *Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues* (1860).

Воляпюк? Изобрел он потихоньку для себя эти тысячи имен вещей, качеств, явлений, отношений, склонения и спряжения, а потом удивил своих товарищей готовой системой, показал им полезность этой вещи, ее употребление и уговорил их таким образом принять и изучить язык? Как видно, вряд ли было бы поразительнее, если бы к этому прибавили, что тот же самый человек точно так же изобрел перед тем и рассудок и путем уговаривания сообщил его другим. Следовательно, над этим делом трудились многие вместе? Или, — что в наше время тотчас же пришло бы на мысль, — была, может быть, созвана для изобретения языка комиссия? Или многие работали в одиночку: то тот, то другой доставлял свою часть, дюжину имен или несколько предлогов? А потом кто-нибудь изобрел склонение, быть может, сначала одно первое, а потом кто-нибудь второе и т. д., пока не составились все четыре, или пять, или сколько бы там их ни было? Поощренный же хорошим успехом, кто-нибудь один пришел потом к мысли спрягать и произвел действительный залог, кто-нибудь другой прибавил к этому страдательный, а кто-нибудь третий выдумал еще сослагательное наклонение? Для греческого же языка какая-нибудь особенно остроумная голова придумала ко всему этому еще *optativum*, а какой-нибудь упрямец взял да примешал сюда неправильные глаголы? В этом направлении Тидеманн развивает дело далее, только под конец он все снова и снова отбрасывает принцип изобретения и предоставляет дело в руки нужды и случая.

Как видно, мы стоим здесь перед той же самой дилеммой, как и выше: произошел ли язык, произошли ли животные случайно или путем планомерного изобретения? Ничего третьего, по-видимому, нет, и однако же ни то, ни другое одинаково немыслимо.

Языковедение первое овладело трудностью и притом как раз тем же путем, на который вступила потом биология. Причиной, приводившей к той безнадежной дилемме, было представление, что языки, равно как и виды животных, суть неизменные, недвижные сущности. Грамматики смотрели на дело до сих пор таким образом: язык есть неизменный, раз навсегда готовый инструмент, который грамматика описывает и обучает употреблению его. Исторический способ воззрения, возникший около поворота XVIII

столетия во всех областях (под влиянием громадного и всеобщего отпора против оцепенелого рационализма времени просвещения) и проложивший дорогу в область языковедения с помощью таких людей, как В. фон Гумбольдт, Бопп и братья Гримм, совершенно устранил это старое представление о сущности языка. Он привел к познанию, что язык есть не готовое, из рода в род наследуемое орудие, а постоянно вновь воспроизводимая функция; употребляя выражение Гумбольдта — не ἔργον, а ἐνέργεια. Таким образом, современная лингвистика видит в языке функцию, постоянно меняющую свой вид вместе с самой жизнью народа, а в настоящем его виде — результат тысячелетнего развития и в то же время точку отправления для новых образований. Как видно, мы имеем здесь совершенно то же самое представление, которое новейшая биология переносит на животные и растительные формы.

Но языковедение имеет за собою то громадное преимущество, что процесс развития, или, по крайней мере, часть его, действительно лежит перед его глазами; превращение исторических организмов совершается быстрее, чем превращение организмов физических. Мы знаем ту форму, которую имел немецкий язык пятьсот или тысячу лет тому назад; в готском же языке мы имеем форму еще на полтысячелетия древнее. В письменных памятниках лежат перед нами как бы окаменелости древних форм языка и притом окаменелости несравненно большего совершенства, чем те, которые в палеонтологических остатках находятся в распоряжении биолога: здесь — лишь несколько разъединенных обломков, частью только следов прежних жизненных форм; там хотя тоже не полная жизнь (звук и акцент можно только приблизительно угадывать), однако же относительно несравненно более полное изображение строения и функции языка. Точно так же развитие латинского языка лежит перед нами за промежуток времени более чем в две тысячи лет. Кроме того, здесь мы видим, как на наших глазах совершается процесс образования новых языков: французский, итальянский и испанский языки суть детища одного отца, который, впрочем, и сам сохранился рядом с ними, как язык церкви и ученого мира. Наконец, сравнительное языковедение идет еще значительно далее: оно берет на себя задачу представить поч-

ти все языки, на которых говорят и говорили в Европе, вместе с языками персов и индусов, как исторические превращения одного общего праязыка арийских народов.

Здесь мы имеем, следовательно, то, чего недостает еще критикам дарвинизма в области биологии: образование новых видов, между которыми не происходит более плодотворного скрещивания. Латинский и французский или испанский языки, не говоря уже о греческом, польском, немецком, суть не ублюдки или диалекты одного языка, а различные языки, между которыми не происходит более плодотворного смешения и нет взаимного понимания. Как возникли здесь новые виды? Мы видим, что они образуются путем суммирования небольших изменений: преднамеренное изобретение или преобразование не играет при этом почти никакой роли. Напротив, в этом процессе можно найти действующими именно те начала, которые в биологии считаются причинами преобразования. Стремление выразить посредством членораздельных звуков мысли и чувства или, скорее, сделать их понятными для других, заступает здесь место общей воли к жизни. Элементами, понуждающими к изменению, служат здесь с одной стороны соприкосновение и смешение с чужими языками, с другой — постоянное изменение во внутреннем мире, в мире мыслей и чувств, стоящее в связи со сменой поколений; оно влечет за собой тенденцию к варьированию в словах и формах. Подобно тому как в борьбе за существование между этими вариациями выбираются затем наиболее целесообразные и принимаются в общий язык. Существенными масштабами целесообразности служат: краткость и легкость выговора, ясность и определенность выражения, наконец сила и выразительность речи, состоящая главным образом также в способности к возбуждению и разряжению чувства.

Таким образом, развитие языка совершается в смысле формальной целесообразности, без собственно преднамеренного образования. Конечно, не путем механически действующего отбора; на каждом пункте решение о пригодности новообразования происходит с помощью более или менее сознательного суждения вкуса или рассудка. Но совокупное развитие управляется не предвидящим намерением. Задача истории всякого отдельного языка —

изложить в частностях превращения запаса форм и слов языка и объяснить их с указанных точек зрения. При образовании звуков и форм значительную роль будут играть физиологические расположения; в развитии синтаксических форм особенно выступает стремление к ясности; в образовании запаса слов и оборотов речи, рядом с удобством и определенностью, большое значение имеет также пластическая и возбуждающая чувство сила. Отсюда становится до некоторой степени возможной оценка достоинства различных языков. Так можно будет, например, вообще сказать, что по логическому совершенству языки-детища латинского языка превосходят своего отца; замещение окончаний склонений предложениями, правильное применение местоимений и вспомогательных глаголов в спряжении, равно как связывание последовательности слов, придают речи большую определенность и ясность. Правда, она становится от этого в то же время жестче и суше¹.

При помощи тех же самых средств, из тех же самых сил и тенденций, которые еще и поныне определяют преобразование языка, языковедение объясняет также и первоначальное возникновение флексии, которая кажется образованной так намеренно и с таким искусством. Так можно, например, распознать, как спряжение индогерманских языков возникло благодаря постепенному слиянию бывших прежде самостоятельными звуковых образований. Флектирующему языку предшествовала ступень развития языка, обладавшая только неизменными и самостоятельными словами, так называемыми корнями. Сравнительная грамматика научает нас распознавать в личных окончаниях сокращенное и искаженное личное местоимение, сделавшееся несамостоятельным суффиксом. В греческом спряжении на μ первоначальная форма еще хорошо заметна; окончание первого лица μ есть местоимение, как оно находится перед нами в косвенных падежах; точно так же — σ второго и τ третьего лица. Еще яснее дело в санскритском. Так как в быстрой речи местоименный корень и глагольный

¹ Интересные рассуждения о преобразующих силах в языке имеются у v. d. Gabelentz: *Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherige Ergebnisse* (1891). Значение чувства в развитии языков исследует интересная книга К. Bruchmann'a, *Psychologische Studien zur Sprachgeschichte* (1888).

корень объединились, благодаря акценту, в одно звуковое образование, а беззвучный суффикс затем все более и более сокращался, то отсюда и возникла флексия.

Наконец языковедение отваживается подойти и к последней проблеме, задаваемой организацией, к проблеме *generatio aequivoca*, возникновения органического из неорганического. В этой области она принимает такую форму: как возникли первоначально корни, те первые членораздельные звуковые образования, в которых первобытный, еще не имевший флексий язык обладал именами вещей и явлений? Положим, история покидает нас здесь: она нигде не достигает до зачатков. Однако, под руководством биологии, с помощью физиологии и психологии мы можем попытаться уяснить себе это явление в схематическом построении. Первой точкой отправления звуковой символики, достигающей в языке своего высшего развития, представляется для биологии рефлексивный звук; все сильные внутренние возбуждения невольно сопровождаются разнообразными звуками. Так мы находим это уже в мире животных; вместе с движением и жестом звук, вызываемый действием возбуждения на дыхание, выступает как сопровождающее явление внутренних процессов; боль, удовольствие, желание, страх вызывают звуки разнообразных ступеней. Рефлексивный звук, пробуждая в сотоварищах вида симпатическое возбуждение чувства, становится непреднамеренно носителем общения. Но и как намеренно употребляемое средство к тому, чтобы дать себя понять, звук встречается нам уже в мире животных; собака владеет целым рядом звуков; крик, визг, ворчанье, вой, лай — и в каждом из этих опять целая шкала, которую она, особенно в обращении с человеком, с известной осмысленностью применяет для обнаружения своих внутренних явлений.

Если предположить и за образом действия человека эту форму звуковой символики, то задача состояла бы тогда в том, чтобы произвести из этой, как бы еще неорганической материи звуков организованный язык. Что отличает человеческий язык от той предположенной первичной формы, так это, главным образом, две вещи: членораздельность звуков и применение звуковых образований в качестве символов для предметов. Уже этим та пред-

положенная первичная форма языка, состоявшая лишь в постановке рядом друг с другом неизменных звуковых образований, ясно отделялась бы от всякого языка животных. Язык животных, — если его можно так назвать, — не обладает членораздельностью, и звуки его не имеют никакого объективного значения, т. е. они составляют сопровождающие явления и символы для субъективных возбуждений воли и чувства, но они не суть имена для вещей и явлений. Человеческий язык мы имеем там, где членораздельное звуковое образование употребляется, как имя для вещи или явления; вздох или крик не принадлежат языку. И языку не сделался чуждым момент субъективного возбуждения, он выступает в тоне и ударе, но слово, как таковое, — а уже корень есть слово, — является знаком для определенного содержания представления. Согласно с этим задачу лингвистики можно было бы обозначить еще и так: описать происхождение языка представлений в членораздельных звуковых образованиях из нечленораздельного языка воли.

Общие условия для решения этой задачи, которая, впрочем, никогда, вероятно, не разрешится вся без остатка, должны будут доставить физиология и психология. Первая укажет примерно на то, что человек, благодаря перпендикулярному положению тела, приобрел более свободное движение грудной клетки и этим достиг возможности более тонкого оттенения и артикуляции звука; что далее, благодаря усовершенствованию рук, избавился от излишней работы рот, который у животных сплошь и рядом должен служить также и органом схватывания. Психология укажет на то, что жизнь общиной, обусловленная прежде всего необычайно продолжительной юностью, должна была сделаться у человека особенно тесной, и что в этом находит свое основание сильное побуждение к общению, отличающее человека; она укажет далее на развитие интеллектуальной жизни, которая нашла себе поощряющие обстоятельства в том разнообразии деятельностей, возможность которых доставляла рука, и в живости общежительных отношений. Большое богатство расчлененных представлений и повышенная потребность общения могут быть таким образом рассматриваемы, как постоянно действующие по-

буждения к более тонкой и более богатой выработке звуковой символики.

Как происходило развитие в частности, как в языке арийцев корень *da* сделался именем для давать, *sta* для стоять, *geg* для выпрямлять, делать прямым, как *rlu* приобрело отношение к воде, а *luk* к свету — этот вопрос никогда не получит иного ответа, кроме указания на возможности. Вероятно, все снова и снова придется видеть себя вынужденными обращаться к старому средству выхода: выводить первые обозначающие звуки из тонов, производимых самими явлениями и вещами; ведь и теперь еще — главным образом в первом возрасте жизни — услышанный звук вызывает подражание языком, как бы ответ на окрик. При этом человеческие деятельности и звуки, которые они производят или которыми сопровождали их действовавшие, особенно действовавшие сообща, могли, как это недавно было отмечено, дать первый повод к возникновению корневых слов. Если подавание сопровождалось первоначально рефлексивным окликом *da*, как это можно еще наблюдать у детей, то становится понятным, как этот звук мог сделаться правильно употребляемым и понимаемым звуком всякий раз, как заявляло себя побуждение вызвать в другом представление подавания и давания; причем само собой уже понятно, что для более точной интерпретации подразумеваемого приходили в широком объеме на помощь телодвижения и жесты. Так и в *rlu*, лежащем в основании также и немецкого слова *fließen*, *Fluss*, нам, по-видимому, еще слышится звук, издаваемый водой, когда в нее бросают камень или когда она быстро движется. Исходя из подобного рода первых образований, корнеобразование могло потом распространиться и на не производящие сами по себе звуков явления, причем известная чувствительная однородность впечатления могла способствовать произведению звуковой комбинации: слово *blitzen* (сверкать) имеет ведь для нас и онома-топоэтическое значение; его невозможно было бы заместить словом *krachen* (трещать); так и на место *Licht* (свет) не может вступить *Dunkel* (темнота), на место *Liebe* (любовь) и *Lust* (удовольствие) не могут вступить *Grimm* (злость) и *Gram* (скорбь), не оскорбляя нашего онома-топоэтического чувства. А из таких

первичных корней, при помощи дифференцирующего выговора, следовавшего за дифференцированием первоначально очень неопределенного значения, могли потом возникнуть вторичные корни; из корня *mag* или *mir*, который, передавая, быть может, звук трущихся друг о друга тел, значил тереть, растирать, мог произойти *ma* (от которого в европейских языках имеет свое имя мельница) и *magj* — оттирать, чистить, и таким образом из одного первичного корня могла возникнуть бесконечная масса производств¹.

Как бы то ни было, здесь всегда ведь будет свободное поле для догадок и предположений, что в конце концов и не такое уж большое несчастье; если бы мы все совершенно точно знали, кто тогда захотел бы уже быть языковедом?.. Во всяком случае можно будет сказать следующее: мы видим, как даже первые зачатки языка могли возникнуть без планомерного изобретения и составления, как бы путем известного рода *generatio aequivoca*. Намеренное изобретение принимало при этом лишь очень ничтожное участие. Таким же образом происходило и дальнейшее образование; по мере того, как развивался мир представлений и относительно отделялся от воли, в той же самой мере росло вместе с ним — не путем сознательной и преднамеренной деятельности — его звуковое явление, язык. Лишь на высокой ступени духовного развития возникает размышление об языке; а с этим последним начинается склонность к произвольному вмешательству в развитие, — впрочем, больше в смысле сохранения, чем прогресса; грамматика консервативна, она выступает против естественной склонности к варьированию.

Точно такой же образовательный закон, с которым мы встречаемся в развитии языка, господствует и над всей духовно-исторической жизнью; все ее образования возникают путем известного рода самопроизвольного роста, а не посредством планомерного изобретения.

Возьмем практическую область, развитие *нравов, права и государства*. Нравственные законы не изобретены моралистами, точно

¹ М. Muller: Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, нем. перев. Böttger'a, 2 изд., II, 346 и сл.

так же как логические законы не выдуманы и не предписаны логиками, грамматические — грамматиками. Нравы суть всеобщие формы действия, имеющие свою первичную форму в стереотипных реакциях животных инстинктов; в то время, как они достигают в человеке сознания, возникает совесть, которая развивается затем вместе с самой духовной жизнью. Философия морали развивает, объясняет и обосновывает нравственные законы, но она не изобретает их. Не иначе обстоит дело и с правом: оно не изобретение юристов или законодателей, а вырастает вместе с совокупно-общей жизнью народа, как внешняя форма его общежития. Составляя первоначально часть обычая, оно выделяется на известной ступени развития из суммы общеобязательных форм жизни и деятельности и устанавливается, как собственно область общественного принуждения. Начиная отсюда, оно становится, конечно, предметом сознательной обработки; рядом с неписаным правом возникает писаное право, и наконец в больших общих сопоставлениях или кодификациях право кажется чем-то деланным. Кто рассматривает дело исторически, тот все же видит, что делание и здесь касается не субстанции права, не установления его в целом; дело всегда в сущности идет лишь о систематизированных инкорпорациях существующего и традиционного, с небольшими иногда приспособлениями его к изменяющимся жизненным условиям народа. К правовым учреждениям приложимо то же, что говорится об учреждениях государственных (которые являются, впрочем, лишь одной частью правового строя), именно, что они не делаются, а вырастают. То же самое относится и к государству вообще; оно не есть, как смотрел на дело рационализм прошлого столетия, выдуманное для определенных целей учреждение, введенное в один прекрасный день голосованием и постановлением, но есть выросшая форма жизни народа, первичную форму которой можно видеть в той форме человеческой группировки, которая соответствует животному стаду. И здесь нам виден по крайней мере последний обрывок процесса развития в достаточной степени, чтобы познать, как мало существующая форма нашего государства в общем представляется результатом планомерного изобретения. Рассудок и соображение всюду действовали при преобразовании, но лишь в том

смысле, что они во всякое время искали приспособления существующего к новым потребностям и воззрениям. Да в конце концов даже и при этом темные инстинкты играли часто большую роль, чем размышляющий рассудок.

Да даже в теоретической области, в собственной области разума, где намерение и изобретение должны были бы играть, по-видимому, наибольшую роль, дело находится почти в том же положении; даже и науки не изобретены и выполнены по плану, а возникли путем роста. Их первичной зародышевой формой является мифологическая космогония, первый грубый очерк единого целого миропредставления. Из нее развивается философия, а философия в медленном росте производит затем из себя отдельные науки, как члены. Все это единое развитие не выдуманно и не предначертано человеческим рассудком, подобно тому как архитектор предначерчивает работу, выполняемую потом тысячью рук в течение десятилетий, а этот зародыш познания развился с известного рода внутренней необходимостью. Конечно, не вне рассудка, а в рассудке отдельных индивидуумов, но так, что ни один из этих последних не обозревал всего целого и пути развития. Отдельный исследователь или мыслитель работает как бы в потемках: он не видит того, как его работа включается в общее развитие, по крайней мере по направлению вперед; в новых головах она может дать повод к новым задачам, к новым мыслям, но он сам не знает, какого рода будут эти последние. В истории человеческого мышления является самым обыкновенным повседневным фактом, что какая-нибудь мысль возбуждает в других головах совершенно другие мысли, чем те, которые имел в виду их творец. То, что может сделать отдельное лицо, состоит в том, чтобы усвоить, как только возможно, существующие уже мысли и сделать их для себя плодотворными в понимании действительности; воспользуются ли его работой последователи и как воспользуются, это остается для него темным. При этом, может быть, можно даже сказать: чем меньше он думает о других, о своих современниках, о будущем, чем больше он имеет в виду одно только дело, тем плодотворнее будет его работа. Можно сказать еще и следующее: чем крупнее и плодотворнее мысли, тем менее они являются

на свет как планомерные изобретения. Ньютон не предпринимал изобрести закон тяготения, или Дарвин — теорию развития, или Шопенгауэр — волюнтаристическую психологию и метафизику. Великие мысли возникают путем известного рода духовного зачатия, а не ремесленного выдумывания. Когда настанет их время, они приходят как бы сами собой. Испытание же их и развитие происходят потом, конечно, путем планомерной работы. Здесь бывает то же самое, как при каком-нибудь произведении искусства или поэзии: это последнее тоже не готовится по плану, а вырастает изнутри, путем развития зародыша. Жалкие деланные произведения готовятся по плану; только тут бывает общее намерение сделать нечто; тогда-то и начинаются поиски за содержанием и формой. Так возникают подражания, вырастающие, как грибы из земли, всякий раз, как какое-нибудь произведение возбуждает всеобщее внимание и становится модой, — фабрикаты, а не произведения искусства. Так возникают фабрикаты и в науке, выставочные работы диссертационных фабрик, ломовые произведения комментаторов, резюмирующие и округляющие учебные построения регистраторов науки; и они также начинают с общего намерения сделать что-нибудь такое, что создаст выгодную известность автору; тогда-то начинается погоня за свободным материалом и, когда он счастливо найден, начинается планомерная обработка по схеме. Напротив того, великие мысли, открывающие знанию новые пути, не делаются и не изобретаются, а исходят как бы по наитию.

И подобно тому как высшая деятельность разума не имеет формы планомерного и преднамеренного делания, так и сам разум в своем происхождении не есть результат планомерной работы. Рассудок не сделан, а вырос. Дело происходило не так, что кто-нибудь между лишенными еще рассудка людьми, познавая полезность вещи, выдумал выведение и заключение, понятия и суждения, а все это произошло в постепенном росте, как духовный естественный продукт. Первичную форму рассудка можно видеть в инстинкте, этой поразительной способности предвоспринимать еще не существующее как существующее и вводить его в действие как мотив. Между тем как связи стереотипных реакций ослабля-

ются и между отдельными членами ряда начинает пробегать подвижное размышление, из инстинкта возникает мало-помалу рассудок. Конечный результат представляется как цель, деятельность — как средство; с этим мы имеем в самой примитивной форме познание причины и действия.

Таким образом, для всех сторон духовно-исторической жизни имеет силу следующее: необходимое и целесообразное образуется не прозревающим разумом по намерениям и планам, а возникает мало-помалу, подобно формам органической жизни, путем самопроизвольного роста. И что справедливо об отдельных органах и произведениях, то справедливо и о самой сущности исторической жизни. Народ переживает единую жизнь; всякое историческое изображение, знает оно само об этом или нет, представляет ее как единство; расчленяя ход истории на периоды, оно привносит в него мысль об органическом единстве. Во все времена напрашивалось сравнение народной жизни с жизнью индивидуальной: большие ступени, детство, юношество, зрелый возраст, старчество повторяются здесь; оборачивая дело, можно сказать также, что основной закон развития народной жизни повторяется в жизни индивидуальной. Народ же не выдумывает себе своей жизни, чтобы потом выполнить ее по плану, а вырастает мало-помалу, бессознательно для самого себя; лишь оглядывающийся назад историк видит в жизни его единство и гармонию. То же происходит и в индивидуальной жизни. Человек не выдумывает хода своей жизни. Конечно, в юношеском возрасте думается, будто нужно поставить себе цель, выработать план и тогда можно будет по этому последнему преобразовать жизнь и воздействовать на мир. Юность рационалистична в своем воззрении, она верит в мысли и их силу преобразовывать действительность; все революции исходили от юношей. В старости же и мышление делается историческим: человек видит, как мало он сам делал свою собственную жизнь, как последняя формировалась под влиянием окружающей среды, судьбы и каких-нибудь сначала незначительных, по-видимому, случайностей. Прежде всего все значительнее и значительнее выступает на вид исторически наследованное содержание жизни. Юноша думает, что

с него лишь начинается мир и что он должен возродить его из своей собственной головы; чем дольше живешь, тем больше замечаешь, как ничтожно расстояние, пройденное от той исходной точки, к которой юноша бодро и с большими планами повернулся когда-то спиной.

А теперь итог: намеренное делание, приготовление по планам играет и в духовно-исторической жизни вовсе не очень большую роль. Тот же закон образования оказывается господствующим как в телесном мире, так и в духовном; не с помощью предмыслящего рассудка, а путем самопроизвольного развития из зародышевых зачатков происходят органические образования как в природе, так и в истории. Основная категория действительности есть рост, а не делание; даже произведения человеческого духа обнаруживают в общем форму непреднамеренного происхождения; делание по намерениям составляет лишь небольшую второстепенную форму происхождения.

6. Недостаточность атомистической метафизики. Понятие взаимодействия

Оглянемся на точку отправления этих рассуждений. Три формы понятия о мире, три космологические гипотезы представились нам мыслимыми: антропоморфический теизм, атомизм и пантеизм.

Изложенное в предыдущих отделах имело в виду показать, что первая гипотеза не только не есть доказанная теория, но вообще не обладает формой научной теории. Понимание естественной и исторической действительности, находившее свое завершение в предположении разума-строителя, планомерно составившего все целое по понятному нам намерению, вытеснено на всех пунктах более поздним пониманием, эволюционно-историческим. И было бы простым самообманом, если бы вздумали допустить, что это воззрение, лишившись своих посылок, может все-таки удержаться. Но что, как некоторые думают, исчезнет в свою очередь и эволюционно-историческое воззрение, как проходящая мода, это маловероятно; оно может претерпеть еще не-

которые изменения, но до тех пор, пока перевес останется за научными интересами, антропоморфический теизм не оттягает у него уже никакой области.

Теперь поднимается вопрос: которое из остающихся двух представлений заслуживает предпочтения? Что более отвечает фактам, атомизм или пантеистический монизм?

В обширных сферах господствует в настоящее время взгляд, будто материалистический атомизм есть мировоззрение, к которому принуждает нас наука, будто Дарвином устранена единственная связывавшаяся с ним до сих пор трудность; что построению мира из атомов теперь не противостоит будто бы никакого существенного препятствия. Среди приверженцев и противников Дарвина распространено мнение, будто бы предположением или последним выводом его взгляда являются ненужность божества или какого-нибудь начала единства и объяснимость действительности из естественно-закономерного взаимодействия частей.

Я считаю это заблуждением: учение о развитии не предполагает собой атомистической метафизики и не благоприятствует ей. Оно вообще вовсе не имеет такого тесного отношения к метафизике, как это обыкновенно предполагается; оно, как и всякое объяснение отдельных фактов, одинаково примиримо как с идеалистически-пантеистической метафизикой, так и с материалистически-атомистической. Решение между этими двумя формами мировоззрения зависит от более общих соображений. А эти последние, как кажется мне, не дают повода к тому, чтобы искать решения мировой загадки в атомах; напротив, со всех сторон я вижу указания скорее на другое воззрение. Я намечу те соображения которые имеют для меня решающее значение, не требуя признания за ними силы принуждающих доказательств. Вообще, пора бы миновать тому времени, когда думали, будто путем логических демонстраций можно вывести необходимость того или другого понятия мира. Доказательства в пользу последних воззрений на вещи сводятся в сущности к тому, чтобы показать, как факты приводят к такому-то завершению наших попыток построения их, или как они, так сказать, сами сходятся в направлении этих воззрений.

Я предполагаю в настоящем случае результат нашего онтологического рассуждения. Последнее привело нас к убеждению, что материалистическое воззрение недостаточно для понимания действительности, что, наоборот, надо допустить, что физическому всюду соответствует или сопровождает его психическое. Сначала станем, однако, на точку зрения физического созерцания.

Напомню прежде всего, что атомы не суть данные факты или объекты; они не служат предметом действительного для хотя бы лишь возможного наблюдения. Даны тела, или скорее — дан единый телесный мир; этот последний разлагается мышлением сначала на отдельные вещи или тела, представляющиеся единообразно движущимися или покоящимися. Тела в свою очередь распадаются на части; кусок мела разламывается на кусочки, растирается в пыль, не достигая предела делимости; качество частей остается при этом одинаковым с качеством целого. Но затем тот же самый мел разлагается и на неоднородные части, на химические элементы, известь и углекислоту, а эта разлагается опять на углерод и кислород. К атому же, как предмету, который мог бы быть показан эмпирически, нельзя подойти, однако, и этим путем. Понятие атома образовано исключительно в качестве вспомогательного понятия для построения физических и химических фактов; оно обозначает собой тот последний пункт, которого достигло до сих пор анализирующее созерцание химика.

Метафизический атомизм оборачивает теперь дело; он утверждает: конечный пункт анализа есть конец вещей, или скорее первое и абсолютное начало действительности; мир составлен из атомов, из абсолютно неразрушимых и абсолютно самостоятельных небольших телец.

Это не более справедливо, как если бы кто-нибудь стал думать, будто буквы представляют собою первые абсолютно самостоятельные элементы, из которых составлена речь. Может быть, в голове мальчика, только что начавшего изучать латинскую грамматику, дело представляется именно таким образом: латинский язык, как и всякий другой, состоит из слов, слова из слогов, слоги из букв, а эти представляют, следовательно, действительные последние составные части, как бы атомы, из которых составлен язык. Здесь сто-

ит только подумать, чтобы познать ложь этого представления. На самом деле существует, конечно, одна лишь живая речь; слова, слоги, буквы суть абстракции, которые как таковые не встречаются в действительности. Грамматик разделяет речь на отдельные слова и звуки; описание не может дать сразу всего целого, оно поэтому разлагает его и потом из частей постепенно производит все целое. В действительности же это происходит конечно не так: язык начался не с того, что сначала говорили отдельные звуки или буквы а, b, с, потом соединили их в слоги и слова и, наконец, слова связали друг с другом в предложения. Напротив, язык всегда существовал в действительности только в связи живой речи; лишь в грамматическом рассмотрении буквы и слова являются чем-то существующим по себе; в большинстве же случаев буквы нельзя даже выговорить отдельно. Совершенно то же самое относится и к душевной жизни. Ведь и здесь встречается мнение, будто последняя есть нечто сложенное из представлений, ощущений, чувств, как самостоятельных элементов. И здесь такое представление нелепо; в действительности существует лишь единое целое, которое только психологией ради рассмотрения разлагается на отдельные стороны и элементы. Можно даже пойти еще далее и сказать: дана, как нечто самостоятельное, не единичная душа, а дана совокупно-общая жизнь и уже в ней отдельная жизнь, как часть или член. В созерцании ее можно изолировать, но ее нельзя встретить в действительности как первоначально самостоятельный элемент, чтобы затем из соединения многих таких элементов составить одно целое. Так думал старый рационализм: народ есть сложение индивидуумов. Аристотель прав, однако, и здесь: целое существует прежде частей, части существуют посредством целого.

Как раз то же самое относится и к физическому миру: атом есть нечто отвлеченное, подобно букве как и эта последняя, он не встречается в действительности один и изолированно; он также не есть существующий сам по себе или способный к существованию объект, как и немая согласная. Попробуйте, однако, представить его себе как таковой. Какой он будет иметь вид? Протяжен он, как тело? Если ответить на этот вопрос вместе с древним атомизмом утвердительно, то тотчас же вытекает следствие,

что он делим. То, что протяженно, имеет части, находящиеся вне друг друга; так это лежит в самом понятии, независимо от того, можем ли мы произвести деление или нет. Но в таком случае метафизически он и не есть последнее единое существо, а является сложным, совершенно в том же самом смысле, как и тело. Если отнять у атома протяженность и приравнять его к точке, как это делает и может делать для своих целей физика, то для материалистического метафизика, желающего сделать атом абсолютным мировым началом, поднимается стеснительный вопрос: в чем же состоит его сущность? Что такое существующая точка? Если сказать: система сил, то этим, оставляя в стороне другие трудности, у него отнимается самостоятельность. Сила действительна лишь постольку, поскольку она действует; действие же предполагает собой нечто другое, на что действуется. Без этого другого атом-сила не может поэтому ни существовать, ни быть понимаемым. И из чего состоит пустое пространство между атомами? Если попытаться дать себе на эти вопросы какой-нибудь ответ, то, может быть, окажется, что кантовское средство выхода, гипотеза непрерывности (по которой пространство наполнено непрерывно, хотя и с различной интенсивностью), пригодно по крайней мере хоть для того, чтобы покончить с целым рядом очень докучливых вопросов. Во всяком случае, однако, придется вынести убеждение, что как бы просто ни смотрелось дело вначале, с атомами вовсе не так легко справиться. Они весьма полезны как вспомогательные средства при построении в физике и химии, и эти последние могут определять себе это понятие так, как пригодно для их целей. Но говорить об атомах, как о данных последних самостоятельных элементах действительности, может только тот, кто, не размыслив о деле, поддается подкупающей наглядное представление аналогии: подобно тому, как стена состоит из кирпичей, так кирпич состоит, в свою очередь, из более мелких кирпичей и т. д. до тех пор, пока дело не доходит, наконец, до последних кирпичей, которые так малы, что о природе их уже и не стоит ломать себе голову.

Я напому здесь о воззрении, обычном для метафизики Лотце: действительность принадлежит единичному лишь в совокуп-

ности вещей, на которую оно действует и действие которой оно испытывает. Обыкновенное представление думает, будто единичная вещь может быть поставляема сама по себе, независимо от ее действий. Это — заблуждение: вещь, которая не действует, — не существует; она имеет свою действительность только как член целого; действительность для нее значит — стоять в отношениях действия и страдания.

Второе воззрение, приводящее к той же цели, исходит из понятия самих *действия* и *страдания*. Обыкновенный человеческий рассудок ежедневно употребляет эти понятия, не находя в них особенных трудностей. Он представляет себе дело приблизительно так: для действия и страдания необходимы две вещи, из которых каждая имеет свою действительность сама по себе. Но теперь оказывается, что вещь, несмотря на свою самостоятельность, претерпевает изменение своего состояния, не обоснованное в ней самой; мы говорим; она испытывает влияние, исходящее извне, от других вещей. Точно так же и она с своей стороны оказывает влияние на другую вещь.

Такова издавна судьба философии: — находить камень преткновения в том, что всему свету просто и ясно, *nodum in scirpo quaerere*. Так и здесь она спрашивает, что же это собственно значит производить влияние? Говорят: Луна производит влияние на Землю, она притягивает к себе, например, воду океана и вызывает этим явление прилива и отлива. Что происходит здесь? Отделяется что-нибудь от Луны, нисходит через пустое пространство на Землю, прицепляется к частям морской воды и приподнимает их по направлению к Луне? Или из Луны исходит какое-нибудь истечение, которое, распространяясь равномерно во все стороны, наполняет и как бы обшаривает пространство и там, где наталкивается на какое-нибудь тело, большое или малое, тотчас же прицепляется к нему и тянет его к Луне или отталкивает? Или мы должны представлять себе процесс воздействия как-нибудь иначе? Связана ли Луна с Землей, каждая частица одной массы с каждой частицей другой, каким-нибудь невидимым канатом или тесьмой, посредством которой одно притягивает к себе другое? И вот обо всем этом физика решительно ничего не знает. То, что она дей-

ствительно говорит нам, называя волну прилива действием притягательной силы Луны, состоит в следующем: движение водных масс, называемое нами приливом и отливом, правильно наступает вместе с определенными изменениями положения Луны относительно Земли; по форме и величине оно отвечает движениям падения на земле. Совершенно также положение: все частицы массы тяготеют друг к другу — говорит не что иное, как следующее: если когда-нибудь и где-нибудь две массы стоят друг к другу в определенном пространственном отношении, тогда на обеих сторонах происходит зависящее от величины массы и расстояния стремление к движению по направлению к общему центру тяжести. И наконец положение: *A и B находятся во взаимодействии* — значит: когда *A* вступает в состояние *a*, тогда *B* вступает в состояние *b*, и наоборот. *Правильная и самопроизвольная согласованность изменений на различных пунктах действительности* — вот все, что мы знаем о взаимодействии.

Может быть, физик возразит: положим, что в избранных выше примерах дело стоит именно так; явления тяготения мы можем — по крайней мере пока — только описать и математически формулировать, но не объяснить; тем не менее может все-таки настать время, когда сделается возможным также и объяснение явлений из причин.

Хорошо, допустим, что время это настало; допустим, что удалось свести непосредственное, по-видимому, действие на расстоянии в тяготении хоть на какую-нибудь известную нам форму действия вблизи, например, — на толчок и давление (взяв сразу последнюю цель естественно-научного объяснения); разве узнали бы мы тогда, что происходит между участвующими в действии телами, помимо согласующегося движения?

Было ли бы устранено хотя бы само действие на расстоянии, так ненавистное многим физикам? Движущийся бильярдный шар наталкивается на другой, находящийся в покое, и передает ему, как мы говорим, свое собственное движение. Разве мы видим здесь, как переходит влияние, как перескакивает движение? Может быть, каждый атом движущегося шара прикасается к каждому атому другого и передает ему при этом свое движение? Но ведь шары соприкасаются друг с другом лишь очень небольшой частью своих

поверхностей. Или, может быть, движение отделяется от каждого атома и, постоянно переходя от одного атома на ближайший смежный, странствует по направлению к точке соприкосновения обоих шаров через тело первого и потом точно таким же образом распространяется по второму, пока наконец каждый элемент движения не найдет опять атома, который он и уносит затем далее со свойственными ему направлением и быстротой? Я думаю, нет надобности развивать те чудовищные замешательства, в которых оказывается такое представление.

Упростим теперь данный случай еще более: предположим вместо обоих шаров два атома, из которых один движется, приводит в движение другой, покоящийся, посредством толчка, и затем останавливается. Видим ли мы здесь, как переходит влияние с *A* на *B*? Отделилось ли здесь, примерно, как кожа, движение с первого атома и прицепилось ко второму, увлекая его за собой? Но ведь движение не есть нечто телесное, нечто субстанциальное, что могло бы отделяться и существовать само по себе. Что же, следовательно, произошло между обоими атомами? Я думаю, что во всех отношениях наиболее подходящим было бы признать: мы ничего не знаем; единственно, что мы знаем, это тот факт, что в первый промежуток времени происходило движение *A*, что оно в определенный пункт времени, в момент соприкосновения, прекратилось и что одновременно с этим началось равное ему движение *B*; наконец, — что в подобном случае всегда происходит подобное. О дальнейшем же как этого процесса мы знаем здесь так же мало, как и при передаче движения между двумя сталкивающимися шарами, или при небесных телах, притягивающих друг друга и взаимно определяющих свои пути. Взаимодействие есть слово, не имеющее никакого иного значения, кроме следующего: *правильно соответствующее изменение*. Единственное преимущество, которое имеет за собой механическая передача движения перед другими формами взаимодействия, состоит в том, что она является самой обычной и самой знакомой нам формой действия; мы сами двигаем и формируем тела посредством толчка и давления. Сама по себе она не понятнее, в своей внутренней возможности и необходимости, или в как сво-

его процесса, — не яснее, чем всякая другая форма взаимодействия¹.

Несообразность того ложного представления о причинном отношении, по которому причина как будто толкает перед собою и вынуждает действие, еще яснее в психическом мире. Мы применяем понятие причинности и к явлениям внутренней жизни. Я вижу пейзаж моего родного края; он вызывает в сознании воспоминания из времени юности; пробуждаются чувства грусти и тоски; возникает желание снова увидеть этот мир и быстро превращается в решение. Весь свет согласен в том, что здесь мы имеем причинную связь, — все равно, можем ли мы разложить ее на первые и неразложимые элементарные связи или нет. Верно то, что мы не наблюдаем здесь ничего подобного принуждению и необходимости, с которыми каждый элемент погонял бы перед собою следующий и как бы вталкивал его в действительность или сознание; напротив, одно совершенно самопроизвольно примыкает к другому. Верно также и то, что мы не в состоянии познать это отношение как мысленно необходимое; мы видим лишь факт: когда в таком-то вот сознании дано такое-то определенное содержание восприятия, тогда к нему примыкают такие-то определенные группы представлений и чувств. А как восприятие может вызывать представление или как через представление возбуждается чувство, об этом мы решительно ничего не можем сказать более; ничего не узнают об этом и физиологи, сколько бы ни ломали они себе голову. Все, что мы знаем, это факт, что когда наступает один элемент, наступает также и другой, — или стремится наступить.

Давид Юм первый развил это воззрение о сущности причинности, и это дает его «Исследованию о человеческом уме» выдаю-

¹ Что действующая на расстоянии сила притяжения совершенно так же понятна или не понятна, как и действие посредством толчка и давления, это показывает Zollner в статье о действии на расстоянии, в первом томе *Wissenschaftliche Abhandlungen*. Он ссылается на кантовские метафизические начала естествознания, где материя объясняется из сил притяжения и отталкивания и где говорится: «первоначальная сила притяжения отнюдь не непонятнее, чем первоначальное отталкивание. Лишь чувствам она представляется не так непосредственно, как непроницаемость» (2 Hptst., Lehrsatz 7, Anm.).

щееся положение в истории философии. В отношении причины и действия, как показывает он, самый проникательный анализ не находит решительно никакой необходимости: ни необходимости мышления, так чтобы, например, из понятия причины логически выводилось действие, — ни принуждения, посредством которого действующий элемент вынуждал бы к изменению элемент страдающий; между причиной и действием вообще нельзя показать никакого соединения, никакого внутреннего сцепления, с помощью которого связь их делалась бы для мышления необходимой. Все, что мы знаем, это *правильная совместность явлений во времени*. Кант держится в этом одного мнения с Юмом: содержание выражения, что между двумя явлениями существует причинное отношение, есть только их правильная совместность во времени; он не менее решительно, чем Юм, отрицает, что мышление может вывести действие из понятия причины или свести закон причинности на закон противоречия.

Впрочем, мысль эта не чужда и более старому, метафизическому направлению в новой философии. Прежде всего *Лейбниц*, заменяя взаимодействие между элементами действительности *предустановленной гармонией*, имеет в виду собственно ту же самую мысль. Переход влияний из одной вещи в сущность другой является и для него нелепым представлением; монады не протяженные существа с окнами и дверями, в которые бы могли входить «влияния». То, что действительно происходит, есть *concomitance*, сопровождающее соответствующее изменение: если на каком-нибудь одном пункте действительности происходит изменение, то соответствующие изменения происходят и на других пунктах. Это представление было подготовлено окказионализмом; он не мог найти «внутренней связи» прежде всего в одном пункте, именно в отношении тела и души. Лейбниц, идя по стопам Спинозы, обобщает это воззрение; он отвергает *intluxus physicus* не только здесь, но и везде: все вещи самопроизвольно согласуются в своих изменениях. Иначе говоря, связь, существующая между причиной и действием, есть не случайная и частная связь, а всеобщая и существенная, соединяющая все элементы действительности; эти последние вовсе не чужды и не внешни по отношению

друг к другу, а суть члены одного существа: Бог есть та связь, которая соединяет по существу все вещи; Он есть то существо, в котором все они суть единое.

В наше время вновь принял эти мысли *Лотце*, который и сделал их точкой отправления своей метафизики¹. Вместе с Юмом (хотя он не ищет себе опоры в его эмпиризме) он настаивает на случайности для нашего мышления всякого причинного отношения, на невозможности показать связь между причиной и действием. Вместе с Лейбницем, которого он ценит и охотно признает за своего руководителя, он выводит из этого воззрения все же самые далеко простирающиеся следствия. Он находит, что при предположении атомизма факт взаимодействия просто непонятен и недоступен построению. Если бы действительность в самом деле состояла, как предполагает эта теория, из множественности абсолютно самостоятельных субстанций, то факт согласования ее изменений был бы просто непонятен. Если бы каждый атом, каждый элемент действительности был вещью самой по себе, по своим бытию и сущности вполне независимой, то как могло бы в таком случае происходить то, что в своей деятельности он соотносится с другими? Тогда должно было бы ожидать, что каждый пойдет своей собственной дорогой, не заботясь об остальных.

Или, может быть, его принуждают к этому естественные законы? Но ведь эти последние суть не вне или поверх вещей, а в них; они представляют собой лишь выражение фактического образа действия последних. Их в самом деле решительно ничто не принуждает быть и действовать иначе, чем это лежит в их собственной природе. Не сила притяжения Земли и не закон тяготения удерживают Луну в ее пути вокруг Земли, но на самом деле, так сказать, ее собственная добрая воля; если б она покинула как-нибудь этот путь и направилась по тангенциальному направлению, то со стороны Земли и закона тяготения ей не было бы за это ничего. Если она удерживает путь по кривой линии с постоянным отклонением от прямого направления к земле, то она следует в этом исключительно своей собственной природе или склонности. То же самое

¹ Mikrokosmos I, 412 и сл.; III, 481. — System der Metaphysik, 134 и сл.

сохраняет свою силу всюду; естественные законы не принуждают вещей, а служат выражением их самопроизвольного образа действий. Они не объясняют, *почему* вещи действуют таким-то образом, а только высказывают в общей формуле, *как* они действуют. Они — не разрешение загадки, а сами — загадка.

В самом деле, атомизм должен был бы, вместе с Лотце, задать себе когда-нибудь вопрос: откуда, однако, является такое однообразие в образе действия многих субстанций, что последний может быть сведен в общие формулы? Почему каждая из них не поступает иначе, раз она имеет независимые от остальных бытие и сущность? Это одообразие могло бы навести его на другое представление. Если бы в какой-нибудь горной долине было найдено большое количество каменных обломков, которые все обнаруживали бы совершенно одинаковые качества, то мы предположили бы, что это — обломки одного бывшего когда-то целого. Разве в нашем случае не должно иметь силу нечто подобное же? Не должны ли части мира, кажущиеся самостоятельными, быть тоже, правда, — не обломками бывшего когда-то целого, а живыми членами сущего единого существа?

Лотце делает этот вывод. Взаимодействие и естественная закономерность указывают на то, что элементы мирового процесса не так между собой чужды и далеки один другому, как это предполагает атомизм. Всеобщее сообразование всех их со всеми становится понятным в сущности лишь в том случае, если мы допустим, что все они — члены единого существа, одной субстанции. В органическом теле нет изолированных изменений, каждое изменение на каком-нибудь одном пункте вызывает соответствующие изменения всех остальных частей. Так и мир представляет собой единую систему, нигде не допускающую изолированных явлений; каждое явление находится в отношении со всеми остальными, оно является частичным изменением, вызванным на данном пункте в видах общего изменения целого. Если мы вместе со Спинозой назовем это целое, Все-Единое, Богом, то всякое взаимодействие совершалось бы в Боге: движение на каждом пункте Его существа сочеталось бы с движением на всех остальных в единое совокупное движение.

Таким образом, факт всеобщего взаимодействия, если пойти по его указаниям и додумать понятия до конца, приводит к мысли о единстве действительности: существует только одно единое существо, с одной-единой согласующейся в самой себе деятельностью; отдельные вещи составляют только моменты его сущности; их деятельности, определяемые взаимодействием, составляют в действительности вырезки из единого самодвижения субстанции. Или, говоря кантовским выражением: всеобщее взаимодействие в *mundus sensibilis* есть *unitas phaenomenon*, который в *mundus intelligibilis* соответствует *unitas noumenon*.

Теперь, связывая это рассуждение с результатом нашего онтологического разбора (по которому все явления в телесном мире суть указания на внутренние явления), не можем ли мы взглянуть на единство космических движений через взаимодействие как на отражение внутреннего согласия единой внутренней жизни духовного Все-Единого? Мы имели бы тогда воззрение, обозначаемое именем *пантеизма*; его можно также назвать *монотеизмом* в строгом смысле этого слова: *существует один Бог; все, что существует, существует через Бога и в Боге*.

Прежде чем попытаться ответить на этот вопрос, я сделаю несколько замечаний об отношении причинности и целесообразности.

7. Причинность и целесообразность

Выше (стр. 165) было уже замечено, что отрицание антропоморфического теизма и свойственного ему объяснения естественного хода вещей из намерений не однозначно с отрицанием телеологического мирозерцания. Принимаясь здесь снова за это рассмотрение, мы прежде всего спросим, чем характеризуется вообще связь элементов, как телеологическая? Само слово говорит: тем, что их распределение или движение представляется направленным на цель (*τέλος*). Целью же мы считаем результат распределения или движения в том случае, если на него была направлена воля, ощущающая его наступление с чувством удовлетворения. К этому надо прибавить, во-первых, что причинная связь элементов здесь

не исключается, а предполагается; всякая телеологическая связь есть в то же время и причинная. Во-вторых, что преднамеренность не включается в понятие целесообразности; нет необходимости, чтобы цель существовала прежде в представлении и чтобы движение совершалось по какому-нибудь готовому плану. Один остроумный естествоиспытатель образовал для такого понятия целесообразности без намерения обозначение *целестремительность* (Zielstrebigkeit)¹. Сущность телеологических связей ясно обнаруживается в явлениях внутренней жизни, и здесь находится их собственное место. И душевные явления стоят в причинном отношении друг к другу. Какое-нибудь восприятие, представление вызывает другое представление, — его наступление является причиной наступления второго; какое-нибудь возбуждение чувства, желание, определяет внимание и дает ходу представлений какой-нибудь другой оборот. Но тот же самый ход представлений определяется в то же время и телеологически; процессы ассоциации приводят к результату, лежащему в направлении воли, к образованию рядов, ощущаемому ею с удовлетворением, как имеющее смысл и значение. При этом цель эта не существует перед тем в представлении, по крайней мере не существует как продуманная вполне и потом осуществляющаяся. Архитектор чертит план дома; после того, как дом готов на бумаге, каменщики и плотники выполняют его по данному плану из камня и дерева. Самый же план не был в свою очередь сделан опять по какому-нибудь прежде готовому плану; и тем не менее духовная работа архитектора, так же как и работа плотников, обусловлена, конечно, телеологически. Оратор говорит речь; на него напали, он хочет защищаться и уничтожить противника: и вот в голову его притекают мысли и аргументы; сравнения и обороты речи, поговорки и цитаты, шпильки по адресу противника и любезности по адресу слушателей наворачиваются как бы сами собой. По связи ассоциаций каждое предшествующее влечет за собою каждое последующее но из тысячи возможных ассоциа-

¹ K. E. v. Baer: Studien aus dem Gebiet der Naturwissenschaften (1876). Во многих богатых мыслями статьях Бэр борется здесь против «телеофобии» новейшего естествознания и показывает неизбежность телеологического взгляда на органический мир.

ционных связей в каждый данный момент действительной оказывается та, которая ведет к цели. Таким образом, вся связь речи обуславливается в одно и то же время и причинно, и телеологически; направление дается в конце концов волей, и удающийся процесс ощущается ею с живым чувством удовлетворения. Не везде ход представлений так целестремителен, как здесь; существуют и неопределенные, бесцельные ассоциационные движения; во сне, в помешательстве они достигают господства. Но в здоровой духовной жизни определение хода представлений тем, что необходимо по цели, заметно всюду.

В каждом духовном целом мы имеем ту же самую совместность причинного и телеологического отношений между элементами. В какой-нибудь аргументации, в поэтическом произведении каждая часть есть нечто необходимое для целого, для развития идеи; на своем месте она есть нечто ἐξ υἱοθέσεως ἀναγκαῖον; в то же время она есть нечто причиненное ассоциационной связью. Причинная обусловленность и внутренняя эстетическая, логическая необходимость идут рука об руку. Если мы пробежим ряд с начала, то увидим, как каждый элемент приводит за собой каждый последующий. Если же мы пробежим его в обратной последовательности, с конца, то увидим, как исход господствует над всем предшествующим, вплоть до самого начала: предмет доказательства господствует над ходом всей аргументации, исход драмы действует уже на экспозицию. Таким образом, последнее есть в то же время и первое, — то, с чего начинается движение; τέλος есть, говоря вместе с Аристотелем, в то же время и ὅθεν ἡ κίνησις; привлекаемое им, все простирается по направлению к нему. Движение в духовной жизни происходит не при помощи толчка сзади, а путем самопроизвольного стремления к цели; целью же служит не внешний конец, а осуществленное целое; завершенное единство поэтического произведения, доказательства, или речи есть *энтелехия Аристотеля*.

То же самое, что относится к отдельным духовным порождениям, относится и к душевной жизни как целому. Здоровая человеческая жизнь образует замкнутое в себе целое, полное смысла единства; это не ряд случаев, не механический сброд элементов созна-

ния, а связанное внутренней необходимостью многочисленное единство, подобное многоголосому и сложному музыкальному произведению. Мы, конечно, не можем построить каждый элемент как телеологически необходимый, подобно тому, как мы можем сделать это в каком-нибудь поэтическом произведении; тут вмешивается то, что мы называем случаем. Но целого рассматривать иначе мы не можем; всякий биограф смотрит на жизнь своего героя как на связанное внутренней, понятной необходимостью целое; всякому его собственное воспоминание представляет его прошлое с этой точки зрения. И в каждое данное мгновение живущий ощущает свою жизнь как сообразование с тем, что лежит впереди. Движение происходит не путем подвигания и подталкивания сзади, а как бы путем притяжения к цели. Цель же есть осуществление идеи. Образ мужа составляет в душе мальчика скрытую побудительную силу, господствующую над его развитием. Идея жизненного дела, которая сама развивается лишь в жизни и с жизнью, дает направление и силу деятельности мужчины. Целестремительность является характером всякой здоровой жизни. То же самое относится и к жизни народа. И она движется, не подталкиваемая давлением или толчком, а как бы привлекаемая идеей своего совершенного образования. Не то чтобы простое, ясное, во всех однообразно существующее представление определяло последнее; но в живой взаимной игре разнообразнейших стремлений проявляет себя сущность народа; однако во всех присутствует идея, как движущий посредством притяжения момент, во всех как-нибудь да присутствует будущее образование народа. Все группы, все партии видят в светлеющем утреннем тумане будущего неопределенно очерченные, блистающие образы совершенного, и эти образы непреодолимо влекут их.

Итак, в духовно-исторической жизни причинность и целесообразность идут рядом друг с другом: самопроизвольное схождение множественности элементов в один ряд, в котором каждый член полагается внутренней логико-эстетико-этической необходимостью — вот характер духовного движения.

В этом, замечу мимоходом, имеет на своей стороне право противодействия *детерминистическим* теориям. Если бы сущность

причинности состояла в одной внешней необходимости, исключающей необходимость *внутреннюю*, тогда были бы правы те, которые противятся ее применению к построению духовного мира. Только они должны были бы в таком случае идти далее, чем они обыкновенно делают это: тогда закон причинности недействителен не только по отношению к воле, но и по отношению ко всей душевной жизни. Если же взять понятие причинности правильно, если понимать под ним, вместе с Юмом и Лейбницем, не что иное, как закономерность, т. е. правильную согласованность изменений многих элементов, тогда очевидно, что в духовном мире она действительна не менее, чем в природе. Положим, здесь труднее познать правильность или свести ее на элементарные законы, чем в природе; тем не менее все же очевидно, что она не отсутствует. Как здесь, так и там нет изолированных или не подчиненных законам элементов; каждый элемент состоит в определенном отношении к другим элементам — предшествующим, одновременным и последующим. Мы почти нигде не можем свести эти отношения к количественным формулам, но их существование проявляется всюду; молча всеми предполагается, что при совершенно одинаковых внутренних и внешних обстоятельствах всякий раз происходило бы одно и то же; за одинаковым раздражением наступали бы, как реакция, одинаковое представление, одинаковые возбуждения чувства и стремление воли. Но с правильно понимаемой причинностью вовсе не стоит в противоречии свобода: свобода не есть беззаконность. В такой свободе внутренней жизни, которая была бы равнозначна с беззаконностью и бессвязностью элементов последней, этика поистине нисколько не заинтересована. Напротив, появление абсолютно чуждых всякого отношения друг к другу элементов, разъединенных хотений, не стоящих в причинной связи с предшествовавшей жизнью и с последующим временем, было бы расстройством воли, даже полным разрушением душевного существа. Если бы не существовало вообще определения последующего предшествовавшим, тогда не существовало бы, конечно, ни упражнения, ни опыта, ни действия принципов и решений, воспитания и общественного порядка. Без причинности нет целесообразности.

Как же обстоит дело с отношением причинности и целесообразности в *физическом мире*? Идут они и здесь рядом друг с другом, или в природе нет вообще и речи о целесообразности, о внутренней необходимости?

Таково именно господствующее воззрение; оно видит в природе внешнюю необходимость, но не видит внутренней. Механическая передача движения является для него первичной формой деятельности природы, о телеологической же необходимости оно, напротив, нигде ничего не хочет знать; «телеофобия», в этом Ф. Бэр очевидно прав, — для него характеристична. Мне кажется, последний прав и в том, что основание для этого он видит не в природе, а в страхе естествоиспытателей перед ложной телеологией. Телеофобия представляет собой реакцию против старой телеологии намерений, отклонявшей причинное объяснение и хотевшей стать на его место.

Припомним прежде всего то, что мы приняли в предыдущем отделе за действительное содержание причинного отношения в физическом мире: взаимодействие есть не что иное, как соответствующее изменение; о влияниях и принуждениях при этом нет вовсе речи. Всеобщее взаимодействие всех частей мира — вот выражение для того факта, что мир образует собою единую систему с единым движением, в котором каждое движение каждой части включено, как стоящий на своем месте и согласующийся с движениями всех остальных частей член. Нельзя достаточно сильно подчеркнуть этого: необходимость существует в логическом мышлении, но не в природе; всякая естественная закономерность есть самопроизвольное согласование всех частей.

Притом согласование это и здесь является взаимным; предшествующее определяет последующее; но точно так же можно сказать: последующее определяет предшествующее. Нагревание комнаты есть действие натопленной печи; но одинаково правильно можно сказать: поглощение теплоты окружающей средой есть причина охлаждения печи. Толчок, сообщаемый одним телом другому, есть причина движения этого последнего; но точно так же справедливо и то, что движение получившего толчок тела есть причина того, что толкнувшее тело утрачивает свое движение

или останавливается. Там, где мы имеем тело не с производением движения, а с прекращением его, мы представляем себе дело именно так. Следовательно, вообще можно сказать: без причины не было бы действия, но без действия не было бы и причины.

Вопрос теперь в следующем: представляет ли собою причинная связь и во внешнем мире, так же как во внутреннем, в то же время и целесообразную связь? Существует ли здесь внутреннее телеологическое отношение между членами ряда? Есть один пункт, на котором весь свет смотрит на дело именно так: это — жизнь. Жизненные явления образуют собою связь причин и действий; они на каждом пункте обуславливаются естественно-закономерным взаимодействием всех частей, но они в то же время и «целестремительны» — в том смысле, что они замыкаются в единое целое, жизнь, на которую мы не можем не смотреть как на цель, которой все функции служат средствами. Охота, поимка добычи, пожирание ее и переваривание суть причины сохранения жизни; но в то же время жизнь есть цель, и эти функции составляют средства к этой цели. А если функции являются средствами, то средствами же являются и органы: если зрение существует ради жизни, то глаза существуют ради зрения; тогда для этого-то они и образуются в период утробной жизни.

Но нет, говорит боящийся цели натурфилософ, верна только первая половина предложения: животное видит, потому что оно имеет глаза, но глаза существуют не затем, чтобы оно видело; оно бодается, потому что имеет рога, но рога у него не затем, чтобы оно могло защищаться и бодаться. Это — ничем не оправдываемый антропоморфизм. Телеология есть извращение и порча причинного, т. е. истинного воззрения на природу; она ставит вещи вверх ногами. Так до сих пор судят, вместе с древним Лукрецием, наши материалистически-механические натурфилософы¹.

Но они должны были бы сказать затем следующее: не потому бык бодает, чтобы одолеть своего соперника, а потому, что он бода-

¹ Lucretius: *De rerum natura*, IV, 830:

Omnia perversa praepostera sunt ratione,
Nil ideo quoniam natumst in corpore, ut uti
Possemus, sed quod natumst id procreat usum.

ет, другой падает на землю; не потому паук плетет свою сеть, чтобы ловить мух, а потому, что существует сеть, мухи цепляются за нее, и потому, что существуют пожирательные органы паука, муха попадает в них, и так как дело дошло до этого, то она препровождается далее вовнутрь и переваривается; при этом нет нигде речи о целях, а только о причинных связях. И если это верно в применении к пауку, — должны были бы они сказать, продумывая мысль до конца, — то и в применении к человеку будет то же самое: и он, значит, сплетает сети не затем, чтобы ловить рыбу, а потому что руки его так движутся, пряжа переплетается в сеть, и потому что сеть так растягивается в воде, ею вытаскивается рыба.

Однако здесь, может быть, даже и боящемся цели физику дело покажется слишком уже странным. Он скажет: нет, у человека действительно существует целевая деятельность; тут мы имеем *хотение* и *представление цели*, как начало ряда, а потому причинный ряд является здесь в то же время и рядом целесообразным.

Хорошо, допустим пока, что это так. Но в таком случае не должно ли было бы то же самое относиться и к пауку? Матерееалистический философ настаивает же в других случаях так решительно на том, что человек есть член животного ряда. Зачем изменять себе здесь? Чего же недостает пауку, чтобы на его жизненную деятельность смотреть иначе? Хотения и представления цели? Ну, едва ли хотения; тогда пришлось бы ведь отказать ему вообще во внутренней жизни. Следовательно — представления, предвидения результата. И потому, стало быть, его действию недостает характера целевой деятельности? Оно имело бы последний только в том случае, если бы он по предварительном размышлении сказал себе: жизнь состоит в обмене веществ, она требует поэтому возмещения истраченного вещества посредством питания; мухи служат средством питания, а тенета — средством ловить мух? Но ведь ясно, что при таком условии и в человеческой деятельности лишь незначительная часть могла бы считаться целесообразной. Об обмене веществ, о необходимости возмещения и пригодности для этой цели того или другого вещества наш рыбак знает ведь в конце концов немногим более, чем паук. Что же мы, следовательно, должны сказать: и здесь целесообразность простирается не да-

лее; плетение сетей и ловля рыбы суть целесообразные деятельности; при пережевывании же, проглатывании и переваривании не может быть более речи о цели; тут мы имеем дело исключительно с причинными рядами, а не с телеологическими? Разве только у физиолога, имеющего при жевании и переваривании и представление о самом процессе, дело становится целевой деятельностью? Я думаю, что такое подразделение человеческих жизненных процессов на целесообразные и бездельные, на такие, в которых имеют место причинность и целесообразность, и на такие, в которых имеет место только причинность, слишком уж нелепо.

Теперь, если о человеке справедливо то, что вся жизнь его должна быть понимаема как телеологический процесс, даже и в том случае, если цель и посредствующие действия не входят в область представления, то же самое будет иметь силу и по отношению к животному царству. И если целестремительными будут деятельности, направленные на сохранение собственной жизни, то не менее целестремительными будут также и те, которые направлены на сохранение вида, как на объективную цель, — такие, как постройка гнезд и кладка яиц, высиживание и питание потомства и все, что сюда относится. А тогда и на развитие и образование органов нельзя будет смотреть иначе.

В самом деле, никоим образом нельзя оспаривать одного, не отрицая также и другого; невозможно смотреть на человеческие деятельности как на целестремительные, не допуская того же и для деятельностей животных; и невозможно опять-таки допускать это для так называемых животных или самопроизвольных деятельностей, не допуская этого и для растительных процессов, которые ведь не только служат существенным предположением первых, но и не могут быть нигде начисто отделены от них; ведь обе эти формы жизненных процессов всюду переходят одна в другую. И опять, если допустить телеологический взгляд для растительных явлений в мире животных, то нельзя не допустить его и для мира растений: ведь это все те же явления.

Но раз дело зашло так далеко, то трудно будет остановиться и на этом. Живые существа не свалились ведь в этот мир откуда-то извне, а составляют его законное порождение; они образовались

из элементов, из которых состоит тело земли; они возникли под влиянием общего космически-теллурического положения. Эти рыбы могли возникнуть только в этом море, и этот животный мир мог возникнуть только на этой земле и под этим солнцем. Необходима была совокупная деятельность всех вещей, чтобы произвести этот живой мир. «Это животное царство, — рассуждает фон-Бэр, — не может существовать без растительного царства, а это последнее не может, в свою очередь, существовать без того, чтобы скалистый остов земли не растерся на своей поверхности в более рыхлую почву, благодаря физическим и химическим воздействиям; далее же предполагается, что почва эта смачивается время от времени дождем, а дождь может выпадать только в том случае, если вода воспринимается перед тем воздухом, поднимается и потом, благодаря перемене температуры, опять выделяется; вода же, в свою очередь, не может подняться без того, чтобы земля не озарялась и не согревалась солнцем: следовательно, для ничтожнейшей былинки действительно необходима вся планетная система с ее строем и движением, вся закономерность природы». Как говорит поэт, проникнутый, как никто другой, единством природы, — Гете:

Пылинка каждая, бесплодный даже камень
По своему закону действовать должны
Для целого великого вселенной.

Таким образом, целестремительность, раз допустили ее на одном пункте, простирается на всю природу. Будет произволом, с одной стороны, настаивать на том, что и человек есть только часть всеобщего порядка природы, что он не образует собой исключительной области, государства в государстве; с другой — протестовать против всякого созерцания природы с точки зрения целесообразности, как против решительно недопустимого антропоморфического понимания природы. Раз природа на одном пункте поступает антропоморфически, — а этого нельзя ведь оспаривать, — то не видно, почему нечто подобное должно быть так безусловно исключено в других случаях.

Но, говорит боящийся цели натурфилософ, ведь вне органического мира отсутствует тот принцип, без которого вообще не может быть речи о какой-нибудь цели, — именно отсутствует внутренняя жизнь и воля.

Тут мы оказались бы у собственного источника противодействия телеологическому воззрению на природу: это материалистическое понимание природы, как сгущения мертвых атомов, движущихся по механическим законам. И в этом предположении старая телеология намерений вполне согласна с механической теорией; и она также полагает природу как массу безжизненного, инертного вещества, но она к этому присоединяет: потому-то именно природа и не могла бы никогда придать себе тот строй, в котором мы ее находим; потому необходимо помимо природы допустить еще разум, сложивший это вещество по своим намерениям. А против этого допущения возмущается опять теоретическая совесть естествоиспытателя: о таком внутреннем вмешательстве какого-то духа мы не знаем ничего, и оно ничего не объяснило бы нам, это — простое *asylum ignorantiae*. До сих пор естествоиспытатель прав. А теперь идут далее и отрицают вообще целевые причины, даже в органическом мире. Но здесь наталкиваются опять на только что указанные нелепые следствия; и к этому снова прицепляется телеология намерений. Так вертятся в кругу до бесконечности. Выход из этого лабиринта можно найти, насколько я вижу, только на одном пути: должно оставить предположение, что природа состоит из мертвого вещества, должно стать на почву развитой выше (стр. 83 и сл.) онтологической теории параллелизма: насколько простирается физический мир, настолько же простирается и мир внутренний, мир воли. Тогда можно будет сказать: в физическом мире господствует, собственно говоря, только физическая причинность; в сопровождающем же внутреннем мире всюду господствует в то же время и целесообразность. Механическая натурфилософия права: все естественные явления, включая и естественные явления жизни, можно объяснить чисто физически, — тут не бывает вмешательства какой-нибудь разумной причины. Но прав также и Спиноза: все физические явления суть указания на сопровождающие внутренние явления, и между

этими последними существует телеологическая связь. И вот в отношении к этой внутренней жизни, явлениями которой служат физические процессы, мы можем и последним приписать телеологический характер. Возьмем пример. Физик объясняет нам игру органа; все совершается при этом вполне механически: здесь трубки с таким-то и таким-то устройством, здесь сжатый воздух; вот открывается этот клапан, воздух устремляется в трубку и приводит воздушный столб в такие-то и такие-то колебания. А потом подходит физиолог и точно таким же образом демонстрирует нам органиста; вот здесь мы имеем так-то расположенные мозг и нервную систему; через глаз, сюда проходят вот эти раздражения, исходящие от нот и клавиатуры; действуя как чисто физические причины, они вызывают реакцию: пальцы надавливают клавиши в такой-то вот последовательности. Это — физическая сторона дела. Но тут есть еще и другая сторона ощущения зрения и слуха, и наслаждение звуками и мелодией. И этот ряд имеет внутреннюю, телеологическую связь членов. Да он и есть собственно существенная сторона дела, процесс же в нервной системе органиста есть лишь его внешняя видимость. И вот, выражаясь сокращенным в допустимых пределах языком, — мы называем целевыми деятельностями также и эти физические явления, в которых являются внутренние жизненные явления, игру на органе и писание нот, плетение сетей и лов рыбы. Таким образом, мы приписываем целесообразность вообще органической жизни не потому, чтобы она извне составлялась каким-нибудь мыслящим существом, а потому, что она есть явление внутренней жизни, развертывающейся в силу внутренней необходимости. Являющаяся целестремительность телесной жизни есть отражение действительной целестремительности внутренней жизни¹.

¹ Спиноза не отваживается сделать этот вывод из параллелизма; он слишком поглощен опровержением телеологии намерений. Но Лейбниц, смотря на вещи непринужденным взглядом, делает этот вывод: *Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux.* (Лейбниц: Монадология § 76).

И это отношение, — так продолжили бы мы теперь, предполагая верность нашего онтологического воззрения, изложенного выше, — не случайно и единично, а безусловно вообще; не только некоторые немногие явления в природе, так называемые произвольные движения животных, но и все вообще явления движения сопровождаются внутренними явлениями, подобными тем, которые мы переживаем в нас самих. Воля, — так можно, как мы думали бы, сказать вместе с *Шопенгауэром*, — есть то, что проявляется во всех физических явлениях, в жизненных процессах животных и растений, а также и в движениях неорганических тел; не такая воля, как наша, освещенная представлением воля, но все же воля в самом общем смысле, в которую включаются и слепое влечение, и лишенное представлений стремление. Если это есть допустимое представление, то всем естественным явлениям, поскольку они суть явления воли, должна быть свойственна также и особенность воли — целестремительность. И поскольку волевые единства низшего порядка объемлются в одно высшее и последнее единство воли, — на всю природу нужно было бы смотреть как на явление одной единой целевой системы. Жизнь Бога была бы тогда местом всех целей; в ней каждый элемент действительности поставлялся бы с разумной необходимостью, ее самоосуществление или энтелехия была бы основанием и целью всех вещей.

Правда, — так надо было бы тотчас же прибавить, — мы не можем завершить этого созерцания, мы не можем представить себе всей действительности с ее внутренней стороны. К нашему познанию обращена прежде всего ее внешняя сторона. Поэтому-то для нашей науки причинное понимание имеет такой сильный перевес. Телеологическое толкование почти не более, как постулат, или неопределенная возможность; мы вычисляем движения планет, но гармонии сфер наше ухо не слышит. Попытка понять порядок природы из ее смысла приводит нас лишь к сознанию нашей неспособности проникнуть через явление к смыслу. Поэтому естествознание поступило справедливо в том, что ограничилось чисто причинным созерцанием. Несправедливо поступает оно лишь в том, что невозможность телеологического объяснения природы оно помещает не в субъект, а в вещи, — в том, что оно не говорит:

цель природы для нашего познания трансцендентна, а говорит: в природе нет цели и смысла.

На три вопроса, говорит К. фон-Бэр в упомянутых выше статьях, предстоит всюду ответить естествоиспытателю: что или как? чем? для чего или к чему? Я со своей стороны не ставлю естествоиспытателю, как таковому, в упрек, если он опускает последний вопрос и, описав факты и изложив их причинную связь, думает, что сделал свое дело. Но, как человек, и он во всяком случае неизбежно ставит себе еще и третий вопрос: к чему? В нашей собственной жизни мы находим категорию вопроса *для чего* или *к чему*, и является неизбежным, что мы вносим ее также и в окружающую нас природу. Фактически каждый привносит в жизненные явления телеологическую связь; никто не останавливается на том, чтобы на все явления в животной жизни смотреть как на одинаково действительные и одинаково важные члены причинной цепи; напротив, всякий отмечает в последней известные члены, как оттененные высшие точки, около которых группируются в целестремительной связи все остальные. Насекомое проходит ряд ступеней развития: оно является в виде яйца, личинки, куколки, бабочки, чтобы потом снова начать с яйца этот круговорот; мы говорим, что бабочка есть высший пункт в этом развитии, что остальные формы существования составляют только предварительные ступени, необходимые к нему предположения. И совершенно точно так же, если бы мы могли вполне обозреть развитие планетной или Солнечной системы, мы подобным же образом отличили бы в последней высший пункт, как целевой. Но *доказать* этого, конечно, нельзя. Ступени жизни насекомого одинаково действительны; бабочка есть такое же условие возникновения яйца, как и яйцо есть условие возникновения бабочки. Кто находит, что яйцо или личинка красивее и значительнее, чем бабочка, того нельзя опровергнуть. И если бы даже кто-нибудь вздумал утверждать, что та кучка удобрения, которую производит животное в течение своей жизни и которую оно увеличивает под конец своим трупом, есть та цель, которая собственно имела в виду жизнью, то и его нельзя было бы опровергнуть. Человек, разбогатевший от торговли гуано, может быть, не нашел бы этого взгляда слишком уже вздорным; ведь мнение, что деревья перво-

бытного мира росли для того, чтобы снабжать нас потом каменным углем, является обычным воззрением. Но в таком же положении обстоит дело и с жизнью человека или народа: кто вкусовое раздражение и другие чувственные наслаждения ощущает как высшее содержание жизни, того нельзя опровергнуть; и если бы кто-нибудь вообще не обладал способностью различать по ценности различные жизненные деятельности, если бы они все представлялись ему одинаково важными или ничтожными, то ему нельзя было бы навязать эту способность путем доказательств. Следовательно, мы имеем здесь, в конце концов, дело не с *объективным* познанием, а с *основанным на субъективных чувствах* отличением известных элементов перед другими. Кто совсем не обладал бы стороною воли и чувства и не был бы поэтому способен понимать их, кто был бы лишь чистым рассудком, тот, конечно, вовсе не мог бы прийти к телеологическому созерцанию или приобрести способность понимать его. Для него все было бы одинаково важно, или не важно, или скорее — вообще не важно или не важно, а только просто действительно. Все приписываемые вещам свойства, выражающие отношения ценности, были бы для него совершенно непонятны.

В известном смысле естествоиспытатель делает себя таким абстрактным чистым рассудком, и он должен поступать так, чтобы остаться верным своей задаче: чистому изображению причинных отношений. Только он не должен думать, что совершенство естествоиспытателя, как такового, выражающееся в полном отрешении от симпатий и антипатий, представляет собою также и совершенство человека, как такового. Для человека, как такового, способность воспринимать и понимать различия достоинств, способность различать и ощущать хорошее и дурное, красивое и некрасивое, великое и малое имеет существенное значение. Утрата этой способности была бы равнозначна утрате самой личности. Одна отвлеченность — рассудок — не делает человека.

Собственной формой изображения этого второго, эстетико-телеологического понимания действительности служат *искусство и поэзия*. Их настоящая роль состоит в том, что они, отмечая и усиливая известные черты, показывают и делают доступным пониманию *значение* естественного существа или духовно-исторического

развития. В толковании ценности действительности состоит сущность и *религии*, и поэтому последняя теснейшим образом связана с искусством и поэзией, как это и показывает всюду антропология. Поэтически-религиозное толкование и научное объяснение образуют поэтому между собою противоположность, но не исключают одним другое. Последнее обращается к рассудку, оно хочет подвести действительность под общие понятия и формулы, не обращая внимания на субъективные различия ценности. Первое же обращается, напротив того, к стороне воли, к чувству, оно хочет привести к сознанию отношений ценности, сначала в человеческой жизни, а потом в действительности вообще; оно хочет показать цели и идеалы, которые как масштабы руководят суждением о ценностях, как мотивы управляют волей и как доставляющее счастье содержание преисполняют душу. Именно это-то различие задачи и указывает не на враждебную противоположность, а на мирное взаимное дополнение.

Мы соприкасаемся здесь с тем, что А. Ланге, в заключительной главе «Истории материализма», говорит о допустимом и неизбежном *идеализировании* действительности. Предполагается не то, чтобы выдумать себе что-нибудь и, так сказать, оболгать действительность. Искусство не видеть того, что есть, и видеть то, чего нет, как бы часто оно ни встречалось, — особенно же у политиков и законодателей, как государственных, так и церковных, — не может все-таки быть отнесено к числу человеческих совершенств. Напротив, для человека, поскольку он обладает не одной только головой, но и сердцем, является неизбежным, чтобы он относился к действительности, выбирая и оценивая, и затем в том, что он выбрал, видел бы существенное и собственно действительное. Так мы относимся к представлению о какой-нибудь личности; сердце подсказывает нам, что она такое собственно по ее истинному существу; так мы относимся к народу, так мы относимся к вещам вообще. Мы идеализируем их, предоставляя любви выбирать те черты, с помощью которых мы определяем их сущность. И эта сущность или внутренняя форма является нам, говоря вместе с Аристотелем, в то же время целью и движущей причиной возникновения и деятельности; движет же она, возбуждая стремление к себе (*κινεῖ ὡς ἐρώμενον*).

8. Пантеизм и душа мира

Мы возвращаемся теперь к поставленному выше вопросу: не объемлется ли в конце концов всякое стремление и хотение, как оно многообразно выступает перед нами в тысячах форм действительности, в единство одного существа и одной воли? Не отвечает ли единству физического мира во всеобщем взаимодействии единство внутренней жизни, в самодвижении и самоосуществлении которой заключена всякая отдельная жизнь и всякое стремление? Утвердительный ответ на этот вопрос дает мирозерцание *идеалистического пантеизма*. Я резюмирую его основные черты в нескольких формулах.

1. Действительность есть *единое* существо; отдельные вещи не имеют абсолютной самостоятельности, они имеют свое бытие и сущность во Все-Едином, в *ens realissimum et perfectissimum* которого они составляют более или менее самостоятельные члены. Употребляя формулу *Спинозы*: действительность есть *единая* субстанция, вещи суть полагаемые в ней модификации ее сущности.

2. Сущность Все-Единоного обнаруживается перед нами, — насколько она вообще обнаруживается, — в обеих сторонах действительности, в *природе* и в *истории*. — По формуле *Спинозы*: субстанция развивается, понимаемая нами под двумя атрибутами, под атрибутом *протяжения* и атрибутом *сознания*. Какое положение видоизменяется потом гносеологическим размышлением в том смысле, что духовный мир есть собственно и само по себе сущее, телесный же мир есть его явление и представление в нашей чувственности.

3. Всеобщее взаимодействие в телесном мире есть явление *внутренней, эстетико-телеологической* необходимости, в силу которой Все-Единое раскрывает содержание своей сущности во множественности согласующихся между собою модификаций, космических конкретных идей (монад, энтелехий). Эта внутренняя необходимость есть в то же время и абсолютная свобода или самоосуществление. У *Спинозы*: субстанция есть *causa sui* или *causa libera*; она раскрывает свою сущность в силу внутренней (логически-математической) необходимости.

Обосновано ли это воззрение? После всего прежде сказанного нельзя ожидать, чтобы я взялся теперь обосновывать его еще доказательствами, принуждающими рассудок. Здесь может идти речь только о том, чтобы показать, что тот, кто внимательно и с открытым чувством следит за указаниями вещей и непринужденно отдается впечатлению действительности, приходит именно к таким последним мыслям.

Я напомним о точках отправления, намеченных в предыдущих отделах рассуждений: об единстве физического мира во всеобщем взаимодействии и всеобщей закономерности; о самопроизвольности в согласовании всех частей, — в природе нет необходимости. Далее, о независимости действительности как целого от внешней власти; ее движение может быть построено только как самопроизвольное движение изнутри; вне действительности не существует никакой силы, которая могла бы сообщить ей это движение посредством толчка. Я напоминаю о том двойственном виде, в котором выступает перед нами действительное там, где оно наиболее открыто нам, именно в нашей собственной сущности, — как тело и душа, и о вытекающем отсюда предположении, что телесность всюду есть указание на сопровождающую внутреннюю сторону. Я напоминаю наконец о «целестремительности», выступающей перед нами в том небольшом отрывке действительности, о котором мы имеем несколько большее, чем просто астрономическое познание. Мы не причиним никакого насилия фактам, если вместе со спекулятивной философией, которая, впрочем, идет в этом лишь по следам общего воззрения, построим их таким образом: развитие земли стремится к жизни; жизнь к сознанию, сознание к духу; духовно-историческая жизнь есть средоточие цели земного бытия; следовательно, если допустимо наведение отчасти к целому, — высшая, духовная жизнь есть средоточие цели бытия вообще. Если бы, однако, кто-нибудь захотел возразить на это: насколько мы видим, духовная жизнь даже и на земле не является целью и постоянным благом; на нее можно скорее смотреть только как на небольшой, скоро исчезающий побочный случай, так как прекращение жизни и духа есть неизбежное следствие космического положения, — то это не смутило бы нас. Если это так,

то мы сказали бы: цвет и жизнь растения тоже преходящи, тогда как вещество постоянно; это не мешает нам видеть в жизни и цветении его цель. Так может отцвести и умереть когда-нибудь и земля, и все-таки жизнь, духовная жизнь была целью развития. Да если она и кончается, то этим она ведь не утрачивается; действительность не уничтожается тем, что переходит в прошлое; прошлое пребывает, напротив, вечной составной частью действительности, бытие которой не ограничено ведь одним моментом настоящего. Впрочем, что знаем мы о тех судьбах, которые предстоят еще земле и Солнечной системе? Может быть, они будут вовлечены в более великие сферы и призваны к более великому будущему, чем воображают себе наши космические физики. Раз для действительности нет первичного состояния, а существует только последний пункт для нашего исследования, то и с конечным состоянием дело будет обстоять таким же образом; граница нашего остроумия не есть еще граница действительности. Пусть однодневная муха, когда закатывается солнце и с наступлением ночи кончается ее жизнь, думает: теперь всему конец; свет погасает навсегда, и весь мир погружается во мрак и оцепенение. Человек, столько раз наблюдавший закат и восход солнца, должен был бы научиться верить, что в бесконечном имеются средства и возможность для многих вещей, которых он не видит.

Заклячая все эти рассуждения в одну последнюю мысль, не можем ли мы теперь сказать: то, что мы видим в малом масштабе в нашей собственной жизни, то, что мы, как нам думается, познаем еще в жизни земли, относится к действительности вообще; она имеет свою цель и сущность во Все-жизни, в бесконечной и вечной духовной жизни, полнота которой бесконечно далеко оставляет за собой все наши понятия, но от сущности которой мы имеем все же некоторый отблеск в сущности нашего собственного духа?

Я думаю, мы можем сказать это; мы можем еще прибавить к этому: нет воззрения, которое позволяло бы нам проще и яснее построить действительность. Прежде всего, лишь при этом воззрении становится доступным построению тот факт, на включение которого в порядок действительности сводится собственно дело всякой философии, — факт жизни; лишь этим душевно-ду-

ховная жизнь приобретает себе подходящую для нее окружающую среду; ее начало и ее бытие в совокупной действительности становятся постижимыми лишь при этом воззрении. При воззрении же атомистического материализма духовная жизнь является какой-то странной аномалией в действительности; ее нельзя устранить, — действительность ее ведь неоспорима, — но она мешает теории; если бы ее не существовало, тогда объяснение мира сходило бы так гладко; а то остается неудобный остаток, и многие так откровенны, что вместе с Дюбуа-Реймоном признаются: душа, сознание, дух являются при их мировоззрении «абсолютной мировой загадкой». При нашем же воззрении дух может чувствовать себя в действительности как у себя дома, может чувствовать себя как плоть от ее плоти и кость от ее кости. Я не думаю, чтобы могло существовать более сильное доказательство против удовлетворительности какого-нибудь мировоззрения, чем то, что оно принуждено объявить бытие духа за что-то абсолютно загадочное. А с другой стороны, я не знал бы, какое более убедительное доказательство могло существовать для человеческого духа в пользу истинности какого-нибудь мировоззрения, как не то, что он может при нем чувствовать себя в действительности как у себя дома.

Что это воззрение фактически обладает убедительной силой как никакое другое, в пользу этого свидетельствует то поразительное единодушие, с которым человеческое мышление (если мы оставим в стороне некоторых философствующих физиков) нашло в нем последнее и заключительное выражение для целого вещей. Как на Востоке, так и на Западе, как в древности, так и в Новое время мысли свободнейших и глубочайших мыслителей сходятся в направлении к этой цели. На идеалистическом пантеизме успокоилось размышление о мире у великих культурных народов Востока. В родственном же строе мыслей и греческий дух в платоно-аристотелевской философии нашел свою формулу мира: действительность есть единая сущность, абсолютное единство всего духовного и благого. К этому же воззрению, можно почти сказать, — против воли, влечется и средневековое мышление; к нему же, наконец, всегда возвращается и мышление Нового времени — там, где оно разворачивается наиболее свободно и смело. Бруно и Спиноза приходят к нему от новейших космолого-естественно-научных идей,

а спекулятивная философия немцев — от нового способа понимания исторической жизни: действительность — единая духовная жизнь, видимой частью которой служит для нас развитие душевной жизни и в высшей степени — развитие человеческой и исторической жизни на земле.

Во времена господства спекулятивной философии в этом воззрении, полагающем, что в нем действительность объяла и поняла самое себя как дух, видели абсолютную истину и не сомневались в том, что ему предназначено сделаться и всеобщей истиной. Его обозвали тайной религией образованных людей — в том убеждении, что оно проникнет мало-помалу и в те сферы, которые пока могли бы понять истину только в форме представления. Прежде всего случилось иначе. В наше время, поскольку среди образованных классов может еще идти речь о философском мирозерцании (большинство обходится без него), его надо было бы скорее искать в направлении склонного к естественным наукам материализма или наряженного в костюм теории знания скептицизма. Физическое воззрение на вещи вытеснило собой поэтически-спекулятивное созерцание. Нашим же естествоиспытателям мысль о внутренней жизни действительности сделалась почти совсем чуждой. Представление о душе мира, о духовном Вседействительном, о *mundus intelligibilis*, кажется им, подобно представлению об антропоморфных богах, детским сном; они не нуждаются в этой гипотезе, они могут объяснять мир из атомов и физических сил, за исключением разве того небольшого остатка — явлений сознания в мозге живых существ. Наука, говорят, вступила в зрелый возраст; она не позволяет себе более ребяческой игры таких фантастических умозрений; у кого есть еще к ним охота, может искать их у отсталых философов. А общественное мнение образованных классов, запуганное той уверенностью, с которой выступает естествознание, стыдится обратиться к представлениям, не носящим штампа естественных наук.

Я очень далек от того, чтобы с помощью доказательств навязывать эти мысли лицам, не расположенным к ним; такое предприятие я считаю безнадежным или скорее совершенно невозможным. Кто хочет оставаться при астрономически-физическом воззрении,

того нельзя извлечь из этого положения силой. Он может сказать: это то, что мы знаем, о другом же мы ничего не знаем; явления сознания — это изолированные явления в живых существах; принадлежит ли им более широкое космическое значение, об этом мы не можем ничего знать; пускаться же в метафизические гипотезы я не хочу. В этом положении он неуязвим. Напротив, он делается уязвимым, лишь только он идет далее и говорит: чего мы не знаем, того и не существует; то, чему могут поучить нас астрономия и физика, есть все, что вообще можно сказать о мире.

Такому отрицательному догматизму может быть целесообразнее всего противопоставить вопросы; в этой области спрашивающий всегда в выгоде перед утверждающим, как это замечает уже Юм, а пред ним знал еще Сократ. Итак, не правда ли, спросим мы, ты знаешь, что такое мир, ты знаешь, что это — громадное скучение атомов и что при этом нет никакой речи о душе и духе, за исключением разве нескольких мозгов, случайно производимых землей или, может быть, еще тем или другим из остальных мировых тел. На чем, однако, покоится это твое знание? На том, что ты никогда не видел ничего такого, как мировая душа, или нечто подобное? Но разве ты видел душу животного или человека? И однако же ты веришь в ее существование. Почему же? Разве потому, что ты видишь здесь мозг и нервы? Превосходно; следовательно ты уверовал бы и в мировую душу, если бы тебе только показали мозг и нервы мира? Тогда мир, если бы он имел мозг, должен был бы, вероятно, иметь и глаза, и уши, и ноги, и крылья или плавники, и позвоночник, и сердце, и желудок? Следовательно, если бы все это было тебе показано, если бы мир имел вид какой-нибудь неизмеримо большой птицы или кита, или слона, если бы он, подобно другим животным, жевал и переваривал, тогда ты тоже стал бы думать: тут должна быть душа¹.

¹ Дюбуа-Реймон (*Grenzen des Naturerkennens*, стр. 50) заставляет естествоиспытателя, прежде чем согласиться на допущение мировой души, требовать, «чтобы ему был показан где-нибудь в мире соответствующий духовной способности такой души ком ганглиозных клеток, расположенный в невроглии, питаемый под правильным давлением теплой артериальной кровью и снабженный подходящими чувствительными нервами и органами».

Ну, это было бы удивительно странное существо. Может быть, и биолога можно было бы убедить, что мировая душа, если уж таковая существует, поступает недурно, не воплощаясь в таком образе. Конечно, животное нуждается во всем этом: ноги ему нужны, чтобы опираться на них и ходить; желудок и зубы — чтобы перерабатывать пищу; глаза — чтобы высматривать добычу; центральная нервная система, чтобы приспособлять свои движения к внешнему миру. Но Все-Единое не нуждается во всем этом, ни в ногах, чтобы стоять на них и ходить, ни в приспособлениях для обмена веществ, ни в глазах, ни в ушах, так как оно ничего не имеет вне себя, чтобы видеть и слышать; таким образом, ему не нужны будут также ни мозг, ни нервы. Или, несмотря на это, оно должно было бы приобрести весь этот аппарат хотя бы уже для того, чтобы и для естествоиспытателя XIX столетия, стоящего на высоте пирронизма, сделать вероятным, что действительность не кончается еще там, где кончается лапласовский ум?

Или оно, чтобы и для этого пирронического духа сделать допустимым предположение об единой внутренней жизни, должно было бы принять если и не вид громадного животного, то по крайней мере хоть вид одного большого связанного тела, примерно вид шара? Стал ли бы он находить это представление менее странным, если бы мир был непрерывным вместо того, чтобы представлять собой систему тел, рассеянных по неизмеримому пространству? Разве проявляющийся здесь недостаток в единстве служит препятствием к упомянутому представлению? Но в силу чего животное тело имеет единство? В силу непрерывности всех частей? Очевидно нет, а в силу функционального единства всех частей. Разве молекулы, составляющие мозг животного, соприкасаются между собой? Они могут быть отделены одна от другой промежутками, превосходящими их поперечник на любую величину. Если же атомы представляются как непротяженные точки приложения сил, тогда эти промежутки ведь бесконечно велики в сравнении с их поперечником. Следовательно, недостаток в непосредственной смежности никоим образом не может служить препятствием для единства; разделены ли части одной миллионной миллиметра или миллионами миль, это безразлично, если только они образуют единство

движения. А ведь мировые тела, насколько мы знаем, образуют таковое в самом строгом смысле. Или движение это слишком просто и однообразно? Или оживленными и одушевленными можно считать только такие сложные системы движения, как тела животных? *Фехнер* возражает на это (*Ideen zu einer Schöpfungsgeschichte*, стр. 106): «Как ни сложны наши мозги, и как бы сильно ни были склонны связывать с этой сложностью высоту духовных свойств, мир все-таки несказанно сложнее, так как он есть сложность всех входящих в него сложностей, включая сюда и самый наш мозг; почему бы, следовательно, не связать с этой высшей сложностью еще более высокие духовные свойства? Строение неба кажется простым лишь в том случае, если обращать внимание только на большие массы, а не на детальную выработку их и сцепление. Мировые тела ведь не грубые однообразные куски, и отношения света и тяжести пронизывают их самым разнообразным и сложным образом. А что многое в мире вместе с тем единообразно группируется, связывается и расчленяется, это не противоречит мысли, что это многое соответственным образом духовно обнимает само себя, — но согласуется с нею».

В самом деле, что мешает видеть в какой-нибудь планете ганглиозную клетку мирового мозга? Слишком она велика? Но почему бы мировому мозгу не состоять из больших клеток, чем мозг животных? Или этому не отвечает ее состав? Но ведь в ней находятся те же самые вещества, углерод, кислород, азот, железо, фосфор и к тому еще много других; и между ними по всем направлениям проходит взаимодействие на тысячу ладов, подобно тому как это может происходить и в ганглии. Да и кто знает, насколько большим и ясным представилось бы нам это сходство, если бы мы только могли увеличить ганглию в достаточной степени, если бы мы были в состоянии познать ее структуру, наблюдать тысячи форм движения внутри ее. *Нзгели* в упомянутом уже раньше трактате о границах естественно-научного познания¹, в котором он самым резким образом всюду выставляет на вид ограниченность нашего познания по отношению к бесконечному — как беско-

¹ *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre* (1884), стр. 572.

нечно большому, так и бесконечно малому, — намечает такое воззрение: «Подобно тому как не прекращается делимость, так по аналогии с тем, что мы находим в целой области нашего опыта, мы должны допустить, что и сложение из индивидуальных обособленных друг от друга частей продолжается по направлению вниз до бесконечности. Точно так же мы принуждены предположить бесконечное сложение по направлению вверх все в большие и большие индивидуальные группы. Мировые тела суть молекулы, соединяющиеся в группы низшего и высшего порядков, и вся наша система неподвижных звезд есть лишь группа молекул в бесконечно более великом целом, которое мы должны представлять себе как единый организм и опять лишь как частицу еще большего целого».

Физик скажет: но ведь это же простые фантазии. Ну, они и не выдают себя за что-нибудь большее; но фантазии тоже имеют свое право и свою задачу, — хотя бы здесь они состояли в том, чтобы напоминать рассудку об его границах. В такое время, когда наука так сильно склоняется к сытому довольству в конечном, это не будет излишним. Научное исследование должно спокойно идти своей дорогой, не заботясь о фантазиях. Но оно не должно говорить: в мире не существует ничего помимо того, что знают о нем наши физиологи и космологи. На небе и на земле могут существовать тысячи вещей, о которых школьной мудрости нашего времени так же мало снится, как и во времена Гамлета, — теперь, может быть, даже менее, чем тогда. Она ведь думает, что грезы теперь почти совсем устранены ею: за небольшим остатком случайного суеверия теперь есть одни только просвещенные люди, верующие в физику, атомы и в пару мировых загадок, далее же не имеющие никаких мыслей о вещах.

Естествознание могло бы найти поучительный для себя урок в своей собственной истории. Какие только чудеса не были открыты в последние два-три столетия с помощью микроскопа на земле, с помощью телескопа на небе! Если бы какому-нибудь средневековому физику пересказать то, что находится в наших учебниках о системе Млечного Пути и космическом развитии, о строении глаза и движении света, то он не нашел бы в этом ничего, кроме грез

чрезмерно напряженной фантазии. Если бы мы достигли обладания подобными же вспомогательными средствами для познания внутреннего мира, или нам дана была бы способность читать в душе, разве мы не сделали бы здесь поразительных открытий? Разве только один телесный мир может открывать нам все новые и новые чудеса? Или разве внутренний мир, если бы прозрели наши глаза, чтобы видеть его, не обнаружил бы перед нами еще более поразительного богатства содержания, тонкости расчленения, величия связи?

Конечно, мы не обладаем таким чувством: мы стараемся угадать душевное значение тел и телесных форм, с трудом разбирая по складам под руководством аналогии; только в человеческом мире мы успеваем в этом до некоторой степени; на мир, стоящий ниже человеческого, падает по крайней мере еще хоть отблеск, мир же, стоящий над человеческим, мы совсем не в состоянии познать; наше познание не выходит за пределы того, что мы переживаем: понять Бога значило бы быть Богом. Но, кажется, неразумно говорить: там нет ничего, потому лишь, что наш глаз не проникает туда. Догматическое отрицание является не меньшей опрометчивостью, чем положительный догматизм. С благоговением стоять перед бесконечным и непостижимым, источником и целью всякой жизни и бытия — вот то, что приличествует человеку.

Рюккерт, этот рассудительный и глубокомысленный толкователь природы и жизни, выражает это благочестивое чувство уважения перед великой тайной бытия в следующих стихах:

Ein Vorhang hängt vorm Heiligtume,
Gestickt mit bunten Bildern
Von Tier und Pflanze, Stern und Blume,
Die Gottes Größe schildern.

Die Andacht knieet anzubeten
Vor diesen reichen Falten,
Ein Lichtstrahl hinter den Tapeten
Verkläret die Gestalten.

Ich neige mich zum tiefsten Saume
 Und küß' ihn nur mit Beben;
 Mir fällt nicht ein im kühnsten Traume,
 Den Vorhang wegzuheben¹.

Что же касается отношения единичного духа ко Всеобщему Духу, то мы должны были бы попытаться как-нибудь представить его себе по схеме того отношения, в котором стоят к единичному духу его отдельные моменты. Подобно тому как здесь отдельные чувства, стремления, мысли включены членами в большую связь целого, так, в свою очередь, и на всю душевную жизнь можно было бы смотреть как на включенную членом во всеобъемлющую связь жизни Бога, включенную может быть через длинную цепь посредствующих членов. Этим у нее не отнималась бы самостоятельность, конечно, — относительная. Подобно тому как отдельное побуждение или аффект, отдельный ряд мыслей или отдельная группа представлений в нашей душевной жизни обладает известной самостоятельностью и при этом все-таки принадлежит к целому и действует заодно с целым, так и вся душевная жизнь с большей, соответственно более богатому содержанию, самостоятельностью была бы включена в более обширную связь. Расчленение телесного мира было бы представлением этого отношения в мире явлений: органическая клетка есть относительно самостоятельный член тела, который в свою очередь, принадлежит к целому земли, как зависимый и однако в то же время самостоятельный член, а вместе с телом земли он опять включается членом в более обширные связи.

То, что мы не имеем непосредственного сознания об этом включении нашей душевной жизни в большую связь, отнюдь не служит доказательством против существования этого включе-

¹ Gesammelte Gedichte, VI, стр. 195 (русс. перев.: Перед святилищем висит завеса, на которой вышиты пестрые образы животных и растений, звезд и цветов, изображающие величие Бога. Благоговение преклоняет колени, чтобы помолиться перед этими богатыми складками. Луч света позади занавеса просветляет образы. Я склоняюсь к самой нижней оборке и только целую ее с трепетом; в самом смелом сне мне не приходит в голову отнять завесу).

ния; целое обзрывает часть, часть же не обзрывает целого. Если бы мозговая клетка обладала единой внутренней жизнью с сознанием, она тоже не ощущала бы непосредственно душевной жизни человека и своего отношения к нему. Так мы не можем заметить нашего отношения к жизненным сферам высшего порядка путем интуитивного знания. Однако в абстрактном познании мы в состоянии видеть, что наша душевная жизнь не абсолютно самостоятельна, а объемлется большими связями. Ее ближайшую окружающую среду, историческую жизнь народа, мы еще в состоянии постичь в некоторой степени. Мы постигаем также связь телесной жизни с окружающей природой, носящей и питающей ее. Но мы не в состоянии обернуть эту природу в дух и представить себе нашу душевную жизнь заключенной в психическую связь, или, употребляя выражение Канта, включить себя как ноуменов во внутреннюю связь ноуменов, включить себя членом в *mundus intelligibilis*. Здесь знание останавливается на схематическом построении.

Что же касается соображения, что при таком понимании в связь Божественной жизни было бы включено и ложное, извращенное и злое, то здесь я замечу лишь, что с этой трудностью не совладал еще до сих пор ни один опыт построения действительности. Я еще возвращусь к этому, но указываю пока на то, что схеме для построения мы и тут могли бы заимствовать из нашей собственной внутренней жизни: бывает ведь, что нас долго преследует какое-нибудь заблуждение, какое-нибудь ложное стремление, пока душевной жизни не удастся, наконец, овладеть им, изгнать его, причем не обходится без того, чтобы мы не выигрывали этим в опытности и силе. Чем был бы мыслитель, не прошедший через заблуждения своего времени? Бывает даже, что внутри нас происходит продолжительная борьба противоположных стремлений и побуждений, противоречащих друг другу мыслей и чувств, причем мы не в состоянии разрешить дисгармонию; ведь противоположность между духом и плотью является одним из самых всеобщих и глубочайших опытов человеческого рода. Так мы можем думать, что и в жизни Божества есть внутренние противоположности, только здесь все противоположности и все дисгармонии действи-

тельности разрешаются в конце концов в одну великую гармонию, не достигавшую, конечно, до слуха ни одного смертного человека.

Наконец, заметим еще и то, что в сохранении памятью прошлого мы имели бы схему для пребывающей принадлежности единичной души к совокупно-общему духу.

Бессмертие в смысле вечности является ведь, без сомнения, необходимым представлением; никоим образом не мыслимо, чтобы какая-нибудь душевная жизнь могла абсолютно уничтожиться. Какое-нибудь явление не может ведь делаться недействительным оттого, что переходит в прошедшее. Будь это так, будь прошедшее просто и в каком угодно смысле недействительно, так же недействительно, как то, чего никогда не было, тогда очевидно не существовало бы вообще никакой действительности: она не может существовать в настоящем, так как это последнее есть непротяженный пункт времени. Как существует моя душевная жизнь, принадлежащая к прошедшему? Мы говорим, она существует в воспоминании и благодаря этому она как бы продолжает принимать постоянное участие в дальнейшем развитии; благодаря этому она сохраняет также отношение к настоящему. И вот, если бы имело место подобное же отношение между единичной жизнью и общим духом, то мы имели бы в последнем постоянное существование и действие единичной жизни также и после завершения ее смертью. Она пребывала бы неутрачиваемым элементом божеской жизни и сознания. И ничто не мешало бы думать, что она сохраняла бы внутри целого относительную самостоятельность и единство сознания. Такие мысли подробно развивал *Фехнер* во втором томе *Зенд-Авесты* и в «*Büchlein vom Leben nach dem Tode*» (3 изд. 1887); я могу здесь только указать на это.

9. Отношение пантеистического понятия о Божестве и религии

В предыдущем отделе была сделана попытка определить отношение пантеистического представления о мире к естественно-научному пониманию. Я присоединяю теперь к этому рассуждение об его отношении к религии. Совместим ли пантеизм с религией,

т. е. с внутренним настроением религиозности, а не с той или иной догматикой или церковным учением?

Ответ на этот вопрос предполагает собой соглашение относительно *сущности религии*. Потому прежде всего я скажу об этом несколько слов. Религия — не знание; есть знание о религии, история религии, философия религии, но это не есть религия. Религия не есть также и деятельность; существуют действия, в которых религия представляет себя, дела богопочитания, но они не религия. Сама религия имеет свою сущность в особенном настроении души; в ней выделяются две стороны, два настроения чувства: я назову их *смирением и упованием, страхом Божиим и надеждой на Бога*.

Смирение есть ощущение малого перед великим, конечного перед бесконечным. Человек находит себя поставленным среди бесконечного, окруженным им со всех сторон и носимым им. Вокруг него простирается бесконечность пространства и вещей, сам же он в ней — исчезающая точка. Точно так же перед ним и за ним бесконечное время простирается в вечность; жизнь его означает в нем исчезающую точку. Сущее ничто в неизмеримой вселенной — вот что такое человек. И потому что это отношение сознается им, он и обладает религией. Животное не обладает религией, потому что оно не доходит до сознания самого себя и своего отношения к действительности; оно пассивно переживает жизнь, не сознавая ее в целом. В человеке вместе с самосознанием и мирознанием прорывается наружу чувство собственной малости, ничтожности, бренности. Восставая из мрака на солнечный свет, он живет, завися от тысячи случайностей мирового круговорота, живет одно мгновение, и потом смерть снова повергает его во мрак забвения. Это — воззрение, постоянно повторяющееся во всякой религиозной поэзии; нигде не выражается оно многостороннее и трогательнее, чем в поэзии Ветхого Завета. Но оно не отсутствует и у греков. Оно часто звучит у Гомера, у трагиков: листьям леса подобны поколения людей.

Это — одна сторона религиозного настроения чувства; Шлейермахер отмечает ее под названием безусловного чувства зависимости.

Другую стороной является *упование*, уверенность, что бесконечное не только велико свыше *всех* пределов и всемогуще,

но и всеблаго, что я могу признать его и спокойно довериться ему со всем тем, что мне мило и дорого. В этом состоит, собственно, сущность религиозной *веры*. Вера в религии не означает какого-нибудь мнения, менее достоверного знания или вероятности (как мы, правда, тоже употребляем это слово); религиозная вера означает непосредственную уверенность души, что действительное исходит из благого, что все, что происходит, должно служить к лучшему, к моему лучшему. Эта вера покоится не на теоретических изысканиях и доказательствах, она исходит не из рассудка, а из воли. Так это говорится апостолом: «вера есть упованием извещение, вещей обличение невидимых», следовательно, — практическая уверенность, покоящаяся не на наблюдении и познании, а на надежде и хотении.

Так мы употребляем это слово и в других случаях. Мать верит в своего ребенка. Ее сын идет то правильным путем, то неправильным; другие утрачивают доверие: из него не выйдет ничего. Мать же твердо верит: он опять выйдет на правильную дорогу. У нее нет для этого никаких оснований, она не может доказать этого сомневающемуся, исходя, например, из более глубокого психологического знания его существа; она верит не рассудком, а сердцем; с ее верой связана ее жизнь, поэтому-то она и не может поступиться ею. Так верит человек в свой народ. Он видит кое-что не нравящееся ему, неправду, ложь, лицемерие, наглое высокомерие и вульгарную пошлость, притом даже у людей, не причисляющих себя к черни. Тем не менее он не теряет веры; это не сущность народа, а чуждый его природе нарост; в конце концов, это все-таки честный, добропорядочный, правдивый и верный народ; ничтожное и противное он исторгнет из своей сущности. Он не может доказать этого ни с помощью статистики, ни с помощью истории; он верит не рассудком, а сердцем, своей сущностью и волей. Без этой веры он должен был бы отчаяться в себе самом, в своей деятельности, в своей жизни. Он не мог бы перенести жизни, если бы он был единственным чувствующим сердцем посреди лжецов, и потому он верит в свой народ.

К этому же порядку принадлежит и религиозная вера. И она коренится не в рассудке, а в сущности человека и его воле. Ее со-

держанием служит — в самом общем выражении — уверенность, что действительность, членом которой я нахожу себя, имеет разумный, хороший смысл, который я могу признать; что мир и судьба не собрание слепых и бесцельных случайностей, а определяются идеей блага, Богом, всесущим и всеблагим. Эта уверенность является в первой, еще грубой форме уже в самом первобытном идолопоклонстве, — это та уверенность, что в действительности или над ней существуют силы блага, которые в состоянии отклонять дурное и приводить благоприятное и полезное. В вере в богов у великих исторических народов она приобретает более совершенную форму: боги, духовные и добрые существа, держат в своих руках мировой ход и человеческую судьбу и с непреодолимой силой охраняют правое и доброе. Свою последнюю форму уверенность эта приобретает в вере во вседержашее Провидение, без воли которого не происходит ничего, волей которого направляется к благу все, что совершается. Эта вера относится прежде всего к собственной жизни и ее ближайшей окружающей среде: с ней ничего не может случиться, что не должно бы служить на ее пользу, даже несчастье и горе предназначаются не для вреда, а для наказания и испытания на пути к благу; затем, эта вера необходимо распространяется на более широкие области. Ведь и с народом моим случается наряду с хорошим, по-видимому, дурное, но и для него, говорит вера, нужда и поражение предназначены не на погибель его, а на спасение; лишь в нужде разворачиваются его силы и добродетели, а поражение ведет к размышлению об его действительном и истинном существе. Так и со всем человечеством: в конце концов все его судьбы суть пути к великой цели, к исполнению его божеского назначения; Царство Божие, говоря словами христианской веры, есть цель; осуществление его есть собственное содержание истории мира. Итак, содержание веры в Бога — в самой общей формуле — таково: в действительности не только есть место для высших благ человечества, но она и предрасположена к ним; в мире господствует не слепая и внешняя необходимость, а необходимость внутренняя, телеологическая; *естественный* миропорядок есть нравственный миропорядок. Атеизм же был бы отрицанием не доказуемости, а справедливости

этой веры; он был бы догматическим утверждением: нет *нравственного* миропорядка, а есть только *один естественный*.

Эта вера не есть теоретическое уразумение, она вырастает не из телеологического доказательства, в области ли истории или жизненного опыта отдельного лица; она вообще покоится собственно не на доводах, а на практической необходимости: она делает сносной жизнь и в особенности страдания. Животное тупоумно и бессмысленно переносит все, что с ним происходит; человек же, образующий себе мысли о вещах и жизни, освобождается от гнета скорби и еще большего гнета страха тем, что под судьбы он подкладывает мысль. Он не был бы в состоянии переносить свою жизнь, если бы он должен был смотреть на мир как на какой-то чудовищный механизм, а на себя как на игрушку слепых сил.

Что верования этого нельзя доказать, а только можно в него верить, в этом христианство не сомневается. Священное Писание в сотнях мест говорит: пути Бога — не наши пути, судьбы Его неисповедимы; это значит: если бы нам дано было создать судьбу и ход мира, то мы (даже самые прозорливые и самые благомыслящие среди нас) в сотнях мест устроили бы вещи иначе, чем они существуют в действительности. Нам часто кажется, будто бы слепой ход природы врывается в нашу жизнь нарушающим образом и равнодушно становится на дорогу ее высшим целям; нам кажется, что ход истории довольно часто доставляет перевес дурному. В некоторых случаях мы сами судим потом иначе; из опыта мы узнаем, что то, что казалось в начале дурным, в дальнейшем ходе оказывается благотворным стечением обстоятельств; из этих опытов возникает вера, она охотно вспоминает о них, чтобы преодолевать этим впечатление наличной беды. Но она не думает, что может сделать из них теоретически удовлетворяющее доказательство. Обратный опыт, что нужда и бедствие также и внутренне отравляют и опустошают жизнь или что кажущееся счастье ведет как народы, так и отдельных людей к гибели и притом непоправимой гибели, служил бы постоянно готовым встречным доказательством против всяких попыток теодицеи, если бы она вздумала претендовать на достоинство теории.

Вера же не смущается этим возражением. Она ссылается против него на ограниченность человеческого познания: мысли Бога выше, чем наши мысли. При всех обстоятельствах для верующего остается достоверным одно: тем, которые любят Бога, все вещи должны служить на пользу. Эта уверенность не покидает его даже при крушении всех земных надежд. Рассудок стоит рядом и не в состоянии понять этого. Он не прекословит; он хорошо видит, насколько сомнительно всякое суждение о том, что хорошо и что дурно для человека или народа. Он воздерживается, сомневается и молчит. Вера же проходит бодро; не нуждаясь в доказательстве, недоступная сомнению, она покоится в воле и существе верующего: действительность должна быть такой, чтобы я и все, что для меня является высшим и самым дорогим, могли существовать в ней.

Таково в общей формуле содержание религиозной веры. В действительности она встречается не в этой отвлеченной форме, а только в конкретных воплощениях. В наглядных представлениях и символах исторических религий, в чувственно-сверхчувственном построении потустороннего мира с помощью фантазии, вера становится понятной и способной к передаче, и собственно только с этим делается вполне предметом верования. Прежде всего она делается благодаря этому доступной искусству и поэзии, этим истинным посредникам невыразимого и сверхпонятного.

Правда, с этим вера делается доступной и рефлектирующему мышлению. Между тем, как это последнее старается представить себе в понятиях природу потусторонней жизни и отношение ее к настоящей, возникает *вероучение*; и когда религиозная община обнимает содержание вероучения в обязательные формулы, возникают *догматы* или формулы исповедания. Так случилось с религией Иисуса; внесенная в философствующий мир эллинизма, она приобрела форму, которая могла вызвать недоразумение, будто христианство есть по существу учение, которое, подобно философии, имеет теоретическое достоинство и может, и должно быть воспринимается рассудком.

На самом же деле этого не предполагается. Исповедание церкви — как оно в самой общей формуле выражено в трех членах символа веры — хочет, собственно, высказать не рассудочное ура-

зумение, а ту практическую уверенность, в которой община Христа сознает себя единой. Если в первом члене оно исповедует веру в Бога Отца, Творца неба и земли, то ведь это означает, собственно, не теоретическое познание, к которому будто бы приводит научное исследование, а непосредственную уверенность в том, что мир не случаен или не от дьявола, как думают некоторые, а от Бога и к Богу, ко Всеблагому. И если во втором члене христианство исповедует веру в Иисуса Христа, Сына Божия, рожденного от Девы Марии, то этим он хочет высказать лишь свою непосредственную уверенность, что в Иисусе явился во плоти Бог, что в нем Всемогуший и Всеблаготворитель представляет себя по своему существу, как оно может представляться в образе сына человеческого: человек, ничего для себя не хотящий, всем делающий добро, не ища благодарности, переносящий без ненависти и проклятий самое горькое и позорнейшее — вот Бог, Бог в образе человека. «Быть добрым, — говорит Савонарола, — значит делать добро и терпеть зло и выдерживать его до конца». Точно так же и третий член выражает лишь практическую уверенность, что человечество призвано к Царству Божию, к вечному общению блаженства и блаженных и что до тех пор, пока на земле бьются человеческие сердца, в общине всех истинных учеников Христовых будет деятелен и жив Дух Божий.

Итак, вера христианства есть не философская система, не богословский догмат или даже призрачный остаток старого суеверия, а непосредственная и живая уверенность сердца в существовании Блага и его значения в действительности. Эта вера может существовать в настоящее время точно так же, как и во времена Лютера или Августина или самих апостолов, воочию видевших Иисуса. Если бы верование христианства состояло в разных мнениях и теоретических положениях, тогда были бы правы те, которые говорят, что оно давно умерло: верования и положения не живут так долго.

Мы возвращаемся теперь к нашему вопросу — совместима ли такая вера с намеченным выше монистическим представлением о строе действительности? Мне кажется, совместима во всех отношениях. Может быть, практическая вера в благо совместима

со всяким космологическим представлением; по крайней мере, это не подлежащий сомнению факт, что даже люди, причисляющие себя к метафизике, к материалистам, питают безусловную веру в будущность человеческого рода и его прогресса в справедливости и истине. Они должны были бы в таком случае, — чтобы соединить эту веру со своей метафизикой, — сказать: атомы случайно сформировались и распределились как раз таким образом, чтобы с механической необходимостью осуществлять высшее благо, — что, правда, все-таки остается несколько неожиданным результатом. Такой вере более отвечает, — так можно будет сказать, — философия, видящая в действительности развивающуюся с внутренней, телеологической необходимостью Всежизнь. Пантеизм есть не религия, а космологическая гипотеза, желающая передать то общее впечатление, которое производит действительность на мыслящего человека. Но не будет несправедливо сказать, что вера, видящая во Вседействительном Всеблагое, находит в нем идущее ей навстречу представление.

Богословские критики философии, правда, обыкновенно придерживаются на этот счет другого взгляда; они склонны утверждать, что с религией совместно лишь *одно* представление о мире, именно представление теизма, поставляющего Бога как существо, отдельное от мира; что пантеизм будто бы не менее противен религии, чем атомизм; что то, что он называет Богом, есть будто бы не Бог, а природа или вселенная, и если Спиноза говорит: *Deus sive Natura*, то это будто бы просто злоупотребление именем Бога. Богу якобы присуща *личность*, природе же или вселенной таковая не присуща; этим дается прочная граница: двоякая философия, не поставляющая Бога как *личное* существо, противна религии.

Будет уместным начать и здесь разбор с сократовского предварительного вопроса: что означает *личность*? Не правда ли, мы приписываем ее прежде всего человеку; животным же и безжизненным вещам она не присуща; она есть *форма человеческой внутренней жизни*. Мы можем, примерно, определить ее как самознательное и разумное мышление и хотение.

Вопрос был бы теперь в следующем: имеет ли такую же форму внутренняя жизнь Всеединого? Мы ответим: мы не претендуем

на исчерпывающее определение внутренней природы Вседейственного; это было бы не менее безнадежным предприятием, чем если бы червяк вздумал давать определения касательно формы и содержания духовной жизни человека. Но мы не без основания скажем: различие между человеческой внутренней жизнью и божеской должно быть во всяком случае большим и глубоко идущим, — настолько большим, что между ними нигде не может быть однородности. Ни воля, ни мышление Всеединого — если только мы вообще можем говорить об его воле и мышлении — не могут быть постигнуты при помощи категории нашего существа.

Что касается прежде всего воли, то у нас она имеет свое начало во влечениях и желаниях, сообразно с положением ограниченного и нуждающегося существа. Разумная воля есть не что иное, как известный род саморегулирования побуждений разумом. Всеединому мы не можем приписать такого рода функций; не имея ни в чем нужды, оно не имеет и желаний, а следовательно не имеет и воли в человеческом смысле. К тому же вне его нет и вещей, на которые последняя могла бы направиться. Богословы выражают это, приписывая Богу *вседовольство*. Равным образом ему не может быть приписываема деятельность в том смысле, как человеку. Богословы приписывают ему, как существу действующему, *всемогущество*. Но ведь деятельность всемогущего существа отличается от нашей не только по объему, но и по роду. Для нашей деятельности существенна противоположность намерения и выполнения, цели и средства; мы составляем сначала представление о чем-нибудь, чего еще нет, затем, как бы перехитря вещи, по своему бытию независимые от нас, мы принуждаем их служить нашим целям. В Боге хотение и исполнение должны совпадать: он думает, и совершается; действительность есть его хотящее и сущее мышление, или, говоря словами Спинозы, она есть раскрытие его *actuosae essentiae*. То же и с *моральными* свойствами человека: они не могут быть переносимы на Бога; в применении к Богу не может быть речи об обязанностях и добродетелях. Самообладание, умеренность, храбрость предполагают собой желание и страх; справедливость и благоволение предполагают собой самоограничение и жертвование своими собственными наклонно-

стями. Чтобы иметь возможность быть милосердным и добрым, подобно человеку, Бог должен сделаться человеком.

То же самое относится и к интеллектуальной стороне. Наше познание исходит от чувств. На основании восприятий мы образуем понятия, значение которых состоит лишь в том, что они схватывают собой созерцательные представления. Даже о нашей собственной сущности мы приобретаем знание не иным образом. И еще одно является существенным для нашего мышления: противопоставление я и не-я; наше самосознание связано с противоположностью между я и внешним миром. Всеединому ничто из этого не присуще. Богословы приписывают Богу *всеведение*. От них не ускользнуло то, что всеведение отличается от нашего знания не только по объему, но и по роду: мышление Бога, говорит схоластическая философия, не дискурсивно, посредством понятий, а интуитивно; но интуитивно не так, как наше созерцательное познание, связанное пространством и временем: Бог одним взором созерцает все вещи, как настоящее, так и прошедшее и будущее. Как видно, о таком познании или сознании мы не имеем никакого представления, у человеческого познания отняты его границы, но этим отнята в то же время и определенность. Интуитивный рас-судок — пустая схема, заполнить которую мы не в состоянии.

Если согласно с этим Богу невозможно приписать образ человеческой душевной жизни, то будет также невозможно приписывать ему и личность в том значении этого слова, в каком мы применяем его к людям. Затруднение устраняется лишь в том случае, если мы отнимем у этого понятия всякую человеческую ограниченность; но вместе с этим у него отнимается также и всякое содержание.

С этим согласились бы все, если бы не боязнь, будто Бог утратит несколько в своем достоинстве, если его лишить предиката личного существа; тогда будто бы остается только назвать его безличным существом, а с этим он был бы поставлен в ряд существ, стоящих ниже человека.

Но опасение это не основательно. Пантеизм, как он здесь понимается, не думает отнимать что-нибудь у Бога или отказывать ему в чем-нибудь ином, кроме человеческой ограниченности.

Определение Бога посредством понятия личности считает он недоступным только потому, что понятие это слишком тесно для бесконечной полноты и глубины его существа. Но чтобы покончить с этим опасением, пантеизм мог бы назвать Бога *сверхличным* существом, — не для того, чтобы определить этим его существо, а для того чтобы указать, что он ищет существо Бога в направлении повышения, а не понижения человеческой духовной жизни. И он мог бы еще прибавить: если бы кто захотел назвать Бога личным существом в этом смысле, то он не видит к тому никакого препятствия. Так как человеческая духовная жизнь есть высшее и значительнейшее, что только мы знаем, то и Бога, если мы хотим составить себе *представление* о нем, мы можем представлять лишь с помощью человеческого существа в его наибольшем повышении. Если искусство берется изображать Бога, то оно придает ему телесный образ человека, не предполагая этим, что Бог действительно имеет форму человека, а потому что благородный вид человека является для нас самым высшим и значительным телесным образом. Именно в том же самом смысле мы можем приписывать Богу и тот духовный образ, который мы чтим в лучших и величайших людях. Если мы говорим об его святости, мудрости, доброте и блаженстве, то это символические выражения, не определяющие в понятиях его существа, подобно существу человека, а намекающие нашему представлению то направление, в котором мы его ищем.

Это *возможный и неизбежный антропоморфизм всякой религии*. Мы не знаем иного духа, кроме земного человеческого, поэтому мы представляем себе так же и Бога, не потому чтобы он был таким сам по себе, а потому что наши представления не простираются за пределы того, что мы переживаем. И потому-то этот антропоморфизм необходимо идет еще далее; всякий народ придает Богу тот образ, который отвечает его представлениям о доброте и красоте, о достоинстве и святости. Как говорит Гете:

Во внутренней жизни есть тоже вселенная,
Отсюда похвальный обычай народов,
Что каждый то лучшее, что он знает,
Называет Богом, своим Богом,

Передает ему небо и землю,
 Страшится его и, насколько возможно — любит.

В таком *символическом антропоморфизме* философское мышление и религиозная вера протягивают друг другу руки. Знание не протестует против этого; приходя из своих собственных посылок к понятию Всеединого, определить которое по содержанию оно, однако, не в состоянии, оно предоставляет поэтически-творческому духу народа, или религиозному гению, создавать для нас вместо этого доступные представления и образы. С другой стороны, религиозная вера совершенно далека от того, чтобы считать свои символы за научные понятия; они представляют собой нечто бесконечно высшее и более значительное, чем научные понятия и формулы, — настолько же высшие, насколько Бог выше человеческого мышления и понимания. Раздор между философией и религией загорается лишь в том случае, когда или философия стремится исключить веру, утверждая, что понятия науки охватывают и исчерпывают всю действительность и что те символы — детские грезы, не имеющие вообще никакой цены или же имеющие ее только для народа, не могущего мыслить понятиями. Или же в том случае, когда религия или скорее церковная община начинает выдавать свои символы за понятия, а свои догматы за истины, доступные научному доказательству, а затем под страхом зачисления в еретики или атеисты требует от всех мыслителей, чтобы они совершали именно это же смешение. В обоих случаях возникает смертельная вражда. Против веры, выдающей себя за единственно истинную науку, возмущается рассудок. Против философии, не дающей места вере и поэзии, возмущаются душа и фантазия. Напротив, вера, не желающая быть не чем иным, как верой, и философия, сознающая границы человеческого познания, всегда могут существовать рядом друг с другом. Каждое отдельное лицо, смотря по его индивидуальному предрасположению или образованию, будет склоняться более то в ту, то в другую сторону, подобно тому как оно может быть более одаренным или иметь больший интерес то к исследованию и науке, то к искусству и поэзии; но каждый может и должен иметь смысл и внимание к обеим сторонам духовной

жизни. Таково воззрение, которому при последнем большом повороте времен проложил дорогу Кант. Шлейермахер ввел его в богословие. Я еще возвращусь к этому, но не могу не привести уже здесь одного места из его речей о религии. Шлейермахер обсуждает возможность совмещения философского пантеизма с религиозной верой, он говорит: если пантеист не мыслит о Боге как о личности, то это может иметь свое основание «в смиренном сознании ограниченности личного сознания вообще и особенно также сознания, связанного с личностью». Мыслит ли кто Бога лично или нет, это зависит главным образом от направления его фантазии; да в конце концов оба рода представления не так уж и далеки друг от друга, «только не должно мысленно вносить в один из них смерти (инертного мертвого бытия), из другого же следует всеми силами стараться устранить мысленно границы». Кто же, прибавляет он, упорно настаивает на том, чтобы считать благочестие зависимым от признания представления о личности Бога, у того слишком узкий кругозор в области благочестия; даже глубокомысленнейшие сочинения самых усердных защитников его собственной веры должны были бы остаться для него чуждыми. Шлейермахер думает здесь о мистиках.

Обычные понятия, с помощью которых ведется спор о теизме и пантеизме, это понятия *трансцендентности* и *имманентности*; теизм учит о трансцендентности, пантеизм же об имманентности Бога в мире. Чтобы характеризовать изложенное выше воззрение и в этих понятиях, я бы сказал: имманентность и трансцендентность не суть исключаящие друг друга противоположности. Теизм не может исключить имманентности Бога в мире; если Бог есть творец и хранитель всех вещей, то ведь его сила в вещах сообщает им действительность в каждый данный момент. С другой стороны, философский пантеизм не исключает трансцендентности: Бог и природа не просто совпадают. Это относится прежде всего к количественной стороне; природа, видимая нами, конечна, Бог же бесконечен; она исчезает в нем, он же не исчезает в ней; мир, о котором знает наша космология, есть капля в океане действительности. Это относится и к качественной стороне; сущность вещей, как она представляется нам, не может быть вообще

чуждой Богу; но сама сущность Бога бесконечна, она не исчерпывается теми определениями действительности, которые мы видим, телом и духом, протяжением и мышлением, — или как бы мы ни называли самые общие качества действительности. Следовательно, Бог трансцендентен, поскольку его бесконечная сущность бесконечно превосходит данную нам действительность. Будет идолослужением предполагать, что сущность Бога исчезает в данной нам природе и сущности творения. Впрочем, философский пантеизм обыкновенно более далек от такого идолослужения, чем теизм, который, определяя отвлеченно сущность Бога свойствами человеческой сущности, нередко обнаруживает сомнительную склонность к ложной имманентности.

Ну, скажет какой-нибудь приверженец старой ортодоксии, все это звучит хорошо и прекрасно; послушать — все кажется сносным; но тем не менее все же это не так. Чего требует религиозное чувство, так это Бога, с которым оно может вступить в *личное отношение*. Таковое возможно, если Бог стоит вне и над миром, как личное отдельное существо; оно невозможно с тем Всеединным или Вседействительным. И чего еще требует религиозное чувство, так это Бога, чувствующего заодно со своими созданиями и слушающего их молитвы, жалеющего их в нужде и стоящего к ним близким помощником. Это возможно для Бога, стоящего над естественным ходом вещей, как управитель мира; Спинозовская же субстанция не слушает молитв и не совершает чудес.

Что касается первого пункта, то здесь пришлось бы опять сказать то же самое, что только что было сказано при разборе вопроса: есть ли сам Бог личное существо. Личное отношение есть прежде всего отношение, как оно существует между отдельными людьми, — отношение, при котором происходит взаимный обмен мыслей, чувств и действий. Что такое же точно отношение может существовать и между человеком и Богом, утверждать этого не решится даже самый смелый антропоморфизм; или у кого-нибудь хватит духу сказать, что здесь существует такое же отношение, как между родителями и детьми, между друзьями и соседями?

Но мы не можем, не насилуя языка, употребить это слово и в более широком смысле. Отношение какого-нибудь человека

к его народу мы, вероятно, все же назовем скорее личным, чем безличным; во всяком случае оно имеет величайшее значение для его ощущения и мышления, для его деятельности и жизни. Отсюда исходят для него самые сильные побуждения; ради своего народа работает и борется герой; в вере, что это послужит ему в пользу и честь, политический мученик принимает на себя даже презрение и преследование. От своего народа поэт ожидает понимания и радостного отклика, и если он попадет своим словом в душу народа, то он знает и чувствует это. И вот, в подобном же, — правда, еще более неопределенном, — смысле можно назвать личным отношение благочестивого к Богу. Он ведет свою жизнь в честь Бога; конечно, как могли бы не послужить в честь Бога всякое доброе дело и всякая чистая и прекрасная жизнь? Крестоносец чувствовал себя поборником Бога, миссионер — работником в созидании его царства; он уверен в благоволении Бога, — как же мог бы он не находить в этом сознании и силу, и утешение, и блаженство?

Но Бог пантеизма не обладает ведь чувствами; как может быть речь о благоволении у нечувствующего Всеединого? Да разве Всеединое или Всеединый (может быть, существуют люди, которые находят затруднение в пантеизме главным образом потому, что он равнодушнее к грамматическому роду, чем это кажется им позволительным), разве Бог по этому представлению вообще должен быть нечувствующим? Я думаю, пантеистической философии нет надобности соглашаться с этим, — если Бог есть действительность как единая, сама по себе сущая внутренняя жизнь, то и все, что происходит на каком-нибудь одном пункте действительности, будет иметь значение для Бога, как момент его сущности. Правда, она будет остерегаться приписывать Богу человеческое чувство, но не менее будет она остерегаться и того, чтобы вообще отказывать в чем-нибудь Богу. Спиноза говорит о любви и блаженстве Бога, не предполагая этим, что чувственные состояния человека встречаются точно так же и у Бога, но предполагая, что то, что встречается в отдельных существах, должно быть заложено в существе бесконечного, из которого они ведут свое начало. Разве мог бы не видеть тот, кто создал глаз, и не слышать тот, кто создал ухо? Так и здесь мы могли бы сказать: разве мог бы не чувствовать

тот, кто создал чувство? Но как там «видеть и слышать», так здесь «чувствовать» употребляется не в собственном смысле. Эти выражения еще не бессмысленны от этого: это — обозначения, имеющие цену символов для непредставимого и невыразимого. Так думает об этом Писание: Бог пребывает в свете, куда никто не может проникнуть. Естественное богословие предполагало понять Бога своими мыслями; оно говорит о Боге почти так же, как говорят о своем коллеге, мысли которого вполне понимают и исследуют. Отношение благочестивого к Богу покоится не на понимании, а на вере.

Но как же, говорят, обстоит дело с *услышанием молитв* и *творением чудес*? Лишь с этим мы подходим к самой сущности религии. Удрученная душа требует помощника, отвращающего зло, которым угрожает ей естественный ход вещей. Но это может лишь Бог, стоящий *над* естественным ходом вещей, а не Бог, проявляющийся *в* нем.

Я думаю, Спиноза ответил бы на такое возражение приблизительно так: во всяком случае это — душевные потребности, ждать удовлетворения которых от Бога его философия не поощряет. Он не осмеливается думать, чтобы высказыванием желания могли быть произведены какие-нибудь изменения в естественном ходе вещей. Пусть молитва как внутреннее явление в душе, может, имеет какие-нибудь действия в душевной жизни; но чтобы ей можно было, например, отклонить молнию или пулю от их пути или, как молитвой Илии, низвести огонь с неба, этого он не считает вероятным.

В самом деле, здесь дело идет не о вопросе оценки и толкования, а о вопросе фактической действительности: могут ли молитвы быть действительным средством произведения изменений в естественном ходе вещей, все равно, постоянно или же только по временам? При помощи оснований *a priori* нельзя решить ни за, ни против действительности молитвы. Решение могло бы поэтому быть достигнуто только опытным путем, примерно с помощью эксперимента, подобно тому как его произвел когда-то пророк Илия пред жрецами Ваала, или, может быть, статистическим методом. Ведь можно было бы представить себе нечто вроде следующе-

го: не обнаружится ли правильного отношения между частотой вреда от гроз и склонностью к той трансцендентной форме обороны, которая ведь для разных местностей различна; не испытывают ли его, например, большие города чаще, чем села? Или нельзя ли показать упомянутого влияния на другие явления, на градобитие, падеж скота и т. п. для полей и скота разных и различно поступающих в этом отношении соседей? Или, после того как молитва — как частная, так и общественная — о защите против болезней и смерти, против эпидемий и дороговизны сделалась реже, не произошло ли соответствующего увеличения этих последних и соответствующего уменьшения средней продолжительности жизни? Я не думаю, чтобы требование такого доказательства встретило где-нибудь благосклонное внимание, может быть, уже простое упоминание о возможности его будет принято некоторыми как профанация — признак, что вера не покоится на исследовании и наблюдении, а предшествует им, и что она порешила избегать всякого испытания посредством опыта.

Впрочем нет, конечно, сомнения в том, что эта вера находится на пути быстрого отступления. Первоначально мы находим ее распространенной повсюду; это, конечно, одно из самых старых и всеобщих религиозных убеждений человеческого рода, будто произнесение известных формул и совершение известных действий есть средство предотвращать зло и достигать благ; по мере расширения познания вещей вера эта отступила назад. В мире европейских народов это отступление заметно со времени начала новейшего естественно-научного исследования. По мере того как метеорология уясняла явления на небе, а физиология и патология — явления в телесной жизни, в той самой мере естественные средства защиты и спасения оттесняли на задний план средства сверхъестественные. Мы не можем строго доказать, что естественная причинная связь не имеет исключений и пробелов, но мы мало-помалу привыкли предполагать это.

Да, наконец, у нас нет ни малейшей причины быть этим недовольными. Пусть в отдельных случаях будет жестоко, что естественный ход вещей неумолим, в общем же, однако, мы вряд ли могли бы пожелать, чтобы закономерность уступила место про-

изволу. Если бы выраженное в молитве желание человека могло двигать горами, останавливать солнце или вызывать дождь и солнечное сияние, производить жизнь и смерть, то мы ничего не выиграли бы при этом. Действительность направляет нас на познание и работу, и это сообразно также с нашей природой. Такую власть над вещами мы могли бы доверить безбоязненно лишь воле, вполне исчезающей в воле Бога. Ну, а такая воля не хочет ведь ничего, помимо того, что хочет Бог, а именно последнее и происходит наверное.

Что христианство вовсе и не поощряет склонности человека достигать сверхъестественным путем тех результатов, которых он не может достичь естественными средствами, это очевидно. Сущность христианства состоит в том, чтобы отвращать сердце от земных благ и обращать его к благам небесным и вечным. Иисус завещает своим ученикам не земное счастье и благополучие, а мир с Богом и в Боге. Этому соответствует их молитва; своим направлением на внутренние духовные блага она обозначает, собственно, конец старой волшебной молитвы, как последняя вытекала первоначально из потребностей и беспомощности чувственного человека. Ее предположение таково: ваш отец небесный знает, что вы во всем нуждаетесь, и заключение ее следующее: да будет воля твоя, а не моя. Целью ее служит не покорение естественного хода вещей при помощи сверхъестественных средств, а укрощение собственного сердца, которое по упрямству и унынию не может примириться со своей участью и подчиниться ей¹.

Но, — так поднимается теперь дальнейшее возражение, — пантеизм, отождествляя Бога и действительность, уничтожает то качество Бога, в силу которого только он есть Бог: абсолютную благость и блаженство. Я не могу и не должен чтить действитель-

¹ Фихте, в своей апелляции к публике по поводу спора об атеизме со странным красноречием обращается против унижения христианской религии до колдовского идолослужения: «система, в которой блаженство ожидается от какого-то сверхмогущественного существа, есть система идолопоклонства и идолослужения и так же стара, как человеческая гибель»; христианская религия в высшей степени резко противоположна этому; она не обещает чувственному человеку решительно никакого земного блаженства.

ность или верить в нее в том виде, как она лежит передо мной в эмпирических данных. Мир, как он есть, вовсе недостоин почитания; ничтожное и злое действительно в нем так же, как и хорошее. Пантеизм стирает различие между добрым и злым; он все действительное поставляет как божественное, как проявление Всеединого, и этим он уничтожает понятие Бога.

Я возражу: это — недоразумение. Пантеистическое представление о мире вовсе не обязывает нас почитать и считать за совершенное и божественное все то, что происходит. Конечно, оно предполагает, что ничто действительное не чуждо вообще Богу; но сущность самого Бога остается трансцендентной. Все преходящее — так можем мы сказать вместе с Гете — есть подобие. Но не всякое подобие понятно тебе. Поэтому ты выбираешь то, что ты понимаешь, и видишь в этом откровение Божеской сущности; все же остальное ты оставляешь в стороне.

Возьмем обратный пример. Ты относишься к своему народу с чувствами благоговения. Ты пел в своей юности и поешь еще теперь: я предался и сердцем, и делом тому, чтобы жить и умереть за отечество. Что же такое это отечество, этот народ, которому ты посвящаешь себя самого, свою силу и свою жизнь? Есть это совокупность отдельных лиц, которых ты знаешь и с которыми ты встречаешься? Есть ли это те люди, с которыми тебя сталкивают ежедневные сношения, с которыми ты ведешь дела или занимаешься в какой-нибудь должности? Конечно нет; на большинство из них ты равнодушно не обращаешь внимания, а на некоторых ты сердишься. Или это тот более тесный круг, с которым ты ближе связан, твои знакомые и хорошие друзья, коллеги и начальники? Можно надеяться, что между ними найдется один-другой, которого ты уважаешь и ценишь; однако, говоря о нем, ты вероятно знаешь кое-что такое, чего ему недостает для совершенства; и для них жить и умереть, — нет, ты в сущности разумеешь не это. И тем не менее чувство, с которым ты поешь песню, вполне искренно. Где же, значит, этот народ? Он в сердце твоей матери, он в языке, которому она тебя обучила, он в твоей песне, которая проникает в твое сердце, он в лице твоего ребенка, он в верности друга, в любви женщины, он смотрит на тебя даже из голубых глаз

чужого ребенка, играющего на краю дороги; он в каждом слове учения и мудрости, которые сообщил тебе твой верный учитель, он в памяти о твоих покойниках, он в образах тех великих людей, пример которых возвысил тебя, мысли которых обогатили тебя: он сам есть образ, который ты создал себе, идеальное существо, черты которого ты заимствовал из самого милого, самого лучшего и благородного, что тебе встречалось. И вот ты говоришь, оставляя в стороне все остальное: *вот* мой народ, то, что он собственно есть, в чем проявляется его истинная сущность, неистощимая, так как бесконечные богатства и бесконечные глубины остаются для меня сокрытыми.

И вот точно так же ты относишься и к действительности вообще. То, что в природе и истории наиболее глубоко трогает тебя и наиболее осчастливляет, ты обнимаешь в один образ и говоришь: вот подлинная сущность, глубочайший смысл и содержание действительности. Ты смотришь на заходящее солнце и упииваешься его светом; ты вдыхаешь весенний воздух и чувствуешь трепет природы, ты видишь пробивающуюся зелень и бесконечное множество гармонически движущихся существ, ты зришь на горы и море, на небо и вечные звезды и говоришь: это творение Бога! Ты читаешь произведения великих поэтов и прорицателей всех времен и народов, ты пытаешься передумать мысли и объять вечные образы, и ты чувствуешь в них дыхание Духа Божия. Ты слушаешь Евангелие, ты углубляешься в слова и жизнь Иисуса, ты переживаешь истории его страдания и смерти, и ты говоришь вместе с военачальником: воистину это был благочестивый человек и сын Бога. Здесь открывается тебе смысл жизни, смысл вещей; вот то, чем и для чего существует действительность.

Правда, рядом с этим существует также и другое, ничтожное, пошлое, злое. Рядом с Иисусом — высокомерие и ненависть книжников, сытое самодовольство фарисеев, постыдная угодливость прокуратора, заискивающего у массы, кровожадность ослепленного народа, низость предателя и слабость отрекшегося; все это тоже существует и точно так же действительно. Тем не менее ты говоришь: это не существенно в данном историческом событии: существенны жизнь и смерть невинного и праведного; это великое, трогательное мир событие, все же остальное есть лишь не-

что побочное и средство, необходимое для осуществления и выражения, но не отрывок или часть его.

Конечно, это произвол. Кто чувствует не так, тому ты не можешь доказать этого. Кто говорит, что раб Малх или кричащий петух также действительны, что тут нет никакого различия, оправдывающего предпочтение того или иного, того ты не можешь принудить. Не рассудок делает здесь различие, а сердце; для рассудка всякое действительное одинаково действительно; различие между важным и неважным, существенным и случайным делается не умом, а волей. Сердце говорит тебе, что является собственно и истинно сущим среди бесконечной полноты действительного. Если бы кто вовсе не имел сердца, кто бы был простым, чистым рассудком, для того все было бы одинаково важным, или, скорее, все было бы одинаково ничего не говорящим. Так бывает с тем, кто утратил свое сердце, кто опустошил свою душу, — так бывает с пресыщенным человеком.

Итак, различие космологического представления, которое составил себе кто-нибудь о начале и строе действительности, не производит в этом отношении решительно никакой разницы; пантеист столь же хорошо, как и теист, сделает выбор того, в чем он находит собственный смысл или истинную сущность вещей, и он сделает его, руководясь не космологическими умозрениями, а тем непосредственным участием, которое вызывают вещи в его душе. Других оснований решения не имеется и у теиста. Если последний судит на основании Библии, то это в конце концов происходит все-таки на основании того значения, которое имеет для него сама книга и ее содержание. И если он принимает церковное толкование вещей, то авторитет Церкви покоится на том, что она каким-нибудь образом представляется ему как абсолютно значительная историческая форма жизни.

Но в построении этих вещей, подумает кто-нибудь, теизм имеет за собой преимущество. Пантеизм должен выводить из своего Всеединого также и дурное и злое, а этим положение Бога по отношению к добру и злу опять делается сомнительным. Теизм настолько отделяет Бога от мира, что он освобождается от недостаточности эмпирической действительности.

Конечно; но такое освобождение покупается лишь *одной* ценой: ценой *дуализма*. Если допустить два первоначальных принципа, тогда, конечно, можно ответственность за все дурное взвалить на злой принцип, на материю или на дьявола, другой же принцип сохранить как основание для всего хорошего и благоприятного. Но этой цены, как известно, церковное учение платить не пожелало. Поэтому ее теизм даже и в этом отношении не имеет за собой решительно никакого преимущества перед пантеизмом. Раз Бог из ничего сотворил все вещи, то они являются и остаются его произведением; и всякие попытки свалить с него несовершенства данного мира на что-нибудь другое являются напрасно потраченным трудом; рассудка они не удовлетворяли нигде и никогда. Где бы ни искать первой причины худа и зла, в свободной ли воле человека или падшего ангела, рассудок всегда шагнет далее и спросит о причине этой первой причины; и раз человек или ангел имеет причину своего существования, то он будет искать в ней также и причину их природы и будет находить ее примерно вместе с Я. Беме в темной первооснове, в Боге, или с Лейбницем — в метафизической границе его творческой силы.

Скорее можно будет сказать: для пантеизма сносное построение этих фактов легче. Он может или объявить вместе со Спинозой действительность и совершенство за однозначущие понятия и кажущееся несовпадение их свести на наши случайные понятия о хорошем и дурном, совершенном и несовершенном; или же вместе с эволюционным пантеизмом он может объявить процесс развития действительности за прогрессирующее, совершенствующееся самоосуществление идеи, так что совершенное будет находиться в конце, а не в начале. Каково бы ни было в остальном достоинство этих построений, они не имеют той оскорбительности, которая присуща представлению, будто всемогущая и предвидящая все вещи воля абсолютно произвольно вызвала к существованию этот мир, как абсолютно хороший, но этот же самый мир вследствие абсолютно произвольно происшедшего отпадения одного создания был потом так испорчен, что должен считаться областью господства дьявола. Когда Лючилио Ванيني высказал однажды взгляд, повторяемый Дж. Ст. Миллем в его посмертных

опытах о религии, а именно: Бог хочет, чтобы все люди сделались блаженными, дьявол же — чтобы они все погибли; но так как все неверующие, все еретики, как таковые, суть погибшие люди, а из членов Церкви еще всё те, которые умирают в смертном грехе и в несогласии с Церковью, то в результате получается, что воля дьявола совершается в ужасно преобладающей степени; — когда он высказал это, то его сожгли на костре, — способ аргументации, не убеждающий рассудка и не успокаивающий сердца. Я не могу утверждать, что только что намеченные соображения пантеистической теодицеи дают нам это, но они имеют все же нечто успокаивающее. Впрочем, теистические попытки теодицеи пошли в конце концов по таким же путям: речь о недействительности зла или вера в конечное восстановление всех вещей ведут как раз туда же.

10. Историческое развитие представления о Боге и мире

Вслед за критико-догматическим обсуждением космолого-теологической проблемы я помещаю очерк исторического изложения. Я уже сказал, что развитие человеческого мышления совершается, по-видимому, в направлении к *идеалистическому монизму*: с одной стороны, к нему приходит научно-философское созерцание, с другой — развитие религиозного миропредставления влияет в монотеизм, который, будучи проведен в логической последовательности, отнимает у Бога всякую конечность и ограниченность, а вместе с тем и определенность конечного, и не оставляет места для самостоятельно стоящего рядом с Богом мира; если монотеизм продумать до конца, то его самая общая формула мира совпадает с пантеизмом: $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma\ \acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, Бог един.

Вопрос об истинности формулы мира нельзя, конечно, решить путем исторического рассмотрения. Тем не менее историческое доказательство, — если угодно так назвать это рассмотрение, — не лишено значения, как это и признают философы, представляя обыкновенно свое собственное мировоззрение как конечный пункт предшествовавшего философского развития. Как Гегель

или Конт конструируют свою философию как необходимый конец ряда, так поступают и Фейербах и Бюхнер. И они правы; где дело идет о познании отдельных фактов исторического или физического мира, там исследователь будет доверять одному только методическому исследованию и будет требовать, чтобы решение было предоставлено исключительно этому последнему. Где же дело идет о последних вещах, где имеется в виду передать то общее впечатление, которое мир производит на человека, там у отдельного лица является потребность опереться на совокупно-общее мышление, там для него становится важным заручиться *consensu gentium*, или, если это невозможно, то хоть *cosensu historiae*, т. е. убедиться, что мысли его и составляют, собственно, ту искомую цель, к которой с внутренней необходимостью приводит предшествующее развитие.

В естественной истории религии различают обыкновенно три основных формы или ступени развития веры в Бога: *фетишизм* или *спиритизм* (называемый также анимизмом, натуразмом), *политеизм* и *монотеизм*. Всем им обща вера в сверхчувственное, проявляющее себя в чувственном мире своими действиями; различна форма, придаваемая ими этому сверхчувственному и его действиям. *Фетишизм* или *спиритизм* распространен среди первобытных народов всех частей света. Спутником его является *шаманизм*, волшебное жречество. Фетишем (с португальского *feitiço*, амулет, идол) является любой предмет, в котором находится волшебная сила, дух. Камень, черепок, кость, пучок травы или волос, грубо вырезанный образ — все это носит негр на теле или вывешивает в хижине; этим предметам оказываются те или иные почести, подставляются кушанья и напитки; как воздаяние за это ожидаются исполнение желаний, защита от болезни, злого колдовства, от несчастий всякого рода. Если это ожидание обманывается, то фетиша выбрасывают прочь, как бессильного, и стараются приобрести более действительного. Производство фетишей и уход за ними являются великой наукой колдунов-жрецов, имеющих власть над духами. Животные, деревья, рощи, горы, реки, озера, море, луна, солнце — также считаются часто седалищами духов, и их окружают действиями культа. Весьма обыкновенно и то, что почитание посвящается душам умер-

ших предков. Наконец, встречаются — больше на словах, чем в культе — боги, имеющие мифолого-космогонический характер: говорят о богах, или о Боге, первоначально сотворившем мир и людей. Это в сущности та же самая форма, в которой проявляются религиозные представления у негров и индийцев, у северно-азиатских народов и обитателей австралийского архипелага. Наиболее выступающими элементами являются фетишизм и шаманизм, рядом с ними встречаются зачатки космогонической мифологии, и там и сям слышится речь об одном великом Духе или Боге, который сотворил все вещи и от которого, в частности, ведут свое начало также и люди; случайно попадаетея и та версия, что старые и великие боги вытеснены новыми и меньшими¹.

Если спросить о сущности чтимого здесь «божественного», то определить ее трудно; неопределенность сущности божества и ненадежность его деятельности характеристичны для этой ступени. Но было бы заблуждением думать, будто предметом культа служит эта случайная видимая вещь; им всюду служит сверхчувственное, «дух», на которого действуют и через которого происходит действие. По воззрению негра, в каждой чувственной вещи сидит или по крайней мере может сидеть дух, и притом в совершенно ничтожных, по-видимому, предметах может находиться дух очень большой и могущественный. Этого духа он не представляет себе привязанным к телесной вещи; он имеет в ней лишь свое обычное или главнейшее седалище» (Waitz, II, 174). Что негр не лишен способности к метафизике, это показывает тут же (стр. 188) сообщаемая история: «Одному негру, который только что оказал почесть дереву и преподнес ему пищу, указали на то, что дерево однако же ничего не ест. Он защитился против этого ответом: «О, дерево не фетиш, фетиш — дух и невидим, но он поселился здесь, в этом дереве. Конечно, он не может пожирать нашу телесную пищу, но он ест ее духовное и оставляет телесное, видимое нами».

Второй основной формой является *политеизм*. Отличие ее от первой состоит в том, что сверхчувственное имеет здесь образ

¹ Данные у Th. Waitz'a: Anthropologie der Naturvölker, II, 167 и сл., относительно негров; III, 177 и сл. — индийцев; V, 134 касательно микронезийцев; VI, 229 и сл. относительно полинезийцев.

личного существа; вместо идолов, неопределенных, преходящих, безымянных и бесформенных воплощений волшебных сил, мы имеем здесь богов — постоянные, прочно сформированные, личные, исторические существа. Греческий мир богов представляет нам эту форму наиболее совершенным образом; каждый член царства богов является здесь хорошо охарактеризованным историческим существом; образ их, как телесный, так и духовный, обнаруживает общие черты человеческой природы, но это повышенные люди, без границ, поставленных существам смертным. Они не подлежат естественным законам, господствующим над нашим бытием; пространство, время и причинность не имеют для богов никакого значения. Они не бестелесные вообще существа, но они могут принимать всякий образ; они не вездесущи, но они являются там, где хотят, без нашего тяжеловесного передвижения; они не безвременны, но они не стареют и не умирают, — жизнь их есть вечная юность; они не всемогущи, но их желание определяет действительность без тех сложных средств, в которых нуждается человеческая деятельность.

Собственной областью распространения политеизма является время юности *исторических* народов. У всех народов, бывших носителями исторической жизни, мы находим мир богов, в основных чертах сходный с греческим, у египтян и семитов, у индусов и персов, у германцев и славян. В Новом Свете те племена, у которых заметны зачатки исторической жизни, — обитатели Мексики и Перу, отличаются в то же время еще и тем, что они создали мир богов.

Это совпадение не случайно: исторический мир богов служит трансцендентным отражением собственной исторической жизни. В фетишизме отражаются изменчивые страх и желание первобытного человека; не имея продолжительных мыслей и воспоминаний, цели жизни и идеалов, выходящих за пределы чувственной частной жизни, он живет данным моментом, подчиненный своей чувственной природе. Его боги подобны ему самому: это преходящие мгновенные образования, подобно тому страху и желанию, которые их создали. Так и боги народов, проснувшихся к исторической жизни, подобны своим производителям: подобно тому как постоянная

община расчлененной на семьи народности дает отдельным лицам участие в исторической жизни целого и тем возвышает их над краткостью и непрочностью животного существования, так и боги делаются историческими существами, стоящими в постоянных отношениях друг к другу и к людям. Вместе с народом становятся оседлыми и его боги, рядом с общественным зданием воздвигается храм, как постоянное местопребывание богов.

Рассматривая сущность богов ближе, можно различить в ней три элемента, которые в сознании верующего образуют, конечно, нераздельное единство личной жизни: 1) *олицетворенные волшебные силы*, 2) *олицетворенные силы природы*, 3) *олицетворенные идеальные образы*.

В первом выступает родство с фетишизмом: воздействуя на богов, можно воздействовать косвенно и на естественный ход вещей; действия культа — это средства для достижения сверхъестественным путем того, в чем не обеспечивают естественные силы человека. В действительной религии это всюду является первым и важнейшим элементом; действительная религия живет не в мифологии, а в культе; здоровье и богатство, обилие урожая и детей, победа, счастье и великое знание будущего — вот чего все верующие всюду стремятся добиться от богов посредством молитв и жертвоприношений. Везде существует жречество, посвящающее свои занятия искусствам культа и исследованию будущего; всюду есть и всякого рода суеверия и волшебные средства, ничем не отличающиеся от фетишизма.

Во-вторых, боги — олицетворенные силы или существа природы. Это — та сторона, которой занимаются преимущественно мифологи. Зевс есть ясное небо или небесная сила, проявляющаяся в погоде, главным же образом в молнии; Деметра — видимая земля, производящая из своих недр хлеб и плоды; Посейдон — море или морская сила, опоясыватель земли, потрясатель земли; Аполлон и Артемида — оба большие братственные светила дня и ночи. Неистощимая фантазия греков связала потом эти тысячи образов в тысячи отношений друг к другу и к людям; между тем как черты существ природы переплетаются с человеческими чертами, возникает пестрая ткань мифов. Анализ исследователя

различает в ней антропоморфически-символическое представление естественных явлений, занесенные извне исторические воспоминания, племенные сказания и легенды мест культа, этимологические и географические выдумки: анализ трудится над безнадежным предприятием — выяснить историческое развитие этого мира, или над еще более безнадежным — привести его в систематическое единство.

Наконец, боги обладают еще и третьей стороной: они — олицетворенные идеалы, они в конкретных формах изображают народу его идеи о человеческом совершенстве. Зевс есть идеал властвующего человека; достоинство и могущество, обоснованные на силе и праве, суть элементы его существа. В образе Аполлона представляется идея греческого народа о высокой и свободной духовной жизни; духовная свобода и самообладание приведены в нем в полное равновесие; музы — его спутницы. Так Гера, Афина, Афродита являются типами женского совершенства.

И мы почитаем
Бессмертных богов,
Как будто бы они были людьми
И совершали в великом
То, что лучшие из людей в малом
Совершают или могут совершить.

Прежде чем обратиться к монотеизму, я сделаю несколько замечаний по вопросу о том, нельзя ли видеть в фетишизме, политеизме и монотеизме не только три отвлеченно различаемые основные формы, но и ступени развития, следующие по времени одна за другой; в частности — не был ли фетишизм всюду предшествовавшей по времени первичной формой религии; ведь несомненно, что монотеизм исторически развился из политеизма, как своей предварительной ступени. Это воззрение, как показывает Макс Мюллер¹, приобрело значение с середины прошлого столетия;

¹ M. Müller: Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion (1880), стр. 62 и сл. См. также O. Pfleiderer: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage (1884), II, стр. 3 и сл.

до этого времени было господствующим теологическое воззрение, будто в политеизме и фетишизме мы имеем перед собой смутные и извращенные воспоминания из первоначальной, чистой, монотеистической религии Адама. М. Мюллер, хотя и отклоняет это последнее воззрение, как ненаучное, не хочет, однако, признать и первого: фетишизм нигде не является первоначальным, а представляет собой пришедший в упадок остаток первоначального высшего представления божественного; с падением цивилизации утратился высший духовный смысл культа, и от него сохранилось, как последний остаток, «почитание палок и камней».

В самом деле, если под фетишизмом понимать культ «бездушных» предметов, — а нечто такое, может быть, тоже встречается как у отдельных лиц, так и у пришедших в упадок племен, — тогда М. Мюллер без сомнения прав: такой бессмысленный фетишизм предполагает собой «предшествующие формы», которые делали бы его возможным и в качестве «бездушного» остатка которых он остался по утрате их смысла. Если же под фетишизмом понимать, — как это сделано выше и как это, по Вайцу (на которого ссылается и М. Мюллер), только и может соответствовать фактам, — культ духов, имеющих свое временное пребывание в любом предмете, то дело оказывается иначе. Если *исторической* жизни культурных народов предшествовала эволюционная ступень *неисторической* или *доисторической* жизни, то и историческим богам нельзя будет не предпослать эволюционной ступени богов неисторических. Ведь в этих вещах вряд ли что-нибудь может быть достовернее того общего положения, что в сущности богов отражается сущность народа, почитающего их. Неисторические боги суть именно те неопределенные, бесформенные «духи» фетишизма.

Этому не противоречит, в моих глазах, и история индусской религии. Самый древний слой, до которого мы можем достичь в религиозной литературе индусов, М. Мюллер называет «генотеизмом»: божественное во многих изменчивых духообразных силах природы, между которыми то та, то другая выступает как первая и высшая. На этот слой, как он изображается у М. Мюллера, можно будет смотреть как на переходную форму от примитивной веры в духов к позднему политеизму индусов с его лично-исто-

рическими богами. Ему, вероятно, предшествовала не засвидетельствованная исторически эволюционная ступень, вполне подходящая под обычное понятие фетишистического спиритизма. Исторических памятников фетишизм не оставляет, ведь уже, по существу дела, сохраняются лишь его переживания; и эти последние антрополог встречает, конечно, повсюду¹.

К этому же воззрению приводит, как кажется, и всякая попытка разрешения вопроса о первом *происхождении веры в богов* или сверхъестественные существа.

Объяснение происхождения религии предпринималось с трех различных исходных точек. Первая попытка отправляется от теоретического побуждения, из потребности человека в причинном объяснении вещей. Так Пешель в своем *Völkerkunde* начинает отдел о религии положением: «На всех ступенях цивилизации и у всех племен религиозные ощущения возбуждаются всегда одним и тем же внутренним стремлением, именно потребностью для всякого явления и случая подыскать причину или виновника». В заключении же он повторяет это положение, прибавляя, что при незначительных силах рассудка потребность в причинности удовлетворяется уже фетишем. Первой и ближайшей человеку формой причинности является он сам, как действующее существо; с этой категорией он смотрит на окружающий мир, и все явления на небе и на земле представляет себе теперь как действия

¹ В гомеровском мире нигде нет речи о культе души и о действиях умерших душ на здешний мир; мир мертвых строго отделен от мира живых. Е. Роде (E. Rode: *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen*, 1890) показывает, однако, на основании многочисленных, следов и переживаний, как этой ступени предшествовала другая, на которой также и греки знали веру и страх перед «духами», равно как и возникающий отсюда культ души. Вытеснение духов Роде ставит в связь с переселениями и с переходом от более древнего обычая погребения к сожиганию трупов. Сожжением разрушается двойник души, и эта последняя вполне и окончательно отделяется от земного, так что принадлежит затем уже исключительно темному царству теней Гадеса и не может беспокоить более ясного и солнечного здешнего мира. Так греки гомеровского времени освободились от призрачного мира духов (*spirits*). Позднее, в более религиозно настроенное время, в культе героев и душ также и в Греции ожили опять те остатки первобытной веры.

хотящих существ; так возникает мифология, как продукт антропоморфической апперцепции.

Другое объяснение берет за исходный пункт не ум, а волю, потребности не теоретические, а практические. Так смотрит на дело *Людвиг Фейербах* в своей книге о сущности религии; впрочем, он имеет себе предшественников в Д. Юме, Спинозе и Гоббсе, а в последнее время в наиболее общем направлении его взгляда у него имеются многочисленные последователи. По Фейербаху, колдовство есть сущность всякой первоначальной религии; боги суть существа желания, их назначение состоит в том, чтобы исполнять все желания человека, которых сам он исполнить не в состоянии. Подобно тому как нужда есть мать всех искусств, так она есть мать и искусства колдовства. Роль ума при этом второстепенна; он доставляет воле посредство, представление «духа» или «бога», т. е. сверхъестественной силы, на которую она может действовать и тем пролагать себе путь в природе.

Третьим исходным пунктом служит вера в загробную жизнь душ. *Герберт Спенсер* выставляет этот пункт на первый план; его учение о религии (в первом томе «Оснований социологии») заключается утверждением, «что почитание предков есть корень всякой религии».

В моих глазах все эти объяснения не исключают, а пополняют друг друга. Что касается прежде всего воззрения Пешеля, интеллектуалистического воззрения, лежащего большей частью и в основании попыток объяснения у мифологов, то одно оно очевидно недостаточно; оно слишком преувеличивает разум или причинную потребность первобытного человека. Если бы человек вступил в мир внезапно, в один день, снабженный, как рассказывает история творения в книге Бытия, всеми способностями, которыми он обладает в настоящее время, или даже еще большими силами, только еще без знаний, тогда в самом деле первым чувством его могло бы быть удивление и его первой заботой — вопрос о виновнике этих вещей. Но раз он произошел из низших жизненных форм, то мы едва ли можем приписывать большую роль удивлению в начале его жизненного пути. Животные ежедневно показывают нам, насколько бесследно для впечатлений чисто чувственного су-

щества проходят те небесные явления, которые, по мнению мифологов, первые должны были бы привести к побуждению искать причинного объяснения, именно — восход солнца и утренняя заря, темнота и гроза. Лишь высокоразвитое духовное существо доходит до удивления перед этими явлениями, давно привычными для его восприятия. Я думаю, что категория «духа» должна была существовать прежде, чем стало вообще возможно мифологическое понимание солнца и луны, бури и туч, земли и моря. И тут, как кажется мне, Спенсер несомненно прав, выводя первое представление о духе вообще из продолжающейся в образе призраков жизни умерших. В необычайной полноте собранный и прекрасно расположенный им антропологический материал показывает, как общераспространена эта вера, и в то же время уясняет, как она могла возникнуть и сделаться точкой отправления для всеодушевляющего анимизма, антропоморфической апперцепции явлений природы, наконец — мифического понимания природы.

Затем становится ясным, как в *обладающем волей* существе вера в духов могла сделаться точкой отправления для практического ряда — волшебства и культа. Первичной формой культа всюду было, как кажется, то, что к духам умерших обращались с речью и предлагали им принять участие в еде. Но так как сами духи являются действительными существами не в обыкновенном смысле, то и общение с ними имеет своеобразный, можно было бы сказать, призрачный, характер; они не пожирают действительно пищи, подобно живущим, и не дают на речь слышимого ухом ответа. Являясь то здесь, то там, то в том, то в другом виде, не будучи связаны законами телесности, пространства и времени, они совершают свойственные призракам сверхъестественные действия. Если бы кто знал только искусство настраивать их в свою пользу, то он мог бы с помощью их совершить многое, что иначе невозможно. Если бы кто умел только как следует спрашивать их, то они могли бы открыть ему многое такое, чего иначе никто не может знать, и прежде всего — будущее: ведь сами они не находятся во времени, по крайней мере, в собственном смысле.

Таким образом дается возможность колдовства. Сделать его общераспространенной действительностью, сделать шаманизм

и жертвенный культ, авгурство и прорицание существенной составной частью жизненной деятельности человека, это, — тут Фейербах прав, — дело воли. Стремление провести свою волю существует, существуют и тысячи препятствий и границ, не поддающихся преодолению при помощи естественной деятельности, наконец, существует горячее желание предвидеть будущее, но оно закутано для смертных в непроницаемый мрак. И вот тут предлагает свои услуги категория духа и его сверхъестественной деятельности и знания; стараясь овладеть ими, изобретательная в нужде воля производит то бесконечное разнообразие сверхъестественных и трансцендентных действий и изысканий, с которыми на каждом шагу встречаются антропологическое и историческое исследования. Будь нужда не так настоятельна и воля к жизни не так сильна, вера в духов не достигала бы такого громадного значения для духовно-исторического развития. Это видел уже Спиноза: «Если бы люди, — так начинается предисловие к теолого-политическому трактату, — могли с уверенной решимостью направлять свои дела или если бы счастье всегда им благоприятствовало, то не существовало бы никакого суеверия. Но так как они часто поставляются нуждой в беспомощное состояние и ради ненадежных благ счастья, безмерно желаемых ими, почти постоянно находятся в жалком колебании между страхом и надеждой, то дух их беспрестанно ухватывается за всякую веру и суеверие».

Но, наконец, и интеллектуалистическое понимание мифологов не лишено момента истины. Если Герберт Спенсер весь мир богов хочет свести непосредственно на обоготворенных предков и царей, то мифологам нетрудно будет показать недостаточность этого объяснения. Зевс и Деметра, Аполлон и Артемида, Индра и Рудра, Митра и Варуна наверное не обоготворенные цари и царицы. С большим правом их можно будет назвать олицетворенными или обоготворенными силами природы. Конечно, и для них первая возможность возникновения лежит в продолжающейся жизни умерших; но, после того как явилась уже категория духа, она отделяется от места своего происхождения, и в то время как естественные явления истолковываются спиритически или апперципируются антропоморфически, она делается точкой отправления новых

самостоятельных образований. Как совершился этот процесс в частности, как боги сделались олицетворенными силами природы или естественные силы воплощенными духами, этого нельзя, конечно, показать *in concreto*; мы не можем проследить историю отдельных богов до их рождения в душе народа. Мы можем только попытаться обозначить в общем психологическую возможность. И тут, вместе с М. Мюллером, можно подумать также и о той власти, которую имел над мышлением первобытный, все олицетворяющий язык: он как бы постоянно вызывал фантазию привносить мысленно к естественным явлениям, грому, дождю, буре и т. д., какой-нибудь субъект, какое-нибудь существо, делающее все это. Чем же иным могло быть это существо, как не духом, как он сидит и в близких, осязаемых земных вещах? В то время как между духом и явлением вещи, в которой он имеет свое седалище, завязываются внутренние отношения, он становится духом природы, олицетворенной силой природы: Аполлон или Митра становится всевидящим, рассеивающим мрак, далеко попадающим своими стрелами богом солнца и света. Зевс или Индра становится богом неба, держащим в своей руке силы высот, собирающим облака, ниспосылающим дождь и снег и главным образом низвергающим могучую молнию. И вот, между тем как одновременно с этим поэтически-религиозная фантазия делает свое дело в антропоморфическом переводе внешних явлений на внутренние, моральные состояния и явления, — возникают боги, эти паразитические существа, в которых физико-космическая и духовно-историческая стороны связаны в такое странное, полное противоречий единство.

Мы обращаемся теперь к третьей и последней основной форме религии, *монотеизму*. Областью его распространения служит более высоко развитая духовная культура исторических народов. Для больших монотеистических религий является характеристичным, во-первых, возникновение их в *историческое* время и благодаря *историческим* личностям; затем *одухотворение божественного*. Боги суть чувственно-сверхчувственные существа; монотеизм совершенно совлекает чувственную сторону, Бог есть дух бестелесный, безобразный, недоступный для чувственного воображения. С этим исчезает все облечение трансцендентного мира в ан-

тропоморфические образы, но крайней мере в принципе, хотя масса и не может еще вполне отказаться от чувственного представления духовного. Утрачивая человеческую ограниченность, он перестает в то же время существовать как отдельное существо; отдельное существо есть существо ограниченное в пространстве и времени; существо, вполне отбросившее эти границы, перестает быть отдельным существом; Бог есть *само существо, единое Всесущество*, сила и сущность которого проникают и преисполняют все времена и все пространства. А с этим исчезает наконец и нечто дальнейшее: *национальная* ограниченность. Боги политеизма — это боги одного данного народа, другие народы имеют других богов. Единый же Бог, Бог мира, есть один лишь истинный Бог, рядом с которым не существует никаких других богов. Монотеистические религии все проявляют стремление к международной пропаганде, у политеистических же религий этого стремления нет. Конечно, и греки и римляне носили своих богов в чужие страны, но мысль подчинять им души чужих народов оставалась им чуждой. Стремление к обращению, проявляющееся разнообразным образом, в миссионерстве и в Крестовых походах, свойственно только монотеистическим религиям.

Исторически монотеизм является прогрессом сравнительно с политеизмом. Внутри *греческого мира* развитие это можно до некоторой степени проследить. Прогрессирующее духовное образование производит разлагающее действие на антропоморфический политеизм. Старые боги не в состоянии более удовлетворять ни требованиям подвинувшегося вперед морального сознания, ни требованиям сознания теоретического.

Прежде всего проявляется тенденция выделить из их *моральной* сущности те черты, которые становятся невыносимыми для более восприимчивого сознания. Если боги суть действительно то, чем представляет их почитание верующих, основатели порядка, податели блага, хранители права и нравов, то им не может и не должно принадлежать все, что приписывают им сказание и миф. Жрецы и философы, поэты и художники участвуют в том процессе очищения, которым, начиная с VI столетия, из сущности богов вытравляются все мифически-антропоморфические и вол-

шебно-фетишистические черты¹. Одновременно с этим развитие идет в направлении единства. Если Гомер не видит никакого затруднения в том, что боги вмешиваются в дела людей в противоположных направлениях, подобно тому, как они и между собой живут во вражде и распре, — то в позднейшее время такая рознь становится невыносимой для чувства. Доброе и правое есть одно и не может быть в споре с самим собой, поэтому и боги могут проявлять свою деятельность только единодушно и в одном направлении. Этическим постулатом служит сначала не метафизическое единство божеской сущности, а единство и согласие божеской воли. В обозначении «божественное» (το θεῖον), обычном со времени Геродота, требование единства приобрело себе словесное выражение, которое не исключает множественности существ, можно также сказать — имен или лиц (ролей или форм явления); ведь без этих последних религиозное чувство греческого народа не могло бы, конечно, обойтись; «вся красота, вся теплота, вся возвышенность его религии покоится для него (да и для нас она только таким образом воспроизводится во всем своем блеске) главным образом на *мире* богов, образы которых, начиная с неба и по всей земле, ведут свою собственную блаженную жизнь, порознь и вместе, во всеприсутствии и участливой заботливости, принимают участие в человеческих любимцах и их судьбах, любя, охраняя, наказывая, водворяя порядок»; строгий монотеизм со своим холодящим пустынным одиночеством показался бы грекам атеизмом².

Таким образом, политеизм остается возможным с моральной стороны. В его существовании, напротив, ему угрожает развитие *теоретического* умозрения. Чертой, которая главным образом и с самого начала бросалась в глаза греческой философии в строе действительности, было *единство* природы. На отыскание единого начала действительности направлены все старания древнейшей философии. Раз это начало духовно-личное, оно может быть только единым. Космос подобен по виду не работе, в которой участвовали многие, а произведению одного всем управляющего разума.

¹ L. Schmidt: Die Ethik der alten Griechen, I, 133 и сл.

² K. Lehrs: Populäre Aufsätze aus dem Altertum, стр. 148 и сл.

В умозрении элейцев философия, по-видимому, в первый раз столкнулась решительно враждебно с народным политеизмом. Еще менее могли устоять старые боги перед положительной наукой, быстро развивающейся, начиная с IV столетия. Век, занимающийся зоологией и ботаникой, анатомией и физиологией, может видеть в олимпийских богах только баснословные существа. Человек, обладающий научным знанием, уклоняясь от столкновения с традиционной религией народа, может обращаться с ними снисходительно, он может переистолковывать их и эстетически наслаждаться ими, или может поселять их в междумирных пространствах, где они не нарушают естественного хода вещей, но он не может более веровать в них.

Философским мирозерцанием, которое заступает место мифологического и в известном смысле заменяет собой старую религию богов, является *идеалистический пантеизм*. Я намечу в нескольких штрихах историческое развитие этого воззрения, образующего вплоть до настоящего времени одну из основных форм мышления, чтобы не сказать — основную форму философского мышления на Западе¹.

Философия Платона является первым действительным проведением этого воззрения. Во всяком случае рядом с ней имеется еще и другое понимание действительности, ее противоположность: *материалистический атонизм Демокрита*. Однако уже в Древнем мире, а еще более в Средние века и Новое время перевес имеет направление, исходящее от Платона. Здесь, войдя в системы учения церкви, оно сделалось даже — конечно, с очень сильными изменениями — элементом обыкновенного представления, первоначально выступавшего против него так враждебно. Факты, из которых оно исходит, общи всему греческому мышлению: господствующий в природе, особенно на небе, полный смысла поря-

¹ Я обращаю внимание читателя на краткое и при этом все-таки содержательное и понятное изложение истории древней философии В. Виндельбанда, которое вместе с ценным дополнением «Очерком истории математики, естествознания и космологии» С. Гюнтера наглядно представляет развитие греческого мышления. Оно образует одну часть (V, I) *Handbuch der klassischen Philologie*, изд. J. Müller.

док и царящая в мире людей — как в частной жизни, так и в жизни народов — справедливость. Эти факты (которых не отрицают и Демокрит и Эпикур, а только стараются объяснить их на свой манер) Платон толкует в своей *теории идей*, пользуясь при этом некоторыми мыслями своих предшественников и развивая их далее: действительность есть на самом деле не что иное как *единая система сущих согласующихся между собой мыслей*.

Это чудовищный парадокс, которым философское мышление на Западе окончательно отрывается от обыкновенного мнения. «Мнение», видящее действительность лишь при помощи чувств, останавливается на том представлении, что мир состоит из агрегата вещей, находящихся и движущихся в пространстве, возникающих и переходящих во времени. Философ же, созерцающий действительность не чувством, а разумом, познает ее в ее истине; в диалектическом умозрении, в мыслительном созерцании он схватывает ее как то, что она есть сама по себе: как сущую безвременную и беспространственную, вечную и неизменную систему мыслей. Подобно тому, как поэтическое произведение, как философия, как геометрическая система есть сущая система мыслей, так и действительность сама по себе, *κοσμος νοητος*, *mundus intelligibilis*. Как там множественность моментов связывается внутренней логической или эстетической необходимостью в единство, существующее как таковое вне времени (хотя субъективное сознание может охватывать ее, конечно лишь во временном движении), так и сущий мир существует как множественность мыслей и идей, внутренне связанных логически-эстетической необходимостью. Само собой понятно, что как бытие для какой-нибудь мысли состоит в мыслимости, так и бытие действительности самой по себе состоит в вечной мыслимости единой системы мыслей или в самосознании идеи, которая есть действительность, или — так мы тоже можем сказать — в живом бытии для себя Бога, Который есть Вседействительное и Всеблагое.

Так мыслит себе действительность философ: он пытается продумать сущие мысли, — мысли, составляющие сущность Бога или действительного. Правда, он видит действительность и другим образом; подобно другим, он видит ее также и при помощи

чувств, и тут она является ему такой же, как и им: как агрегат рассеянных в пространстве, изменяющихся, возникающих и переходящих во времени вещей. Но видимость не обманывает его; он знает, что Сущее не может возникать и переходить. Впрочем, сквозь этот мир явлений всюду просвечивает и поистине действительное. Глаз знающего и в пространственно-временном мире всюду распознает идею; во всех вещах присутствует рациональный, духовный фактор; он существует как математическая закономерность в порядке небесной системы, как телеологическая, полная смысла связь членов и функций в живых существах. Конечно, он здесь как бы прикрыт или подавлен «другим», иррациональным фактором; во всех телесных вещах, рядом с тем, что в них рационально, выразимо в понятиях и потому понятно, рядом с формой или закономерным существует бесформенное и невыразимое в понятиях, абсолютно непроницаемое для мышления; это то, в силу чего они протяженны в пространстве. Это «другое», не принадлежа к миру мыслей, собственно и не действительно, оно есть *μὴ οὐ*, простая призрачность. Между тем в натурфилософских изложениях, особенно в «Тимее», оно опять приобретает некоторый род действительности; как «сопричина», рядом с собственной причиной, сущими мыслями, которые делаются здесь теперь формирующими целевыми мыслями, оно употребляется для объяснения чувственного мира, главным же образом для того, чтобы взваливать на него нарушения и неправильные образования. В собственном созерцании эти несовершенства связываются, правда, не с самой действительностью, а только с нашим чувственным представлением действительности. Действительность и совершенство уже здесь (подобно тому как потом *realitas* и *perfectio*) являются тождественными понятиями: Бог, живой, сам по себе сущий, мировая мысль, включающая в себя бесконечное богатство внутренних определений, есть в одно и то же время Вседеятельное и Всеблагое.

Близко родственны с этим мысли, в которых находит завершение своего мирозозерцания философия *Аристотеля*. Правда, уже сам Аристотель чувствует и отмечает противоположность; он видит ее прежде всего в том, что он не хочет отделять, — подобно

Платону, — сущих мыслей от действительности: «идеи» существуют не вне и не рядом с вещами, а в вещах как сущие, осуществившиеся в них целевые мысли. Или, выражаясь иначе (ибо такое представление Платон отклонил бы, как чуждое ему: идеи не суть нечто, существующее рядом с другим, а они суть именно действительное) для Аристотеля истинным миром является мир чувственно данных, отдельных вещей; *κοσμος αἰσθητός*, мир множественности, мир возникновения и перерождения, представляемый Платоном как простая призрачная тень, отбрасываемая на нашу чувственность сущим миром мыслей, — есть для него сама действительность; мир этот составляет для него предмет теоретического интереса и неутомимого исследования. Но в действительном объяснении вещей, в метафизике и натурфилософии, он продолжает, однако, неуклонно идти по следам своего учителя. И он также во всех вещах находит нечто двойственное: рациональный фактор, «форму», идею, целевую мысль и нечто иррациональное, «другое», материю, которая сама по себе бесформенна, невыразима в понятиях и непонятна, неразрешима в мысли. В отношении души и тела мы имеем перед собой схему двойственности в ее самом выразительном случае: душа — рациональный и идеальный фактор живого существа, материя же, из которой она строит тело, иррациональный фактор. И для него рациональный фактор, составляя собственно познаваемое в вещи, есть также и собственно действительное; материя сама по себе есть нечто не сущее, или просто лишь возможное, которое, только воспринимая идею или целевую мысль, становится определенным, конкретным, действительным. Правда, и целевая мысль сама по себе недействительна, она делается таковой лишь в своем осуществлении в веществе. Однако в конце концов в последнем завершении его мыслей в теологии идеальный фактор приобретает положение единственного и само по себе сущего действительного. Все идеи заключены в конце концов в одной всеобъемлющей идее, в мировой форме, то есть в Боге. Бог же есть чистая форма без материи, *actus purus*; и формой его действительности служит чистое мышление; его бытие есть мышление абсолютного содержания мысли (*νόησις νοησέως*), самоосуществление идеи, которая есть действитель-

ность в самосознании. Это вполне мысль Платона: единая, сама по себе сущая, сама себя осуществляющая в мышлении система идей есть абсолютная действительность, Бог, единство мышления и бытия. Разница была бы только в том, что у Аристотеля есть идеи индивидуального, тогда как у Платона в действительном мире мыслей встречаются только роды, а не единичное; однако и Платон не строго выдерживает эту мысль, и у него есть «индивидуальные идеи» — души. И точно так же он узнал бы свои мысли и в аристотелевском представлении отношения Бога и природы: вся природа целестремительна, направляется ко благу; благо же не есть нечто вне ее, а есть ее собственнаявершенная форма. Так по крайней мере в человеке: благо состоит для него не в чем ином, как в завершенном осуществлении идеи человека в индивидуальной форме. В основном понятии этики оба они снова вполне сходятся.

В том же самом направлении мыслей остается и *стоическая* школа. Всем управляющий разум, проникающий своей внутренней закономерностью всю действительность и всюду создающий форму и порядок, разумное и доброе, есть последнее мировое начало или сама действительность в ее собственной сущности. Рядом с этим идеальным или рациональным фактором действительности и стоики знают еще «другое», рядом с разумным и они знают телесное; но потом они несколько насильственным образом стараются побороть дуализм, уверяя, что разумное есть в то же время и телесное или, наоборот, что материальное начало, первичный огонь, из которого все происходит и в котором все исчезает, есть в то же время начало идеальное, Всеразум. Если не обращать внимания на несколько резкую формулировку, то в этом взгляде очевидно кроется разумный смысл. В сущности это то же самое, чего позднейшие философы хотят достигнуть учением о параллелизме мышления и протяжения или тождественности идеального и реального или чего Платон достигал тем, что рассматривал телесность как призрачность: именно монистическая онтология.

В теософических умозрениях, в которые впадает в конце концов греческая философия, везде заметны основные черты идеалистического пантеизма. В них подчеркивают трансцендентность

Бога: его сущность лежит по ту сторону всех данных определений, также и по ту сторону определений духа. Однако дух остается самым близким к нему, мысль есть его первое проявление, его формальными определениями являются старые — единство и благодать. Пусть один из последних мыслителей древнего греческого мира, перипатетик *Симплиций*, выскажет в заключение эту общую мысль. Его комментарий к «Руководству» Эпиктета начинается следующими положениями: «Источник и начало всех вещей есть благо. Ибо это есть и начало и цель всех вещей, к которой все стремится и направляется. И самим собой благо производит все вещи, первые, средние и последние. Первые же и ближайшие ему оно производит подобными самому себе; одна благодать производит многие благодати, одна простота и единство, стоящее поверх всех единств, — многие единства, одно начало — многие начала. Ибо одно и то же есть Одно, и Начало, и Благо, и Бог».

К подобному же исходу привело развитие мыслей о Боге и мире также и у большой восточной ветви арийского мира народов, *индусов*, и об этом мне хотелось бы напомнить хоть одним словом. После того как индийский дух с творческой фантазией создал сначала в *дэвах* мир ясных и вечных богов, в философском размышлении он возвысился до принципиального отрицания действительности многих образов и имен Божественного, чтобы в *Брахмане* познать наконец единую абсолютную самость мира. Брахман не имеет уже формы отдельного Я, он возвышается за пределы противоположности полов; он есть сверхиндивидуальный, сверхчувственный, сверхсущий Вседух, являющийся в отдельной душе в связанном, разделенном, очувствовленном виде: «Атман, самость в тебе, есть истинный Брахман, от которого ты лишь на время был отчужден рождением или смертью, который, однако, снова воспримет тебя в себя, лишь только ты придешь к нему и к себе самому». Впрочем, рядом с этим беспрепятственно продолжали признаваться политеизм и жертвенный культ. В высшей степени своеобразным образом, поучительным и для понимания нашего исторического мира, сохранились здесь различные ступени развития народного духа, как ступени развития также и отдельной жизни: «Всякая благочестивая мысль, когда-либо нашедшая

в Индии свое слово, свое выражение, когда-либо переданная из поколения в поколение, как священное фамильное достояние, оставалась, и все богатство трех исторических периодов, детства, возмужалости и старости» (представленные в литературе: детство — большинством гимнов Веды, годы возмужалости — Брахманами, старость — Упанишадами), «было употребляемо на то, чтобы удовлетворять различные потребности сердца и духа каждого отдельного лица в его детстве, в его возмужалом и старческом возрастах. Все еще существуют брахманские семьи, в которых сын слово в слово заучивает наизусть старинные священные песни, в которых отец ежедневно совершает свои священные обязанности и жертвоприношения, в то время как дед все обряды и церемонии считает пустыми, в богах Веды не видит ничего, как имена для того, что, как он знает, выше всех имен, и ищет успокоения там, где его только и можно найти — в высшем философском познании, которое служит ему в то же время и высшей религией. Она есть *Vedānta*, конец, цель, исполнение всей *Veda*»¹).

Прежде чем последовать за дальнейшим ходом мышления на Западе, необходимо бросить взгляд на второй большой приток, определяющий его духовный мир, — на развитие монотеистического мирозерцания у семитского племени, у народа *Израильского*. Здесь эта цель достигнута не умоглядным, а практически-религиозным путем. Это отвечает всем способностям этого народа, составляющим полную противоположность способностям греков. Если особенное дарование последних лежит на стороне интеллекта, в высшей степени восприимчивой чувственности и поразительно подвижном уме, то особенное дарование израильского народа лежит в серьезности и глубине, с которыми он постигает моральные и религиозные вещи. Философам греков соответствуют пророки Израиля, образы суровой силы и величия, каких не производил ни один другой народ. Начиная с Илии, стоящего в начале ряда, и кончая Крестителем, за-

¹ M. Müller: Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, стр. 406, 412.

канчивающим его, общая основная черта пророчества состоит в том, что оно, следуя голосу Бога внутри себя, выступает, обличая, против мира и народа, против богатых и великих властелинов при дворе или в общественном мнении, против всего традиционного и господствующего в жизни и служении Богу; что оно измеряет народ его идеей быть избранныком Божиим и находит его слишком легкомысленным: вместо того, чтобы вести жизнь в справедливости, любви и смирении пред вашим Богом, вы презираете малых, пожираете добро вдов и сирот и следуете за другими богами, поглажающими похотям вашего сердца. И, исходя отсюда, пророк находит затем толкование истории; в судьбах народов он показывает руку Божию. Философия истории, — так можно было бы сказать, — есть творение Израиля, подобно тому, как математика и космология — творение греков. Правда, это не любимая наука, проповедь ее не находит благосклонных слушателей, поэтому одиночество и изгнание являются жребием пророка и пустыня местом его убежища.

При вступлении народа израильского в истории мы находим его на точке зрения не теоретического, а практически-культового монотеизма, который может быть лучше всего обозначить как единобожие. Первая заповедь, «ты не должен иметь других богов, помимо меня», запрещает не веру в существование других богов, скорее предполагаемое ей, а их почитание. Израиль должен служить одному Иегове, и последний поможет своему народу против его утеснителей. Каким путем народ этот перешел от политеизма всех семитов, всюду просвечивающего еще в его преданиях, к исключительному почитанию единого Бога, это исторически едва можно распознать. Напротив, развитие от единобожия до монотеизма можно проследить по имеющейся литературе. Оно есть общий труд пророчества и священства. Впрочем, оно, как следствие, вытекает из первого шага; народ как бы заинтересован в том, чтобы сделать своего Бога единственным истинным Богом вообще, единого национального Бога сделать Богом мира. В псалмах, в пророках, в истории творения Иегова является уже не только Богом одного Израиля, но и вообще единственным истинным Богом, Бо-

гом, сотворившим небо и землю; боги других народов — простые кумиры, сделанные из камня и дерева, бессильные и бессомостные идола. Как отдельные моменты, в этом развитии выступают: во-первых, централизация культа благодаря царству и священству, затем углубление понятия Бога в нравственном смысле у пророков и освобождение его от натуралистического и национального характера. Под впечатлением великих исторических судеб народа у пророков слагается убеждение, что Иегова не ест Бог, преданный народу Израиля со слепой благосклонностью и предвзятостью или поддающийся внешнему служению; не потомство Авраама, не приносящее жертвы в Иерусалиме составляют его народ, а правые. «Думаешь ты, что Господь находит удовольствие во многих тысячах баранов? Или в масле, если бы оно текло даже целыми реками? Тебе сказано, человек, что хорошо и чего Господь Бог твой требует от тебя, именно соблюдать слово Божее, любить и быть кротким перед Богом твоим» (Михей 6, 7). Если Израиль не исполнит воли Его, то он более не Его народ, Он отвергнет его. «Пророки могли представить себе, что Иегова уничтожает теперь основанные им царство и народ. Наиболее всего он был для них Богом справедливости; Богом же Израиля он был лишь постольку, поскольку Израиль удовлетворил его требованиям справедливости; они, следовательно, оборотили традиционный порядок обоих основных догматов веры. Этим Иегова избавился от опасности столкнуться с миром и потерпеть неудачу; господство права простиралось еще далее, чем господство ассириян. В этом состоит этический монотеизм пророков; они верят в нравственный порядок мира, в не имеющее исключений значение справедливости, как высшего закона для всего мира»¹.

Процесс освобождения иудейского монотеизма от натуралистического и национального характера был завершён в *христианстве*. Иисус делает последний вывод: Царство Божие вообще не от мира сего. Иудейство, а также и пророки строго держались

¹ I. Wellhausen: Abriss der Geschichte Israels und Juda's in den Skizzen und Vorarbeiten, I, 50. Исследование источников с очень ясной конструкцией развития культа и традиции см. в «Истории Израиля» того же автора.

мнения, что праведнику должно воздаться в *этом мире* и что народ Израиля, если он право будет служить Иегове, снова восстанет, и царство Давида будет восстановлено. Иисус упраздняет эту мессианскую надежду, он упраздняет также и то предположение иудейского благочестия, будто в конце концов на долю правого выпадет благополучие в этом мире, на долю же неправого — посрамление. «Царство мое не от мира сего»; следовательно, не от мира и Царство Божие, и не имеет решительно никакого подобия со старым царством Давида или вообще с тем, что представляется обыкновенному человеку прекрасным, великим и желательным. Царство Божие в тебе, оно есть скрытая от мира и непонятная ему полнота блаженства и мира, оно не имеет ничего общего с теми благами, которые может давать и получать этот мир; бедность и унижение в мире очень хорошо совместимы с ним. Царство Божие в общении верующих и святых, в общине учеников Иисуса, которые, будучи рассеяны там и сям по царствам этого мира, живут в них как чужестранцы, не принимая и не ища участия в них. Царство Божие есть, наконец, та вечная будущая Слава Божия, не заключенная ни в пространстве, ни во времени, которую увидят его последователи, когда не будет более ни природы, ни мира.

Под влиянием вот этих обеих форм монотеизма, иудейско-христианского и греческого, и образовалось то представление о Боге и мире, которое сделалось господствующим в церкви, а с ней и во всем мире европейских народов. От Израиля ведут свое начало практически-религиозные определения в понятии Бога: Бог свят и справедлив, но также и милостив, и сострадателен во Христе. От греков исходит умозрительная или метафизическая сторона: бесконечность, премудрость, всемогущество, вседовольство, — словом, все те определения, которыми Бог делается Всеединым, которым и в котором существует все, что имеет бытие и сущность. Из постоянно повторявшейся попытки соединить греческую философию и психологию с христианской религией в одну замкнутую систему учения возникли христианско-церковное богословие и философия. Их основным философским воззрением является *монистический теизм*. Церковь, как практическое учреждение, подчеркивает теизм: Бог — личное, сверхъестествен-

ное, внемировое существо, вступающее в личное сношение с человеком; в обыкновенном же представлении Он становится вполне человекоподобным существом с чувствами и стремлениями, подобными человеческим. Напротив, в умозрении выступает на первый план монистический элемент. Как только делается попытка определить понятие того существа, которое первоначально из ничего создало все остальные существа и воля которого одна сохраняет их в существовании, так тотчас же оказывается, что это есть единственное самостоятельное существо, и что рядом с ним не остается более места для других самостоятельных существ. Монотеизм принимает значение, что есть только один Бог; он переходит в пантеизм: Бог Вседетный.

Через всю историю церкви можно проследить, как оба эти побуждения, религиозное и умозрительное, разнообразнейшими способами теснят и проникают друг друга. Это заметно, например, в *Августине*, в могучей натуре которого в сильной степени заложены оба побуждения. Неоплатонизм вывел его из лабиринта манихизма, и отсюда у него остается понятие Бога как Вседетного: нет иного бытия, как в Боге, вне Его есть лишь небытие. Этот акосмический пантеизм служит ему, однако, — по выражению Гарнакка, — лишь загрузкой, на которую он наносит затем христианское воззрение, приобретенное из самого внутреннего жизненного опыта: то высшее бытие есть святое благо, как всемогущая любовь действующее на волю¹.

Эти мысли действуют через все западно-европейское богословие; всюду, где умозрительный интерес становится сильнее, тотчас же выступает резче и пантеистическое понятие. Так, уже в Средние века церковь все снова и снова находит поводы принимать меры против пантеистических оборотов учения, будь то рационалистического или мистического направления².

¹ A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, III, 101 и сл.

² Как образчик мистико-пантеистического образа мышления я приведу здесь начало «Немецкой теологии», ведущей свое начало из XIV столетия (Изд. F. Pfeiffer, 1851): «Совершенное есть существо, которое объемлет и заключает в своей сущности все существа, без которого и вне которого нет ни одного истинного существа и в котором все вещи имеют свою сущность,

Так это происходит в более сильной степени с тех пор, как с началом нового времени принуждение церковного учения все более и более утрачивает свою силу и теоретический интерес увеличивается. В этом же смысле действует прежде всего перемена в космических представлениях; разрушив небесное здание, она лишала антропоморфическое представление о Боге опоры чувственного созерцания. Можно сказать, что, когда новая философия совершает свой путь свободно, следуя своей собственной склонности и не стесненная внешним или внутренним давлением церковной системы, или, с другой стороны, влиянием естественно-научного мышления, она становится пантеистической или монотеистической в смысле приведенной выше формулы: Бог один существует, *μόνος ο Θεός*.

Я коснусь главных пунктов этого исторического развития¹.

В XVII столетии новейшее мышление, после того как великое революционное столетие очистило ему дорогу, произвело первые большие построения философских систем. Декарта и Гоббса можно рассматривать как вождей, первого — теоретической, второго — практической философии Нового времени. Однако Декарт в своей метафизике остается еще заметно связанным стремлением достичь строя мыслей, который не возбуждал бы противодействия

ибо это есть сущность всех вещей, и само в себе оно неизменно и непостижимо и движет и изменяет все другие вещи. Но разделенное или несовершенное есть то, что ведет свое начало или происходит из совершенного, подобно блеску или сиянию, истекающему из солнца. И это называется тварью. И ни одно из этих разделенных не есть Совершенное. Точно так же и Совершенное не есть ни одно из разделенных. Разделенные понятны, познаваемы и выражимы; но Совершенное для всех тварей в их тварности непонятно, невыразимо и непознаваемо. Поэтому Совершенное не имеет никакого имени, ибо оно не есть ни одно из этих. — Если Совершенное должно быть познанным в твари, тогда должны утратиться и уничтожиться тварность, созданность, личность (*Ichheit*), самость (*Selbsttheit*) и т. п.».

¹ Указываю читателю на прекрасное изложение истории философии религии в первом томе книги О. Pfleiderer'a: *Religionsphilosophie* (1884). Назову еще: I. E. Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (3 изд. 1878); R. Falckenberg: *Geschichte der neueren Philosophie* (1886); R. Eucken: *Die Lebensanschauungen der grossen Denker* (1890).

со стороны церкви; Гоббс же является на первом плане политическим, на втором — естественно-научным мыслителем; метафизика и у него не самостоятельна. В *Спинозе*, напротив того, мы имеем первого великого метафизика Нового времени; не заботясь о времени и его требованиях, он в своем уединенном чердаке продумывает до конца свои мысли. Его «Этика» в ясных и отчетливых понятиях формулирует учение последовательного пантеизма: Бог есть Сущее, *единое самостоятельное* существо или субстанция, мир есть имманентное раскрытие его сущности. Вещи, которые обыкновенное представление, плененное чувственным восприятием, считает за самостоятельные существа, на самом деле не самостоятельны, рассудок распознает в них зависимые определения Все-Единого, модификации субстанции, имеющие свое существование и бытие лишь в этой последней. Или, если угодно, оставаясь ближе к обыкновенному языку, назвать Бога причиной вещей, то надо прибавить: Он не есть причина в том смысле, в каком отдельная вещь бывает причиной другой, имеющей рядом с первой самостоятельное существование, а Он есть имманентная причина всех вещей, так что Он пребывает в них, или скорее они в Нем; Он есть причина не только их формы и движения, но и их сущности и бытия. Что же касается сущности самого Бога, то обе основные формы действительности, представляющиеся нашему рассудку, телесный мир и духовный, указывают на две стороны его существа, которые мы можем приписать ему как атрибуты: протяжение и сознание; и согласно с этим мы можем назвать Бога существом протяженным и мыслящим (*res extensa — res cogitans*). Однако и здесь сохраняет силу то, что выражения о Боге мы должны употреблять не в том же смысле, как об отдельных вещах. Бог есть тело, но не как отдельная вещь, ограниченная, имеющая внешнюю форму, подвижная; Он есть единое начало телесного мира. Бог есть Дух, но не как отдельный дух; мы не можем приписывать ему представление, ощущение, чувствование, хотение; Он есть единое начало мира сознания, но ему не присущи те определения, в которых Он является в конечном.

Ближе эти понятия определяются и ограничиваются близко примыкающими противоположностями — с одной стороны,

антропоморфическим теизмом, с другой — материалистическим атомизмом. Первую противоположность Спиноза часто и сильно отмечает. По воззрению обыкновенного антропоморфического теизма Бог действует по намерениям, подобно человеку. Легко видеть, что такое представление о Боге несовместимо с проведенным до конца монотеизмом; всемогущий Творец не образует сначала чистых намерений, чтобы потом уже начать осуществлять их при помощи тех или иных средств; это образ действия конечных существ, направляющих по своим намерениям самостоятельно противостоящую действительность. Творение специфически отличается от делания по намерениям; эта последняя категория свойственна политеизму: боги, подобно людям, суть существа, которые по намерениям действуют извне на вещи, независимые от них по своему бытию. Монотеизму же свойственна, напротив, категория творения из ничего; если один только Бог первоначален и существует через себя самого, то его деятельность может иметь только форму творения, которое поставляет действительность по сущности и бытию, конечно, не с тем результатом, чтобы эта действительность стояла потом самостоятельно по отношению к нему. Единственно, чего Бог не может, — это создать вещи, не зависящие от него. Творение есть развитие в Боге. В формуле *Deus sive Natura* Спиноза противопоставляет философское понятие Бога обыкновенному представлению.

Не так часто и сильно отмечает он другую противоположность — противоположность атомистическому атеизму. Основание этому может лежать в том, что в философии того времени противоположность эта едва существовала. Если бы Спиноза предвидел, что в течение целого столетия атеизм и натурализм будут служить техническим обозначением для его философии, или если бы он пережил наши дни, когда атомистический атеизм так громогласно и решительно обозначается как единственно возможное перед наукой мировоззрение, он вероятно с большей силой указал бы на возможность оборота упомянутой формулы: *Natura sive Deus*. Конечно, мог бы он сказать, я ничего не знаю о Боге, имеющем какую-то действительность по ту сторону ми-

ра. Но и наоборот, я не знаю того мира, который материалисты составляют из бесчисленных маленьких, абсолютно самостоятельных субстанций, атомов. Самое первое и самое верное, что мне говорит рассудок о мире, это то, что он есть не случайное сосуществование многих субстанций, а единство, в котором каждая отдельная вещь абсолютно определяется целым, следовательно, *одна* субстанция, которая только своей сущностью и в своей сущности поставляет вообще множественность. Если это монотеизм, — а я не знал бы, что другое можно подразумевать под этим именем, если не впадать опять в способ воззрения политеизма, смотрящего на богов как на отдельные существа рядом с другими, — то моя система есть завершенный монотеизм: Бог один, и все.

Конечно, ему не удалось бы убедить своих современников; они продолжали бы обвинять его в смешении Бога с природой, в атеизме и натурализме. Слова, говорит как-то Гоббс, служат не только для того, чтобы обозначать понятия, но также и для того, чтобы выражать суждения; насколько имя атеизма мало было пригодно для обозначения мировоззрения Спинозы, настолько же хорошо оно было пригодно для возбуждения и выражения отвращения. В течение целого столетия «Этика» была самым ославленным философским произведением, *liber horrendus*, и автор его был человеком с печатью отвержения на челе.

Локк и Лейбниц являются философами, за которыми следует XVIII столетие. Оба они отклоняют философию Спинозы: Лейбниц — открыто, Локк — молча. Оба ищут — и по убеждению своего времени нашли — философию, лучше соединяющую новейшие научные познания со старой верой.

Строй мыслей Лейбница всецело определяется отношением к Спинозе. После того как вначале он испытал уже значительное положительное воздействие со стороны этого сильного и беспощадного мыслителя, в особенности после того как он ясно постиг метафизические следствия картезианской натурфилософии, позднее, когда юношеский *impetus philosophandi* умерился предусмотрительностью и осторожностью политика, главной заботой его сделалось то, чтобы отрешиться от «нечистого» (*profanus*) Спи-

нозы и его недопустимых мыслей¹. Таково именно назначение *монад*; они должны были послужить для того, чтобы побороть пантеизм; Спиноза был бы прав, *s'il n'y avait point de monades*. Монады вступают между Богом и природой и мешают их совпадению. Монады — последние самостоятельные элементы действительности, метафизические точки, непротяженные духовные атомы. Сами по себе, или для рассудка, они определяются внутренней жизнью (ощущением и стремлением); связь монад, рассматриваемая извне, в смутном представлении чувственности, представляется как протяженное тело. Таким образом монады обладают обоими атрибутами спинозовской субстанции: *cogitatio* и *extensio*, духовностью и материальностью, во всяком случае так, что духовность составляет их сущность, а материальность — только их явление, между тем как у Спинозы обе стороны поставляются рядом друг с другом, как имеющие равное значение; даже, поскольку *corpus* и *res* всюду отождествляются, протяженности придается здесь как бы больше реальности². Монады сходны далее с субстанцией Спинозы в том, что каждая из них раскрывает содержание своей сущности изнутри, не получая воздействия извне, следовательно, есть известным образом *causa sui*. Впрочем, это происходит в предустановленной согласованности с развитием всех остальных монад.

Этим пантеизм, без сомнения, основательно побеждается; единая макрокосмическая субстанция Спинозы разбивается на бесчисленные микрокосмические субстанции, из которых каждая может существовать и быть рассматриваема сама по себе; мало того, каждая должна была бы собственно смотреть на себя самое как на субстанцию исключительно. Но так и хочется сказать,

¹ Это отношение недавно подробно изложено на основании источников в труде L. Stein'a: *Leibniz und Spinoza* (1890).

² Спиноза объясняет *mens* при помощи *corpus*; *mens* есть не что иное, как идея какого-нибудь определенного отдельного тела, служащего ее объектом (Этика, II, 11, 13). Лейбниц же, наоборот, *corpus* объясняет при помощи *mens*; если там *mens* есть *nihil aliud quam idea corporis*, то здесь *corpus* есть *nihil aliud quam idea mentis*, или, иначе говоря, — *mens phaenomenon sive objective existens*.

что слишком уж основательно сделано здесь дело; из Сциллы пантеизма мы очутились в Харибде атомизма и атеизма. И вот Лейбниц старается теперь избежать этой опасности, прибавляя ко многим субстанциям, из которых состоит действительность, еще одну «необходимую субстанцию», «сущность» которой «включает в себя существование», и потом утверждая далее: эта субстанция, называемая Богом, есть первоначальное единство или первосубстанция; все сотворенные или производные монады суть ее порождения и ежеминутно производятся ею как бы путем постоянного излучения¹.

Ну, сказал бы Спиноза, если ты серьезно думаешь это, тогда мы можем примириться; твоя первосубстанция есть в таком случае именно то, что я называю просто субстанцией, а ее излучения, обыкновенные монады, — почти то же, что я называю модусами, *modi*, за которыми я ведь охотно признаю относительную самостоятельность и единство. Что же касается детерминизма, то я точно так же не нахожу между нами существенного различия; о механической необходимости (*necessité brute*) нет речи и в моей системе, а речь идет лишь о логически-математической, следовательно, об идеальной необходимости, — понятие, от которого, насколько я вижу, не отказываешься и ты: максимум совместно возможной реальности или совершенства ведь и у тебя отыскивается и осуществляется тоже при помощи некоторого рода логического счисления, происходящая в *intellectus infinitus*, — при помощи «метафизической механики». Спорить же об имени я не хочу, а заботиться о кажущейся благонамеренности и того менее.

Локк искал и нашел примирение новейшей науки с церковным учением на другом пути; не метафизика, а гносеологическая критика метафизики представилась ему ближайшим путем к этой цели. Она показывает, что наше познание необходимо ограничено опытом; опыт же не охватывает и не исчерпывает действительности; таким образом, рядом с наукой остается место для веры. Это — образ воззрений, который в Англии оставался господствующим вплоть до девятнадцатого столетия. Нередко он принимал доволь-

¹ *Monadologie*, §§ 38 и сл., *Opera philosophica*, изд. Erdmann'a, стр. 708.

но плачевный характер: строгая воздержанность в мышлении, связанная с церковно-политической ортодоксией, как основанием общественной респектабельности. Догма этих воздержанных и респектабельных людей следующая: у нас есть, с одной стороны, науки, математика и физика, психология и «исследования о человеческом рассудке»; с другой стороны, у нас есть 39 членов исповедания; метафизики же у нас, напротив, нет, да мы и не нуждаемся в ней и не хотим ее; вместо нее нам служат именно эти 39 статей. На них покоится церковь, а церковь есть составная часть «наилучшей конституции». Кто не понимает этого, тому нельзя помочь; он подозревается в непринадлежности к респектабельным членам общества. Итак, об этом нечего более говорить. Самое большее, что еще дозволяется, это, заботливо отыскивая всякого рода доказательства (evidences) — философские, естественно-научные, исторические, — доказать необходимость и неуязвимость церковного учения. Локк своими эмпиризмом и позитивизмом уравнивал дорогу этой воздержанности в мышлении. При этом он дал и пример того, как, вопреки принципиальной воздержанности, можно все-таки создать при случае и благонамеренную метафизику: он с «математической достоверностью» хочет доказать существование «вечного, в высшей степени могущественного и мудрого существа» (Essay IV, 10), что навлекло на него со стороны Канта резкое, но не незаслуженное порицание.

Так было введено то примирительное направление, которое господствовало в течение всего восемнадцатого столетия; Лейбниц — великое имя в Германии, Локк — в Англии, а вскоре затем также и во Франции. Оба они сходятся в стремлении примирить новейшие науки со старой догматикой. От схоластики, господствовавшей еще тогда в университетах, они отвернулись; оба являются приверженцами и любителями новейших наук; но рядом с этим оба они доказывают согласие веры с разумом. Лейбниц пишет *de la conformité de la foi avec la raison*; Локк доказывает *the reasonableness of Christianity*. Главные догматы веры, существование Бога и бессмертие души философия может доказать при помощи своих собственных средств; рядом с этим есть, конечно, и такие догматы, доказать которых она не может, которые исходят

из откровения. Однако и для этих последних философия может еще кое-что сделать; если она не может доказать их истинности, то она может, по крайней мере, доказать их возможность: *fides non contra, sed supra rationem*. Одним из многих достоинств философии Лейбница, не раз восхваляемым им самим, является то, что она, в интересах соглашения с католицизмом, имеет у себя место для возможности пресуществления.

Дисциплиной, имеющей дело с догматами веры, подлежащими доказательству одного разума, является так называемое *естественное богословие* или *разумная теология*, в отличие от *theologia revelata*. Она является, собственно, главным элементом философии прошлого столетия. Она доказывает, во-первых, *существование Бога* из теоретических и практических оснований. Теоретические основания сводятся на все два доказательства, которые Кант различает как *космологическое* и *физико-теологическое*. Космологическое доказательство, исходя из обусловленности и случайности действительного в природе, делает заключение о существовании безусловного и необходимого существа; а с помощью физико-теологического созерцания природа этого существа определяется затем ближе предикатами мудрости и благости. Новые науки, показывая, с одной стороны, закономерность мирового хода, а с другой — все глубже и глубже проникая в закономерность органических образований, сами ставят себя в услужение «разумной» теологии.

Философия доказывает, во-вторых, *бессмертие души*. Из единства самосознания делается заключение о простоте души, а из природы простой, нематериальной субстанции заключается потом к ее неразложимости и неразрушимости, и это последнее отождествляется с бессмертием. К этому присоединяются практические основания: желание дальнейшего развития заложенных в человеке дарований и требование примиряющей справедливости предполагают собой будущую жизнь и судьбу после смерти. Да без этой веры не были бы даже обеспечены обыкновенная порядочность и существование гражданского общества. Цинические слова: «если бы Бога не существовало, то его надо было бы изобрести» выражают эту мысль, которая ведь, впрочем, не сделалась чуждой и нашему времени.

Таково мирозозерцание века просвещения. Оно основывается на компромиссе между богословием и новыми науками. Новейшее мышление, возросшее на почве новых наук, делает уступку в понятии Бога: Бог есть стоящее над миром существо, по намерению и плану создавшее мир и людей и предписавшее им свой закон. Богословие со своей стороны делает уступку в пункте закономерности процесса природы; чудеса, бывшие прежде главным доказательством религии, мало-помалу оставляются как несовместимый более с духом времени элемент старой веры (хотя философия в случае надобности имеет у себя место и для них — *supra, non contra rationem*). «Чудодейственное Провидение, — так показывает почтенный Самуил Реймарус, в той же главе, в которой он доказывает «ничтожество сомнения в Божьем Провидении, — было бы одинаково противно и совершенствам Бога и его деяниям, не было бы благотельно для самих людей и не способствовало бы их совершенству и добродетели»¹. Да и само богословие привыкает мало-помалу сначала обходиться без чудес, а под конец, в решительном рационализме, стыдиться их и от них отделяваться.

Прекрашение этого компромисса последовало около конца XVIII столетия; и притом, подобно тому как он был введен двумя мыслителями английской и немецкой национальностей, так и уничтожен он был двумя лицами тех же самых национальностей: Юм и Кант обозначают собой конец его. Почти одновременно появились «Критика чистого разума» Канта (1781) и юмовские посмертные «Диалоги» об естественной религии (1780). Оба эти произведения подвергают естественную религию, или скорее философское богословие, уничтожающей критике: так называемая разумная теология есть мнимая наука; из оснований разума никоим образом нельзя доказать существование внемирного творца мира и бессмертия души.

¹ S. Reimarus: Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, глава IX §§ 14 и сл. Реймарус, как известно, также и автор Вольфенбюттельских фрагментов; у него очень ясно выступают обе стороны философии прошлого столетия — сторона, обращенная к «естественной» религии, и сторона, отвлеченная от религии «откровения».

Юм исходит из эмпирической теории познания; поэтому он не останавливается на доказательствах а priori. Единственным приемом доказательства является телеологический; но для того, чтобы быть действительным доказательством, ему не хватает ни более, ни менее как всего. Возникновение мира лежит совершенно вне нашего опыта; между человеческой искусственной деятельностью и творением из ничего нет решительно никакой аналогии; цель мира нам совершенно неясна; какое бы представление о намерении творца мы ни положили в основание, будет ли это счастье, развитие, совершенство живых существ, — против каждого действительность представляет бесконечное множество противоречащих случаев. Если бы о существовании премудрого и всеблагого творца мы были осведомлены из какого-нибудь другого источника, то эту загадку мы могли бы отнести на счет ограниченности нашего знания. Но на эту почву разумная теология отступать не может; она ведь именно из имеющейся налицо действительности хочет вывести природу ее виновника; выводить же заключения мы можем только из того, что мы знаем, а не из того, чего не знаем.

У Канта другая точка отправления, но в этом отношении он приходит к тому же результату: все попытки доказать существование Бога и бессмертие души из оснований разума напрасны. Он перебирает их все по порядку и всюду показывает их недостаточность. Заключение из единства сознания о простоте душевной субстанции и далее из этой последней — об ее неразрушимости и продолжении личной жизни и сознания после смерти есть не что иное, как ряд подтасовок. Онтологическое доказательство бытия Божия — тоже не большего достоинства: исходя из понятия Бога, оно хочет доказать его существование; вседействительному существу, *ens realissimum*, принадлежат — согласно с его понятием — все положительные предикаты, следовательно и существование. Но существование не есть логический признак, подобно тяжести, величине, мудрости, доброте; поэтому оно не может быть извлечено из понятия субъекта на аналитическом суждении. Все суждения о существовании суть синтетические суждения и могут быть доказываемы только при помощи опыта.

Космологическое доказательство заключает из обусловленного о безусловном и находит это последнее в существе, существование которого необходимо само по себе, а не через что-нибудь другое. Но *regressus* в причинном ряде всегда приводит лишь к чему-нибудь обуславливающему, об условиях которого снова задается вопрос; было бы совершенно произвольно где-нибудь не задать этого вопроса и уверять, что тут мы дошли до безусловного. По крайней мере опыт никогда не может привести к этому последнему. Следовательно, оно должно было бы быть познано, как необходимое само по себе бытие, из своего понятия; поэтому космологическое доказательство переходит в онтологическое. Наконец, физико-теологическое доказательство, как бы далеко оно ни заходило, приводит во всяком случае не более как к понятию мирового зодчего для ограниченного круга нашего опыта, но не к церковному понятию Творца всех вещей из ничего. Впрочем, вопрос еще, представляет ли целесообразность природы что-нибудь большее, чем субъективное созерцание, сообразное с нашим рассудком. Итак, о научном познании этих вещей спекулятивным разумом не может быть и речи.

Юм останавливается на отрицательном результате; он лишь случайно замечает, что если бы ему пришлось выбрать какое-нибудь космологическое воззрение, то ему ни одно не показалось бы удовлетворительнее, чем воззрение древних философов, «приписывающих миру вечный, принадлежащий к его сущности принцип порядка» (в шестом диалоге). Кант, у которого впрочем из-под покрова гносеологического воззрения всюду проглядывает старая идеалистически-пантеистическая метафизика, — ему никогда не была чуждой мысль, которую он развивает в сочинении об единственно возможном основании для доказательства существования Бога (1763): Бог есть единая совокупность всего возможного, а потому и всего действительного, которое может быть мыслимо лишь как ограничение в нем, — Кант к отрицательному решению вопроса в «Критике чистого разума» присовокупляет положительное заключение в практической философии; идеи о Боге, свободе и бессмертии, реальность которых не может быть доказана рассудку, составляют тем не менее самую достоверную

часть мирозозерцания, ориентирующегося по фактам практического разума. Это не теоретически пригодные понятия, с помощью которых мы могли бы понимать и объяснять природу: в физике понятие Бога, в истории понятие свободы не служат ни к чему. Но природа не есть еще сама действительность, она есть нечто иное как совокупность возможных явлений. В понятии обязанности перед нами выступает тот порядок вещей, на который мы внутренне не можем не смотреть как на безусловно действительный. Так возникает идея абсолютного мирового порядка, более высокого и как бы более действительного, чем порядок природы; и к этому-то мировому порядку мы принадлежим, благодаря практическому разуму в нас самих.

Можно сказать, что в этой мысли Кант снова воспринимает и проводит до конца самую первоначальную тенденцию лютеровской реформации: *отделение религиозной веры от теоретических знания*. Что так возмущало Лютера в схоластическом (т. е. преподаваемом с одобрения церкви во всех университетах) богословии, так это было смешение слова Божия с философией «безбожного язычника» Аристотеля. Изгнать разум из богословия и поставить веру на свои собственные ноги было его первой задачей. Но мысль эта явилась еще слишком рано; вскоре протестантская теология в свою очередь принялась за построение догматических систем, в которых метафизика и откровение перерабатывались в единое здание. И это довольно понятно: вся средневековая наука и философия, их геоцентрическая космология и данное с этой последней антропоцентрическое мирозозерцание, их еkkлeзиoцентрическое построение истории — все это действительно вызывало к тому, чтобы сделать научное познание мира подкладкой для веры. Сначала нужно было разрушить основания средневекового мирозозерцания; до тех пор пока они стояли прочно, оставались также и их философия и их «естественное» богословие. Это мало-помалу произошло в течение следующего за Лютером столетия. В семнадцатом столетии начала медленно распространяться космология Коперника; новые физические, физиологические и биологические воззрения стали завоевывать себе место; исторический горизонт, благодаря более тесному соприкосновению с миром Востока и Запада,

с миром прошлого и с миром будущего, расширяется. Факты всюду разрывают кольцо средневековой системы. Из этого нового положения Кант твердой рукой делает заключение: научное познание мира в том виде, который оно уже приняло раз навсегда, не может быть применимо как фундамент для веры. Если вера должна сохраниться, то она должна быть поставлена на новое основание, а это последнее можно найти лишь в фактах *нравственного мира*. Лютер хотел обосновать веру на писанных буквах и удостоверенных исторических фактах. Кант обосновывает ее на одном живом и вечно присутствующем факте — на нравственном сознании. Это — и лишь это одно — выводит нас за пределы порядка природы, правда — не при помощи знания и доказательств, но в практической вере. — Таким образом, требование реформации является здесь действительно проведенным: основанием веры не служат ни филологическое и историческое доказательства из канонических книг, ни метафизические и физические умозрения, равно как и не внешний авторитет; вера покоится на самой себе; воля к благу есть основание веры в Благо, т. е. в Бога.

Нам теперь уже нелегко составить себе достаточное представление о глубине того переворота, который вызвала в умах своего времени критическая философия. Естественное богословие служило для восемнадцатого столетия основанием всего его мышления, даже казалось ему основанием всей жизни; посягать на него значило перевертывать вверх ногами всякий божеский и человеческий порядок. Послушайте, например, такого свободомыслящего человека, как Виланд¹.

«Вера в Бога, не только как в первую основную причину всех вещей, но и как в неограниченного и высшего законодателя, правителя и судью людей, составляет рядом с верой в будущее состояние после смерти, первые основные догматы религии. Всевозможным образом укреплять и поддерживать эту веру есть одно из достойнейших и полезнейших занятий философии, а ввиду необходимости ее есть даже обязанность; делать на нее нападки и всякого рода сомнениями и кажущимися основаниями колебать ее

¹ Wieland: Ueber den Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen в Deutsche Merkur за 1788 (Werke, изд. Hempel, XXXII, 336 и сл.).

в душах людей или даже уничтожать не только не может ни к чему послужить, но в сущности ничем не лучше публичного нападения на основной строй государства, существенную часть которого составляет религия, и на общественное спокойствие и безопасность, опорой которых она служит. Я, следовательно, отнюдь не колеблюсь присоединить к своему неавторитетному совету королю или князю, который бы (против всякого ожидания) спустя примерно 50 лет спросил меня об этих вещах, еще следующую статью: чтобы непристойное и дурное диспутирование против существования Бога, или *против принятых доказательств его*, если не имеется в виду лучших, равно как и публичное оспаривание учения о бессмертии души были объявлены покушением на человечество и на гражданское общество и были запрещены специальным карательным законом»¹.

Протест стариков был напрасен. Кант уловил время и его глубочайшую потребность. Более молодые чувствовали: здесь сказано искупительное слово, оковы компромисса между знанием и верой разорваны; теперь знание безбоязненно может идти до конца своей дорогой; у религии есть своя неотъемлемая область в сердце. На освободившейся, благодаря поражению «разумной теологии», почве философия, в светлом сознании новой свободы, тотчас же с радостным соревнованием принялась за построение идеалистически-пантеистических систем. Философия XIX столетия, в особенности немецкая, как самая смелая и свободная, с начала до конца пантеистична или монотеистична в смысле формулы: Бог один существует; все, что существует, существует и должно быть понимаемо в Боге.

¹ В автобиографии Федера (I. G. H. Feders Leben, Natur und Grundsätze, 1825) можно прочесть, как глубоко проник переворот во все личные и университетские отношения. Федер долгое время был любимым и знаменитым преподавателем философии в Геттингенском университете; появление кантовской философии в восьмидесятых годах вызвало вдруг такое пренебрежение к нему со стороны коллег и студентов, что он добровольно сложил с себя должность преподавателя и покинул город. Отсюда становится более понятным и тот факт, что государственным руководителям Пруссии, следовавшим за Фридрихом Великим, сделалось при этих обстоятельствах так страшно, что они приняли меры против кантовских лекций по философии религии.

Между прочим, замечательно, что философы были предупреждены поэтами. Лессинг, Гердер, Гете перешли на сторону Спинозы в то время, когда философы говорили еще о нем как «о дохлой собаке» (см., например, очерк истории естественной теологии в логике и метафизике Федера). Лессинг за год до своей смерти в разговоре с Якоби признается: «ортодоксальные понятия о Божестве не существуют более для меня, я не могу удовлетворяться ими. *Ev καί παύ!*» А когда приятель его в смущении возразил, что он пришел к нему за тем, чтобы заручиться у него помощью против Спинозы, то Лессинг ответил: «сделайтесь лучше его другом вполне. Нет никакой иной философии, кроме философии Спинозы»¹.

Гердер следует за ним со своим сочинением «Бог, несколько разговоров о системе Спинозы» (1787). И первые стихотворения Гете вполне проникнуты пантеистическим чувством и воззрением на природу.

Что это было бы за божество, которое толкало бы только
извне
И вертело вселенную вокруг своего пальца!
Ему подобает двигать мир изнутри, хранить природу
в себе и себя в природе,
Так чтобы все, что живет, дышит и существует,
Никогда не забывало его силу и его дух.

За «бурными стремлениями» в литературе следуют затем «бурные стремления» в философии. Подобно тому как в совершавшейся тогда же великой политической революции с каждым годом возникали и исчезали все новые государства и династии, так в Германии каждая наступающая весна производила на свет нового спекулятивного философа и новую систему, выступавшую с притязанием на абсолютное всемирное господство. Все они сходятся между собой в незамаскированном презрении к старой бо-

¹ F. H. Jacobi: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. 1785.

гословской и философской ортодоксии, все сходятся также и в направлении, в котором они ищут новую истину. Старая философия есть *деистический*, а новая — *пантеистический* монотеизм. Деизм поставляет Бога как существо, стоящее над миром. Бог по плану создал мир со всем, что в нем есть; и поставил его вне себя, и вот он движется теперь по нити естественных законов не иначе, чем машина, построенная искусным мастером для какой-нибудь определенной цели. Это представление о Боге и мире кажется новым философам несказанно плоским и вульгарным; оно принадлежит к тому же плоскому рационализму, который в духовно-историческом мире все выводит из планов и намерений отдельных лиц: язык и религия, право и государство, все выдумали и пустили в ход изобретательные люди ради большой полезности этих вещей; и ради все той же полезности или приятности, по представлению рационалистической эстетики, поэты создают стихотворения, художники — картины, музыканты — музыкальные произведения. И вот как раз теперь эти просвещенные люди озабочены тем, чтобы изобрести совершенное воспитание и выдумать совершенную государственную конституцию, чтобы при помощи их создать затем совершенного человека, подобно тому как Вагнер в реторте производит *homunculus'a*, не прибегая к вульгарной естественной силе, с помощью одного рассудка и искусства. По этому их собственному образу они создали теперь и образ Бога: он есть великий механик, выдумавший и изготовивший этот великий кукольный театр мира.

Презрение к такому взгляду на вещи является первым признаком нового века. *Механическому* мирозерцанию эпохи просвещения он противопоставляет свои мысли как *органическое* мирозерцание; с категорией делания по намерениям поканчивают, место ее заступает органическое развитие. Переворот совершается прежде всего в области эстетики; искусство и поэзия возникают не путем заготовления по плану; речь идет об истинных и оригинальных искусстве и поэзии, так как те стихи, которые изготовляют *professores poeseos* и их ученики на дни рождения высокопоставленных особ и при других случаях, можно, конечно, всегда производить с помощью поэтики Готтшеда или како-

го-нибудь другого «разумного» руководства, истинное же поэтическое произведение вырастает изнутри, развиваясь, подобно органическому образованию, с внутренней необходимостью. Так бывает со всяким произведением народной поэзии, так бывает с величайшим поэтическим произведением народной души, его религией. *Гердер* первый поучает новому пониманию духовно-исторических вещей, а в *Гете* является воплощенный образ поэта по благодати Бога или природы. Завершение свое это новое созерцание всех вещей находит в новом понятии Бога, в понятии Спинозы: Бог — Все-Единое, являющее себя в природе и истории. Как организм или поэтическая идея, так и сущность Бога развиваются с внутренней эстетико-теологической необходимостью в полноте форм действительного. Роль философии состоит в том, что она в диалектическом саморазвитии понятия излагает этот процесс саморазвития абсолютного.

Фихте первый вывел новые мысли на уничтожающую борьбу против старых понятий. Если Кант обходился с понятиями деизма о Боге и бессмертии еще осторожно и снова допустил их в свою систему без настоящего внутреннего преобразования, а только с переменной знака: не теоретически верные понятия, а практически необходимые идеи, — то *Фихте* ставит себе задачей уничтожение самых понятий, как негодных и даже как недостойных. Он находит, что они ведут свое начало из эвдемонизма, и этим подписывает им обвинительный приговор: по представлению естественной теологии Бог есть отдельное существо рядом с другими, собственное назначение которого состоит в том, чтобы заботиться о блаженстве чувственного человека в этой или хотя бы в загробной жизни. Против этого возмущается суровый, чтобы не сказать фанатический морализм *Фихте*, — такой Бог не Бог, а идол. В одном только моральном мире есть Бог; во внутреннем голосе обязанности проявляется нечто сверхчувственное — вот Бог. Но делать это сверхчувственное опять особой субстанцией, то есть, по уразумению критической философии, существующим и действующим в пространстве и времени существом, долженствующим создать блаженство, это совершенно невозможно и противоречиво. В апелляции к публике, в которой он защищается против взведен-

ного на него обвинения в атеизме, противоположность новой философии по отношению к старой ортодоксии обостряется им в сильное обвинение: эвдемонистический догматизм, создавший в естественном богословии свою систему мира, те философы, «которые бесконечное обнимают в конечном понятии и удивляются премудрости Бога, что он все устроил как раз так, как сделали бы это и они сами», или те, которые делают его мировым судьей, наказующим порок и блаженством награждающим добродетель, в каковой функции он приобретает себе заслугу «доставлять помощь неудовлетворительным полицейским учреждениям» — вот кто истинные атеисты. «Бог, который должен служить похоти, есть презренное и дурное существо, ибо он поддерживает и увековечивает человеческую гибель и унижение разума. Такой Бог есть поистине князь сего мира». Этому последнему служат упомянутые выше философы; «они поэтому настоящие атеисты, у них во все нет Бога, и они создали себе нечестивого идола. Что я не хочу призывать этого их идола вместо истинного Бога — вот что они называют атеизмом».

Вместе с большим поворотом, который был вызван в жизни Фихте занятым им положением по отношению к господствующим представлениям (отставка от профессуры в Йене и переселение в Берлин), наступил также поворот и в направлении его мышления. Правда, основное воззрение остается то же самое: точкой отправления и опоры всякого мирозерцания, возвышающегося над физическим воззрением, служат опыты нравственной жизни; они приводят к вере в сверхчувственное, которое, конечно, не должно быть мыслимо как отдельное существо или особая субстанция. Но он меняет фронт: до сих пор его наступательный фронт был направлен против государственно-церковной ортодоксии в философии и богословии; теперь же он направляется против отрицательного просвещения. Таким образом, его рассуждения приобретают более положительный характер; что такое Бог и Божеская жизнь на самом деле, это он излагает в речах, обращенных к образованной публике, которая, как ему кажется, обладает не столько избытком догматов веры, сколько недостатком веры.

В год спора об атеизме (1799) появились также и *шлейермахеровские* речи о религии, обращенные к образованным между ее презирателями. Они не менее решительно отказываются от традиционных представлений философско-церковной ортодоксии. Не в учении и не в делах заключается первоначально религия, а в чувстве; в нем конечное непосредственно ощущает бесконечное и вечное. Всякое истинное чувство, восстающее из целого души и относимое к целому вещей, религиозно; почтение, удивление, радость, любовь, благодарность, смирение, благоговение, возбуждаемые соприкосновением с жизнью природы и людей, делается движением благочестия, поскольку в этих или с этими отдельными вещами «нас касается целое, как откровение Бога, и, следовательно, в нашу душу входит не отдельное и конечное, а именно Бог, в котором одном ведь и особенное есть одно и все; так точно и в нас самих через чувство возбуждается и проявляется не та или другая отдельная функция, а наше целое существо, как мы обращаемся им к миру и в то же время находимся в нем, следовательно — непосредственно Божественное в нас». Напротив, «обыкновенное представление о Боге как об отдельном существе вне мира и позади мира не есть для религии единственное и все, а есть лишь один способ ее выражения, редко вполне чистый и всегда недостаточный. Кто образовал себе такое понятие не чистым способом, именно, чтобы это было такое существо, которым он мог бы пользоваться для уточнения и помощи, тот может верить в такого Бога, не будучи благочестивым. Точно так же цель и характер религиозной жизни есть не то бессмертие, как его многие желают и веруют в него, — то бессмертие вне времени и позади времени, или скорее лишь после этого времени, но все же во времени, а бессмертие, которое мы можем непосредственно иметь уже в этой временной жизни и которое есть та задача, разрешением которой мы беспрестанно заняты. Посреди конечности сделаться одним с бесконечным и быть вечным в каждое данное мгновение — вот бессмертие религии».

В Шеллинге за *моралистическим* пантеизмом следует *натуралистический*. Природа является для него не простой тенью, отбрасываемой я, а — как для Спинозы — одной стороной действитель-

ности, другой стороной которой является дух, развитие которого представляет собой история. Система тождества, как она излагается, например, в лекциях о системе философии, читанных в 1804 году, так тесно примыкает к категориям Спинозы, что почти каждое положение «Этики» встречается и в ней. Своей ближайшей задачей Шеллинг считает то, чтобы поднять науку о природе из того плачевного состояния, в котором она, на взгляд юноши-философа, находится, — превратить кучу случайных и разбросанных знаний в систему рационально усматриваемых истин. Цель его — представить всю совокупную природу как единую систему, управляемую внутренней логически-эстетической необходимостью, или обнаружить сущий в ней разум.

Наконец, гегелевскую философию довольно удачно называли *логическим* пантеизмом. Она стремится охватить природу и историю в одной всеобъемлющей системе, как совершающееся с внутренней логической или диалектической необходимостью саморазвитие идеи, идеального содержания действительности. Подобно тому как в духе поэта идея какого-нибудь произведения — «Гамлета», «Фауста» — разворачивается во множество моментов, действий, лиц, чтобы в конце концов восстать перед нами как единое целое, в котором все отдельное имеет свое необходимое место, так и мир или действительность, распростирающаяся перед нами в природе и истории, есть единое целое, в котором все отдельное занимает свое место с логически-эстетической необходимостью. Подобно тому как мы предполагаем затем, что понимаем какое-нибудь поэтическое произведение, если видим, как для представления одной идеи необходимы каждая сцена, каждое явление, так что пропуск чего-нибудь ощущался бы как заметный пробел, так мы имели бы и совершенное познание великой Божественной поэмы, называемой нами миром, если бы мы могли таким же образом представить в нем всякую естественную силу, всякое историческое образование, как внутренне необходимый для представления целого момент. Науки не дают нам этого, они даже и не имеют этого в виду. Естественные науки собирают факты и стараются подвести их под формулы, выражающие только внешние связи, причинные законы; но у них факты и законы остаются слепыми, грубыми фак-

тами. Не иначе поступают и исторические исследования: они тоже собирают бесконечные массы фактов, тоже стараются над какой-то причинной конструкцией, но на вопрос о смысле этих фактов не отвечают и они, даже и не задают себе его. В этом и есть задача философии. Что значит природа? В чем лежит *внутренняя* необходимость всех этих явлений и их законов, механических, химических, органических? Что значит история в своем целом, что за смысл выражается в ней? К чему все эти народы, китайцы и индусы, персы и египтяне, греки и римляне, должны были совершать свой земной путь и пережить такое-то развитие в государстве и праве, в религии и искусстве? Вот вопросы, на которые хочет ответить гегелевская философия! Она хочет сказать, что такое собственно каждая вещь, показывая смысл каждой вещи в целом вещей. А развивая таким образом единый, всепроникающий смысл, идею действительности, она представляет нам сущность и жизнь самого Бога: Бог есть не что иное, как единая, сущая, живая, развивающаяся в самосознании мировая мысль. Но и действительность не есть что-нибудь другое, именно действительность, как она есть сама по себе; она есть совершенно живая, развивающаяся, в самосознании обнимающая самое себя идея; мертвое, инертное, просто существующее бытие встречается не в действительности, а только в тщетных представлениях живущей в отвлеченностях философии. И потому-то, что мир сам есть мысль, он и вмещается в мыслях истинной философии. Таким образом в Гегеле новая философия возвращается к своей точке отправления в платоновско-аристотелевской философии: действительность есть развивающаяся к самосознанию система мыслей, νόησις νοησεως; философия есть мысленное повторение объективного движения мысли.

Давно минуло то время, когда такие идеи господствовали над духовным миром Германии, когда всегда жаждущая нового молодежь потоком стекалась, чтобы принять участие в переживании момента пробуждения абсолютного духа к полному самосознанию. Диалектическое повторение самодвижения идеи замолкло. Вера в то, что философия Шеллинга или Гегеля так же уясняет нам природу и историю в их внутренней необходимости, как ка-

кой-нибудь превосходный толкователь уясняет нам драму Шекспира или Гете, — вера в это едва ли уже понятна нам; мы не можем видеть в ней чего-нибудь больше простого, произвольно схематизирующего распределения общих форм действительности. И для нас кажется совершенно странным то высокомерие, с которым эти неопределенные рефлексии о действительности в общем, принимающие, подобно колыхающемуся туману, то ту, то другую форму, восстают против научного исследования, как дело бесконечно более важное и более благородное.

Для немецкой философии осталось тем не менее отсюда одно наследие: тот общий взгляд на действительность, из которого исходила спекулятивная философия. И мы также ищем завершения мыслей, к которому приводит нас созерцание действительности, все в том же направлении: идеалистический монотеизм или пантеизм — вот та цель, в которой еще и поныне сходятся мысли сильнейших и рассудительнейших мыслителей, *Фехнер* и *Лотце* могут быть названы вождями на этом пути. *Лотце* старается приблизиться к цели путем абстрактно-метафизического размышления; для поддержки он опирается на историческое и религиозное созерцание. *Фехнер* остается натурфилософом, — в видимом мире он всюду ищет и находит символы мира невидимого.

Более робко и как бы лишь издали указывает на эту цель и позитивное направление. *Г. Спенсер* может служить его представителем. В замечательном рассуждении, которым он заключает в своей «Социологии» (§ 659 и сл.) изложение религиозно-церковного развития, он доказывает мысль, что результат научного исследования действительности никоим образом не означает конца религиозных представлений вообще. «Посреди всех этих тайн, делающихся для исследователя тем более таинственными, чем более он размышляет о них, он постоянно остается при уверенности, что находится перед бесконечной и вечной энергией, из которой истекает всякое бытие». Что такое эта энергия? «Конечным результатом умозрительной работы, начатой еще первобытным человеком (в форме анимизма), является, следовательно, то, что сила, которая проявляется в том целом, которое мы различаем как материальный мир, есть одно с той силой, которая в форме со-

знания вытекает из нашего собственного внутреннего бытия». «Когда естествоиспытатель видит, как твердые тела, как бы мертвыми они ни представлялись нам, оказываются тем не менее чувствительными по отношению к бесконечно слабым силам, когда спектроскоп доказывает ему, как известные молекулы на земле колеблются гармонично с молекулами на отдаленных звездах, когда ему навязывается убеждение, что каждая точка в пространстве преисполнена бесчисленными колебаниями, пробегающими ее в каждый момент по всем направлениям, тогда он, конечно, значительно менее склоняется к представлению о вселенной, состоящей только из одной мертвой материи, чем к представлению о мире, который всюду оживлен, — оживлен, правда, не в обыкновенном ограниченном, но в более общем смысле».

С этим и здесь очищается место для символического антропоморфизма и идеализирующей метафизической поэзии понятий, которые считал необходимыми А. Ланге, представитель позитивизма в Германии. Различные пути сходятся к одной и той же цели.

Окидывая в заключение общим взором весь ход долгого движения мыслей, мы можем выразить его таким образом. Религия все более и более выделяет из себя элементы, стоявшие сначала на первом плане: теургическую практику и мифолого-космогонические сказания. По мере того как с повышением всеобщей культуры увеличиваются научное познание природы и покоящееся на нем господство над ней, в той же мере исчезают и старое волшебство и мифы. Напротив того, все более и более выдвигается на первый план этический момент, который сначала идет только как побочное течение; сущность божественного определяется нравственно-добрым. С другой стороны, наука все более и более удаляется от области религии. Догматическая ортодоксия, стремившаяся определить природу потустороннего мира посредством понятий, возможность которых считалась (по крайней мере теоретически) подлежащей доказательству, покинута, равно как покинуто и естественное богословие XVIII столетия, стоявшее на одной с ней почве, разве лишь с той разницей, что оно более суживало круг доказуемого. Покинуты также и философские спекулятивные построения, думавшие исчерпать действительность абсолютными по-

нениями. Философия сделалась скромнее; однако она находит возможным думать, что факты наводят наше мышление на то, чтобы предполагать последнее всеобъемлющее единство сущности действительного, — единство, которое не может быть внешним и случайным единством механической системы, а должно быть мыслимо по образу внутреннего единства духовного существа. Но от развития этой мысли она отказывается; она предоставляет это творческой поэзии религиозного гения. Этот последний, подобно творцу-художнику, придает идее совершенного наглядную форму; он словом и делом, учением и жизнью толкует смысл той великой тайны, которую мы называем действительностью.

Я очень хорошо знаю, что другие иначе понимают ход и цель исторического развития. Многие вместе с Л. Фейербахом убеждены, что великое сознание нашего столетия заключается в том, что *не Бог сотворил человека, а человек — Бога*. Данное здесь изложение покажется им старомодным и отсталым.

Я никого не хочу беспокоить в его довольстве своими мыслями. Тем не менее я не могу не сделать замечания, что истинность первой формулы, кажется мне, не исключает истинности второй. Я вполне готов согласиться с положением, что человек сотворил Бога, — именно в своем представлении и притом по своему собственному образу. С этим однако же не несовместимо и второе положение: Бог сотворил человека по своему образу, но уже не просто в представлении, а в действительности. Человек, говорит эта философия, есть продукт природы. Конечно. Но что такое природа? Громадная куча абсолютно твердых песчинок? И из них-то, посредством простого расположения их рядом друг с другом, должны были произойти чувствующие и мыслящие существа? Тут наверное должно было примешаться, говоря словами Гете, нечто анонимное. И эти философы, мнящие, что они уже держат в своих руках конец веры в Бога, должны были бы немного смутиться хотя бы уже тем обстоятельством, что, значит, согласно с их теорией, произведение, преобразование и, наконец, изгнание фантастического призрака воображения составляло до сих пор существенное содержание всей истории человечества. Ведь это же несомненный факт, что все величайшие исторические движения

были религиозного характера: буддизм, христианство, магометанство, Реформация — вот величайшие темы минувшей истории. Разве мир и человеческий дух так уж странно устроены, что при столкновении друг с другом они всякий раз должны были производить это великое заблуждение?

Но будущее, говорят они, все бесконечное будущее принадлежит разуму, свободному от предрассудков и суеверий; оно принадлежит чистому знанию, не ослепленному фантазией и поэзией. Не знаю, что составит духовное содержание будущего. Однако я не стал бы противоречить, если бы кто-нибудь вздумал утверждать, что представление, будто действительность есть на самом деле не что иное, как агломерат очень маленьких песчинок, покажется когда-нибудь будущим поколениям эпизодом самого странного заблуждения человеческого духа. Они скажут: поразительный прогресс математико-физического познания, встретившись с конфессиональным принуждением и политической порчей религии, на одно мгновение (примеряя здесь масштаб столетий) произвел в некоторых умах такое ослепление, что они впали в иллюзию, будто дух есть нечто абсолютно чуждое действительности и будто бы является совершенно загадочным, как он мог, собственно очутиться в ней. В сравнении с таким заблуждением, выступившим к тому же с гордым сознанием, что оно стоит на вершине человеческого образования, самый несчастный идолопоклонник, бросающийся на колени перед каким-то духом в вещах, представляется — так будет судить когда-нибудь будущее — существом, которому все же открылось хоть какое-нибудь предчувствие великого смысла и сущности вещей.

Однажды я прочитал где-то следующие слова Жан-Поля: «Что это облака так чванятся, точно они принадлежат к небу и звездам, между тем как они отстоят от нас немногим далее, чем пар нашего дыхания!» Слова эти могут относиться и к мнениям тех, которые из-за тумана своих коротких мыслей не видят бесконечного неба и утверждают, что нет никакого неба, что это только старое суеверие, что его никто никогда не видел.

Отрицательный догматик материализма представляется мне простым *pendant* к положительному догматизму старой богослов-

ской ортодоксии. Оба они сходятся в понимании религии как суммы буквально понимаемых и воспринимаемых рассудком тезисов, разве лишь с той разницей, что первый говорит *нет* там, где второй говорит *да*. Они сходятся между собой в черством интеллектуализме, не обладающем никаким чувством поэзии и искусства. Они часто сходятся и в черством морализме, не обладающем пониманием индивидуальности и свободы; сходятся и в том властолюбивом фанатизме, который от всякого требует абсолютного подчинения его собственным догматам, как отрицательным, так и положительным.

11. Отношение между знанием и верой

В заключительном рассуждении мне хотелось бы еще изложить в общей связи свое воззрение на не раз затрагивавшееся выше отношение между философией и религией, между знанием и верой.

Философия — не религия и не может заступить ее места. Она стремится быть не верой, а знанием. Тем не менее всякая философия, поскольку она желает быть философией в старом смысле, миро- и жизнесозерцанием, содержит в себе также и элемент веры, которого наука, как таковая, не содержит. Всякая философия сводится в конце концов к тому, чтобы внести смысл в вещи, или скорее показать смысл, существующий в вещах. Смысл же этот в своем последнем основании всегда есть дело не знания, а воли и веры. То, что самому философу представляется высшим благом и конечной целью, он приносит в мир как благо и цель этого последнего, а затем, в последующем созерцании он думает, что находит их в нем как таковые. В этом смысле слова Августина «*fides praecedit rationem*» — являются всеобщей человеческой истиной, даже настоящим ключом к пониманию всякой философии.

На всякой *идеалистической* философии это ясно с первого взгляда. Цель, к которой стремится действительность — таково основное убеждение всякого объективного идеализма, — есть возвращение действительности к самой себе: будучи сама по себе мыслью, она хочет постичь себя как то, что она есть сама по себе, знать себя как мысль или разум. Гегелевские формулы обозначают

основное воззрение этого образа мышления всех времен. Вечное самобытие идей, мышление абсолютного содержания мысли, есть, по выражению Аристотеля, основание и цель действительности, и даже — есть сама действительность.

Последнее основание этого убеждения лежит здесь очевидно в собственном жизненном опыте. Для *Аристотеля*, как и для *Платона*, философия была высшим делом их собственной жизни. Поэтому она есть, — так строят они эту мысль в этике, — высшее содержание и высшее благо человеческой жизни; следовательно, — так заключает далее метафизика, — она есть высшая цель всякой жизни и всякого бытия вообще. Вседействительное, Божество, построено по схеме малого мыслителя мыслей, как великий мыслитель мыслей. Точно так же и для *Фихте* и *Гегеля* философия является важнейшим и значительнейшим из всех фактов, представляемых вообще миром; следовательно, мышление является основанием и целью, даже собственным бытием мира. Если бы у *Фихте* спросили, какое событие он считает наиболее важным в XVIII столетии, или вообще в новейшее время, то он, ни на минуту не задумываясь, ответил бы: появление учения о науке, начинающееся с *Канта*. В речах об основных чертах настоящего века он конструирует целое истории; последняя вращается около новой философии, как около своей оси: великий поворот времен, переход от понижающегося движения к повышающемуся обозначается наступлением трансцендентальной философии; в ней снова начинает находить самого себя разум, который до того терялся в природе. Точно так же и у *Гегеля* мировой процесс изливается непосредственно в его философии; действительность достигает в ней цели своего самодвижения, абсолютного самосознания. Так, философ истолковывает вселенную из себя самого и своих высших стремлений. Мировой процесс всегда направляет свой путь через голову философа.

В таком же положении обстоит дело и у *Шопенгауэра*, антипода Гегеля. И он также истолковывает мир из своей собственной сущности; в его собственной жизненной цели ему открывается цель мира. «Мир как воля и представление» называет он свое главное сочинение; сам он есть модель мира; обе стороны последнего —

стороны его собственной сущности, ум и воля. И отношение этих обеих сторон друг к другу, переживаемое им в самом себе, он переносит на мир вообще: ум — ясная и радостная сущность, воля — темная, слепая, хотящая, страшаясь, завидующая, ненавидящая, жалкая и несчастная сущность. Ум доставлял ему великие и чистые радости его жизни, воля же — обыденные малые и большие страдания. Поэтому отрешиться от воли и стать чистым умом является целью, которую можно пожелать самым искренним образом. И эту цель он вносит теперь и в мир. Если мир в своем начале есть слепая, стремительная, бурная, несчастная воля, то эта последняя производит из себя ум, и в нем — искупительный принцип: познавая свою собственную сущность, воля приходит к отрицанию самой себя, а с этим и к миру. Так показывает это история; в великих религиях искупления — христианстве и буддизме — человечество достигает своей цели, искупления от воли. Таким образом и здесь смысла мира открывается философу из его собственного жизненного опыта.

Не иначе поступают в этом отношении и позитивистическая и материалистическая философии. Позитивизм, как его развил О. Конт, стремится прежде всего быть знанием, простым синтезом всего научного познания. Но и он примешивает к себе элементы веры; это происходит прежде всего в философии истории; здесь, как и всюду, она имеет ту форму, что представляет историю как путь к некоторой цели. Философ знает эту цель, и в этом, собственно, заключается его главное знание, в этом он обладает ключом к тайне мира. В этом же состоит и то, что привлекает к нему учеников; подобно тому как прежде верующая толпа теснилась около оракулов и пророков, так теперь она теснится около философов, чтобы услышать от них, куда ведет путь, что лежит в будущем. Философия Конта вся направлена на философию истории; она представляет собой попытку окинуть одним взором в общей связи весь пройденный человечеством путь и определить отсюда то направление, в котором будет двигаться дальнейшая история. Место и задача настоящего времени определяются законом трех ступеней. Задачей оказывается конечно та самая, которой как раз занят философ или которую ему по-

счастливилось разрешить в общих чертах, следовательно, в данном случае задача обоснования позитивной философии, как окончательной формы человеческого знания, и обоснования позитивной политики, которая, как система, тоже готова; начиная отсюда, дело будет состоять в проведении последней в действительность. Таким образом и здесь мировой процесс проходит через мозг философа — не без того, однако, чтобы несколько не тронуть его: Конт в свои последние годы чувствовал себя первосвященником человечества, который, держа в левой руке прошедшее, а в правой — будущее, взвешивает и направляет его судьбы. Может быть, претензия сделать человеческий мозг центральным пунктом мирового движения есть такая вещь, которую мозг выдержать не в состоянии¹.

Материализм принципиально отклоняет толкование мира из какого-либо его смысла. В мире нет никакого смысла, а если и возникает что-нибудь осмысленное, то это происходит только случайно и мимоходом. Случайно и мимоходом молекулы в мозге соединяются таким образом, что результатом является, например, поэтическое произведение, или философия. — Однако же и у него нет недостатка в моментах веры. И материалистические философы также выступают пророками, и у них есть великое знание о прошедшем и будущем. Так, Л. Фейербах толкует своим верующим историю следующим образом²: «Пройденное до сих пор, так называемое Новейшее время есть протестантские Средние века, во время которых мы, лишь с половинными отрицаниями и оговорками, сохраняли римскую церковь, римское право, мучительное уголовное право, университеты старого образца

¹ Йодль (Iodl) в своей *Geschichte der Ethik* (II, 102 и сл.) сопоставляет с О. Контом его немецкого современника Краузе: как тот в заголовке своих последних сочинений провозглашает себя основателем религии человечества, даже выдумывает для новой религии культ, вместе с календарем и святыми, так и Краузе, сидя в уединенной комнатке, один со своими мыслями, основывает в 1808 г. «союз человечества» и начинает с этого момента новый период человеческого рода и новое летосчисление.

² В трактате: *Grundsätze der Philosophie* (1842–1843)' у Grün'a: L. Feuerbach Briefwechsel und Nachlass, стр. 411 и сл.

и т. д. С уничтожением протестантского христианства, как определяющей дух религиозной силы и истины, мы вступили в Новое время. Дух настоящего времени или будущего есть дух реализма. Место веры заступило неверие, место Библии — разум, место религии и церкви — политика, место неба — земля, место молитвы — работа, место ада — материальная нужда, место христианина — человек». Этим дается необходимость новой философии, так как всякое время нуждается в своей собственной философии. «Отрицание христианства было до сих пор бессознательным; только теперь оно становится сознательным и волевым, тем более, что христианство слилось с препятствиями, стесняющими существенное стремление современного человечества, политическую свободу. Сознательное отрицание обосновывает собой Новое время, необходимость новой откровенной, уже не христианской, а решительно нехристианской философии». И вот эту-то новую философию, требуемую временем, и предлагает Фейербах, — реалистическую, атеистическую и демократическую философию; без сомнения, она победоносно завоеует мир и покажет ему путь к спасению. Так даже само неверие становится новой верой.

Как видно, и здесь философия является результатом не одного только рассудка, а всей личности; воля, возмущение против жалкого настоящего придает ей направление и страстность.

Нетрудно было бы показать, как то же самое происходит и у более новых философов этого направления, у Дюринга, у социалистов. Подобно тому как гнев и негодование вдохновляли некогда Ювенала к стихам, так по сей день они вдохновляют мысли. Что убеждает верующих материализма, это не столько основания, не столько научные и метафизические доказательства, сколько смутное сознание, что материализм самым решительным образом борется против того мировоззрения, которое представляется им основанием существующих отношений, основанием мира неправды, лжи и насилия. Философия истории и толкование будущего являются и здесь сердцем философии, а сердцем этого сердца являются идеи о праве, свободе и благоденствии, осуществление которых в новом строе человеческого мира составляет задачу

настоящего и содержание будущего. Так основатель «материалистического понимания истории» *Карл Маркс* конструирует развитие экономической жизни как движение к цели социалистического строя общества: за экспроприацией рабочих, с которой начало общество, следует теперь экспроприация экспроприаторов, превращение частной собственности в коллективную, и этим достигается цель, полное и всестороннее организмирование экономической жизни; начиная с организмирования производства, она завершится в организмировании распределения. Подобным же образом *Фридрих Энгельс*, подкрепляя старые мысли новейшими теориями антропологии, толкует историю как единообразный процесс, который, исходя из первобытного строя общества с материнским правом и коллективистическим хозяйством и проходя через период принуждения и государственности с отцовским правом и частной собственностью, приводит, наконец, обратно к свободному общественному строю с коллективной собственностью и свободным соединением в семье¹.

Таким образом идеал будущего всюду служит твердой точкой, из которой исходит толкование истории. Отсюда определяются точки прошедшего, имеющие руководящее значение, и через эти точки проводится потом та кривая, которую описывает ход исторической жизни. Поэтому всякое новообразование тотчас же начинает «переоценку» исторических ценностей; оно нуждается в ней для своей философии истории. Припомните Возрождение, Реформацию, французскую революцию, национальный союз и новую немецкую империю на прусской почве: каждое новообразование, переоценивая исторические ценности, уверяет себя в своей собственной внутренней необходимости. Так приобретает теперь уверенность в себе социализм. Что представлялось когда-то людям великим и важным: тезисы Лютера, Лейпцигский или Седанский день — то, рассматриваемое с новой точки зрения, сокращается в совершенно заурядное будничное событие. Напротив, какое-нибудь событие, едва замеченное другими — Коммунисти-

¹ Fr. Engels: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, 3 изд. 1890.

ческий манифест Маркса, основание Лассалем общего союза рабочих и т. д. — приобретает значение события, делающего эпоху во всемирной истории. Старое стремление всякой новой партии создать себе свое собственное летосчисление, новый календарь с новыми святыми, снова выступает перед нами и здесь.

Насколько нелепой кажется новая оценка верующим старого строя, настолько же внушающей доверие представляется она своим собственным верующим; только одному не хотят они верить: именно тому, что то, на чем покоится их воззрение на вещи, есть *вера*, а не *знание*: ведь мы же, говорят они, совершенно ясно видим, что история движется в направлении к этой цели; «наука» есть третье слово социал-демократии. Конечно, вы становитесь у цели: как же могло бы теперь не казаться, что и история движется по направлению к вам? Но то, что поставило нас на этот пункт, есть не наука, а любовь и ненависть, желание и отвращение, — не рассудок, а воля. Кто не разделяет вашей любви и вашей ненависти, ваших надежд и идеалов, тому вы не сможете доказать истинности вашего воззрения. Вы можете сослаться только на будущее, а в том-то и дело, что будущее открыто только вере, а не знанию. Возможно, что спустя пять столетий, когда новый порядок вещей осуществится, каждому зачатки великого переворота будут понятны в их значении. Так теперь зачатки христианства каждому видны в их исторической значительности, и даже для упряма запечатлевает свое значение наше летосчисление. Но если бы кто-нибудь тогда, за 1800 лет, сказал какому-нибудь греческому философу или римскому историку, что со времени совершившегося несколько десятков лет тому назад рождения одного бедного ребенка в иудейской стране весь европейский мир будет некогда вести начало своего летосчисления, то слушающий усомнился бы, вероятно, в здравом уме этого пророка и во всяком случае уклонился бы от разбора возможности или вероятности этого воззрения. Мне пока кажется, что с новейшей переменой летосчисления дело обстоит немногим иначе.

Это ничуть не уменьшает значения дела; чудеса совершает не знание, а вера; конечно, не всякая вера, а лишь правая вера, которая с пророческим предчувствием предвосхищает то, что имеет

наступить. Идеи, говорит Гегель, — действующие силы истории. Хорошо; ведь идеи о том, что должно наступить, составляют движущие силы в стремлениях и мыслях людей. Так это будет оставаться до тех пор, пока люди живут не наслаждением настоящего, а надеждой на будущее. До тех же пор будет играть свою роль в человечестве и вера.

В этом смысле вера является, следовательно, элементом, даже настоящим формирующим началом всякой философии. Вера в будущее формирует понимание исторической жизни, а философия истории формирует мировоззрение человека. Не астрономия формирует мирозерцание, — она лишь дает общую схему действительности; не физика определяет понимание сущности действительного, — она дает лишь необходимое руководство для технической обработки вещей; не биология определяет понимание жизни, — она дает лишь несколько основных штрихов к обозначению общего места человека в действительности: в чем значение жизни, что такое сущность действительного, каковы основание и цель мира, об этом каждый в конце концов почерпает сведения из истории, как самой близкой и истинной среды духа. Построение же и толкование духовно-исторической жизни исходят не из науки о прошедшем, а из идеи совершенного, которую каждый носит в себе. Она говорит ему, куда идет движение и как скоро он узнает это, он открывает и то, откуда последнее исходит; и раз он знает, что означает история, он узнает вскоре и то, что означают природа и мир вообще. Важное для меня есть существенное в мире, — по этой схеме дух человеческий делал заключения во все времена и едва ли когда разучится этому, разве только в том случае, когда голова и сердце, ум и воля перейдут к совершенно отдельным хозяйствам. До тех же пор, пока они живут по-старому — сообщая, это будет оставаться так, как было до сих пор: что не возбуждает воли, что не имеет отношения к ее целям и задачам, к ее идеалам, то не в состоянии возбудить к себе внимания, то просматривается и, следовательно, утрачивается для образования представления о действительности. Так *важное* необходимо становится *существенным* и *существенное* — *единственно действительным*. Подобно тому как улитка строит себе раковину, приходящуюся к ее телу,

так и воля строит себе мировоззрение, отправляясь из которого она смотрит на вещи и действует на них¹.

Только что изложенная мысль образует, как было уже показано выше, настоящую точку вращения *кантовской философии*. Наиболее глубокие и решающие дело побуждения мирозерцание получает не из рассудка, — они исходят из волевой стороны, из практического разума. Вера в возможность наших последних целей, в возможность высшего блага в действительности, служит истинной точкой опоры в образовании мирозерцания. В учении о постулатах и о первенстве практического разума Кант выразил эту мысль на языке своих формул. Мы сказали бы теперь: мы имеем здесь дело не с требованием, подсовывающим кому-нибудь в совесть веру, а с фактом; никто не верит и не в состоянии верить, что действительность совершенно равнодушна или даже враждебна к тому, что для него является конечной целью и высшим благом. Пусть кто-нибудь даже принципиально отрицает справедливость веры в то, что действительность считается с нашими ценностями, фактически он предполагает однако же их согласие. Также и материалист верит в победу доброго дела, в перевес разума, истины, права, — верит, следовательно, в *моральный* строй мира. И пессимист верит в конце концов в победу лучшего, насколько он верит в искупление от зла: небытие, которое наступает, ведь лучше по сравнению с бытием. Таким образом мы находим веру даже

¹ Мысль, что мировоззрение имеет свои корни в *историческом* сознании человечества, отлично развита в почти забытом сочинении *Bunsen: Gott in der Geschichte* (1857). Я не могу не привести здесь одного места из прекрасного предисловия к этой книге: «Предчувствие божественно устроенного и обнаруживающего божественное хода всемирной истории есть первоначальное божеское дарование человека. Он с самого начала познает себя не просто как одного среди многих, а как члена ряда развитий его собственной сущности. Первобытное сознание человека заключается в том, что всякая жизнь, частная и народная, развивается в человечество по закону, который лежит в нем самом, свой же временный центральный пункт имеет в человечестве, а свой вечный в божестве. Это мирознание, т. е. всемирно-историческое сознание Бога, сознание Бога в мировой истории, есть в то же время врожденное чувство отношения отдельного лица, как микрокосмоса, божественного мира в малом виде, к макрокосмосу, к божественному миру в великом виде, и ко всему.

и у тех, которые принципиально отвергают всякую веру и хотят допускать одно лишь познание. Сами они не выводят следствия своего основного положения или же, с другой стороны, отрицают правомерность того, что сами тем не менее делают: именно посредством веры в будущее выходить за пределы знания.

И вот, предприятие *Канта* и имело в виду именно то, чтобы установить *право* этого фактически всеобщего образа действия, в противовес принципиальному отрицанию его. Он хочет оправдать веру в «царство целей» против принципиального отрицания ее в догматическом атеизме. Но не путем теоретического доказательства. Это был старый прием; при помощи метафизики, телеологии и теодицеи хотели когда-то доказать, что благо действительно есть господствующая сила в действительности. Кант оставляет этот прием, как невозможный; объективное доказательство, принуждающее рассудок, здесь невозможно по самому существу дела; всякому доказательству может быть противопоставлено одинаково сильное доказательство противного. Также и здесь есть диалектика с антиномиями. И разрешение этой диалектической антиномии лежит в том же самом повороте, с помощью которого Кант открывает разрешение космологических антиномий: спор решается путем перенесения его на другую почву. Пространство и время, причинность и необходимость существуют только в субъекте; с этим исчезают диалектические антиномии, исходившие из предположения, что это — определения вещей самих в себе. Так и ценности существуют только для субъекта; но — и в этом заключается решающий пункт — не для рассудка, а только для воли, для «практического разума». И вот аналогия ведет его далее; природа, согласно с *Критикой чистого разума*, есть не что иное, как система явлений, приведенная в порядок закономерной функцией нашего ума; поэтому-то формы нашего ума и имеют значение и силу всеобщих и необходимых определений нашего познания природы и, следовательно, самой природы. Таким же точно образом, добавляет затем *Критика практического разума*, и определениям волевой стороны нашей сущности присущи значение и сила всеобщих и необходимых определений нашего мировоззрения. Подобно тому как рассудочный закон причинности есть ос-

нование нашей веры в строй природы, так нравственный закон есть основание нашей веры в моральный строй мира. Поскольку нравственный закон признается и имеет силу, как тождественное выражение законодательного разума, постольку же имеет силу и вера в царство целей, законодателем которого служит именно этот нравственный закон.

Можно находить точку преткновения в том способе, которым Кант вводит и проводит эту мысль; основная же мысль совершенно справедлива. Существо, которое не обладало бы волей, а было бы чистым рассудком, совершенно невозможно было бы доказать значение или хотя бы только смысла царства целей и нравственного миропорядка, как его внутренней закономерности. Для человека же с человеческой волей, определяемой высшими целями человечества, вера в нравственный строй мира естественна и необходима. И вера эта необходимо становится краеугольным камнем всего его мирозерцания. Неизбежно, чтобы на нашей философии запечатлевались как черты нашего ума, так и черты нашей воли. И видеть в этом фальсификацию нашего мировоззрения — у нас вовсе не больше причин, чем в пространственно-временно-причинной форме нашего познания. Наша философия есть человеческая философия; как люди, мы не можем ни иметь, ни выносить какой-либо другой¹.

¹ Это тот пункт кантовской философии, который протестантское богословие берет в последнее время за точку отправления своего религиозного созерцания. Я уже указал выше на сочинения Раувенгоффа и Бендера. Здесь я назову еще одно значительное сочинение — I. Kaftan: *Die Wahrheit der christlichen Religion* (1888). Доказательство основывается на следующем: теоретически принуждающее доказательство истинности христианской религии невозможно; рассудку истинность этой веры не может быть доказана ни филолого-историческим путем доказательств из Св. Писания, как делала старая ортодоксия, ни философскими умозрениями; единственно возможное доказательство состоит в том, чтобы показать, обращаясь к *целому* человеку, что идея об историческом призвании и цели жизни человечества, или необходимая идея о высшем благе, находит свое исполнение в этом и потустороннем Божием царстве христианства. Не хочу при этом скрыть, что я не в состоянии усвоить себе ни отклонения автором всякой метафизики, ни той формы, в которой он вводит сверхъестественное.

Против этого воззрения отрицательный догматизм возразит: это значит возводить в принцип естественный недостаток нашего мышления. Это, конечно, так, мы склонны верить в то, чего мы желаем. Но задача философии и науки заключается именно в том, чтобы освободить познание от влияния воли. Первоначально воля господствует над всем и вполне определяет собою понимание вещей; так возникли те многообразные суеверия, о которых повествуют нам антропология и история. Мало-помалу в науке рассудок настолько взял верх, что место пристрастного толкования заступили добросовестное наблюдение и непринужденное признание фактов. Наука показывает теперь всюду, что естественный порядок природы не только не потворствует нашей воле или дает склонять себя, как это размалевывала себе детская фантазия, а, напротив, идет своей собственной дорогой, оставаясь совершенно равнодушным к человеческим намерениям и повинаясь одним только вечным, великим законам. Следовательно, к чему обманывать себя, к чему мыслить вещи, которых нет? Брать вещи так, как они есть — вот мудрость и в то же время мужество. Какая польза может быть в том, чтобы предаваться ложным представлениям?

Конечно, никакой. И ежедневно повторявшийся опыт, без сомнения, показывает нам, что естественный порядок природы идет наперекор нашим намерениям и даже разрушает то, что нам мило и дорого. Но разве этим уже решено, что действительность равнодушна не только в частностях, но и в общем, не только к случайным отдельным намерениям, но к нашим конечным и высшим целям, и что, следовательно, вера в «моральный строй мира» есть только приятный самообман?

У меня нет намерения входить здесь в разбор старых вопросов о природе и значении зла, о возможности теодицеи. Я возражу просто вопросом: как же нужно было быть устроено миру, чтобы эта вера могла быть допустима, по крайней мере, хоть как возможная? Примерно, должен ли был бы естественный порядок быть послушным всякому желанию или даже предупреждать его? Была ли бы у нас тогда причина думать, что естественный ход вещей управляется Провидением на нашу пользу? Л. Бюхнер (Kraft und Stoff, стр. 236) думает: «безумцем был бы тот, кто вздумал бы се-

решительно утверждать, что земля устроена премудрым и всеблагим Провидением, как подходящее для него местожительство. Только крайнее напряжение телесных и духовных сил делает вообще для человека возможным существование на ней под постоянной угрозой тысяч опасностей». Следовательно, мы только в том случае имели бы право верить в Провидение, если бы природа давала нам возможность жить без напряжения наших сил? Если бы не существовало никакой работы и никаких неудач, никаких болезней и смерти, если бы земля была страной дармоедов, тогда — и только тогда — мы могли бы верить, что она есть творение благосклонного Бога?

Конечно, все мы раз в жизни грезим о стране, в которой нет ни работы и беспокойств, ни худа и зла, — видим желанные сны о рае. Однако, в бодрствующем состоянии мы очень хорошо видим, что рай этот был бы не для нас — до тех пор, пока мы остаемся тем, что мы есть. Мы годимся для земли, а не для рая. Мир, в котором не было бы препятствий и помех, неудач и зла, не был бы миром для нас; где было бы тогда место для сильной воли и смелого действия, для серьезной борьбы и славной победы? Хороша для меня та среда, которая ставит мне сообразные с моими силами задачи. Хорош для народа, хорош для человечества тот мир, который своими препятствиями вызывает и развивает его силы и способности. Без препятствий, естественных и нравственных, не было бы задач и работы, не было бы вообще жизни и истории. Кто хочет жизни и истории, человеческой жизни, тот хочет и препятствий, хочет и худа и зла — не ради их самих, а как условий упражнения человеческой воли, и работы, как материала для упражнения сил и добродетелей. Мир назначен служить для упражнения сил, а не для пассивного наслаждения¹.

Итак, кто хочет доказать, что мир плох, тот должен доказать, что он непригоден для этого, что он не ставит отдельным лицам и обществу подходящих задач, что человек для развития своих естественных способностей нуждается в другом мире. Или по меньшей

¹ Читатель найдет дальнейшее развитие этих указаний в моей *Sistem der Ethik* (4 изд. 1896, стр. 292 и сл.).

мере он должен был бы показать, что иначе устроенный мир отвечал бы этим нашим конечным целям лучше, чем тот, который, к несчастью, существует. Пока же этого не сделано, пока нам не представили лучшего мира, — лучшего не по отсутствию в нем тех или иных неудобств и препятствий, а лучшего вообще для законченного развития человеческих задатков, мы позволим себе оставаться при вере, что для нашей природы, как она есть, мир, как он есть, есть соответственный, даже наилучший мир. Мы не утверждаем, что можем ясно видеть это, или доказать; для сравнения у нас нет других возможных миров и других возможных человеческих натур; но мы утверждаем следующее: нет никаких данных, которые противостояли бы вере, что этот мир, как он есть, соответствен для нас и хорош, что пути, пройденные человечеством, пройденные каждым из нас, — пути хорошие, пути Бога. Не существует теодицеи как науки; но не существует и научной антитеодицеи. Рассудок относится безразлично к проблеме, хорош ли мир или дурен.

Или можно было бы прибавить: если он вообще и склоняется в ту или другую сторону, то, конечно, не в пользу того воззрения, что действительность дурна, плоха и неподходяща для человека. Кто следует новой биологической теории, тот все-таки скорее приходит к другому воззрению. Если человек не извне посажен на землю, а произошел и вырос вместе с ней самой, то, по-видимому, а priori необходимо согласие его природы с окружающей его средой: он в таком случае всем своим существом приспособлен к этой среде, во всяком другом мире он должен был бы чувствовать себя не на месте. Все его силы и способности, даже сущность его и воля, его чувство и самый рассудок образованы для земли и представляемых ей жизненных условий, — как же, следовательно, может она быть непригодной и нехорошей для этого существа? Была ли она ему недоброй матерью? Правда, она дала ему много суровых уроков. Но, может быть, именно это и было ему нужно. Или ты знаешь это лучше? Так мы возвращаемся к требованию: построй из бесконечной области возможного такой мир, который для воспитания человека был бы лучше и сделал бы больше.

Да позволено будет, однако, напомнить еще и то, что по единоголосному опыту народов то, что мораль представляет как хорошее

и честное, представляется в действительности сохраняющим и поощряющим, зло же, напротив, стесняющим и разрушающим в жизни отдельных лиц и в жизни народов. На минуту это может казаться иначе: неправда и ложь часто празднуют торжество; но «конец решает дело»: так в тысячах пословиц говорит мудрость народов. И в своем историческом воспоминании они находят этому подтверждение. Положим, великое и хорошее часто оставалось в настоящем непризнанным и подавленным, между тем как ничтожное, притворное и дурное пользовалось значением и уважением. Но история меняет их роли; она всему свету делает ясным и очевидным, что ничтожное, каким бы пышным оно ни казалось, ничтожно, а хорошее, как бы просто и невидно ни было оно вначале, оказывается действительным и значительным. Дурному может принадлежать день, истинному же и хорошему принадлежит вечность. Таково прежде всего великое учение христианства: через страдание и смерть проходит дорога к спасению и славе. Торжествуя, вера христианская спрашивает: смерть, где твое жало? Ад, где твоя победа? Дурное и злое не имеют власти над теми, которые находятся в руке Божией. Оно может задеть их с внешней стороны, но не внутренне преодолеть, и таким образом оно служит лишь к прославлению в них имени Божия.

В заключение я еще раз предостерегаю от недоразумения, будто такие рассуждения достаточны для доказательства, принуждающего рассудок, или будто бы с их помощью можно и должно создавать веру и религию. Они имеют исключительно то значение, что освобождают суждение от отрицательного догматизма чисто физического мировоззрения. Религия возникает не из мышления, а из внутреннего опыта. Это относится как к отдельному лицу, так и к народам. Жизнь и смерть — великие проповедники религии; и пока они будут проповедовать, до тех пор не вымрет на земле религия.

В трех чувствах имеет религия главным образом свои вечно живые корни; жизнь и смерть все снова и снова вызывают их в сердцах людей: *страх, радость изумления и разочарование*. Лишь тогда умрет религия, когда вымрут эти чувства; лишь тогда наступит день для чистого знания.

Страх и нужда — первый корень религии; именно они научили людей тому волшебству, в котором мы нашли выше первичную

форму отношения к сверхчувственному. Страх за жизнь и боязнь смерти и теперь еще являются сильными побуждениями, повергающими человека на колени и заставляющими его искать убежища от природы у чего-нибудь такого, что выше природы. Сильнее всего страх смерти, за свою ли собственную жизнь или за жизнь другого любимого существа; в страхе перед уничтожением душа ухватывается за вечное и стоящее выше действительного, не подлежащее уничтожению.

Радость и изумление — второй корень религии. Юношеская бодрость и здоровье, полная надежда деятельность и веселая удача производят радостное настроение, стремящееся перейти в благодарность. Чистое созерцание природы настраивает к благоговению, которое понимает природу как указание на нечто высшее, произведением и проявлением которого она является. Вдумчивое углубление в произведения духа, в творения искусства и поэзии, в жизнь великих и славных, храбрых и святых людей преисполняет сердце чувством прекрасного и возвышенного, чувством удивления и почтения; также и этим чувствам свойственно сообщать душе направление вверх, ко Всеблагому и Всесовершенному, отблеском которого является все прекрасное и хорошее на земле. Такова религия Гете:

В чистоте нашей груди волнуется стремление
Добровольно и из благодарности отдаваться
Высшему, более чистому, неведомому,
Отгадывая постигать того, кого никогда нельзя назвать.
Вот что значит быть благочестивым.

Третьим корнем религии служат *разочарование и усталость от мира*. Эта сторона ясно и сильно выступает в религиях искупления. Жизнь и свет не сдержали того, что они обещали надевавшемуся юноше; горькое разочарование и скорбное раскаяние гложут сердце, и последнее спасается от отчаяния и отвращения к жизни бегством из этого мира в лучший мир; убегая жестокости и самоуправства, пошлости и лживости людей, оно бросается на лоно Божие. Во всякой идеалистической философии имеется нечто подобное этому ощущению. Оно звучит у Платона, у Фихте.

Негодование на мир и людей, как они есть, вызывает утверждение: этот мир вовсе не действительный мир; он не может им быть, он слишком ничтожен для этого; существует, должен существовать более чистый, высший мир по ту сторону этой туманной сферы чувственности. Кому осталось вполне чуждым это чувство? Некоторую долю презрения к миру, *contemptus mundi*, так сильно выступающего в христианстве, ощущает, вероятно, каждое более высоко настроенное сердце. Люди не таковы, каковыми их предполагало детское доверие; за прекрасным видом, который они умеют напускать на себя, кроются пошлые стремления и низкие мысли. К прекрасному и хорошему у них нет серьезного отношения; мелкие цели и низкие намерения руководят ими самими и предполагаются ими у других; великое и превосходное наполняет их завистью, серьезные и великие стремления пробуждают в них недоверие и ненависть, и бессердечный суд свершается над тем, кто не хочет заодно с ними называть малое великим, фальшивое — настоящим, кажущееся — истиной. Тут-то сердце с печалью и негодованием отворачивается от суда людей и обращается к судье более высокому и более справедливому; полагаться на Бога, а не на тщеславных и продажных людей, не основываться на лживой твари, *creatura fallax*, становится законом его жизни. На земле не происходило еще ничего великого там, где не жила доля такого чувства. И чьей жизни осталось неизвестным другое разочарование: ты гнался за вещами этого мира, деньгами и богатством, почестями и положением, наслаждениями и довольством, и вот ты повторяешь тот же, уже тысячи раз проделанный опыт: все это не в состоянии насытить сердца: ты носился с великими планами, ты думал достичь прекрасного и истинного, и вот, совершив несколько путей и обходов, ты заблудился и находишься во мраке; ты выступил когда-то на борьбу за право и свободу, но вот ты устал и сделался уступчивым, ты заключил мир с этим светом. Также и это разочарование становится побуждением к тому, чтобы поискать чего-нибудь более высокого, становится страстным стремлением к искуплению от всего этого чувственно-временного существования. Утомленной жизнью душе все земное представляется пустым и пустынным, и она, вместе с поэтом, которому ничто человеческое не осталось чуждым, говорит:

Ах, устал я от скитаний;
Что все радости и скорби!
Сладкий мир,
Сниди, сниди в грудь мою!

Вот те чувства, которые порождают в человеческих сердцах тоску по религии. Пока их не вытеснит совершенно сытое спокойствие и кичливость культурой, самопреклонение и «византийство», — до тех пор всегда будет вновь пробиваться эта тоска.

Удовлетворение же тоска эта находит лишь в данной, *исторической религии*, а не в выдуманных мыслях и образах, изобретенных отдельными лицами. Выдуманное самим собой есть нечто произвольное, что можно сберечь, а можно и отложить в сторону. От религии же человек требует именно того, чтобы она поднимала его выше его самого и его произвола и ставила его на прочную и надежную почву. Эта последняя дается одной лишь исторической религией, верой, в которой жили и умирали отцы. Когда начинает ощущаться потребность в религии, великие символы, еще ребенку толковавшие смысл мира, снова оживают в сознании; они представляются теперь душе как прочное и вечное, как единственно надежное в колебании мнений. Построения философов, теории ученых, системы богословов проходят, подобно облакам, появляющимся вечером и исчезающим утром; между тем как великие символы остаются подобно звездам на небе, хотя на мгновение они и скрываются от взора за проносящимися облаками.

Когда странник возвращается из гор в равнину, то вершины сначала скрываются за ближайшими предгорьями; но по мере его удаления предгорья понижаются и, наконец, над далекой равниной выдвигаются одиноко стоящие снеговые вершины. Так бывает у человека с религией. Сначала масса новых впечатлений, производимых миром и жизнью на вступающего в свет юношу, оттесняет на задний план первые большие впечатления юности и делает их почти совсем незаметными; но когда наступает время оглянуться назад, когда родительское поколение начинает умирать, и уже новая молодая жизнь стремится стать на собственные ноги, тогда с силой начинают выступать воспоминания об юности и родине;

а с ними появляется затем и воспоминание о родине духовной, о мире тех образов и созерцаний, в которых жило когда-то сознание ребенка. И в то время как душе, обогащенной разносторонним жизненным опытом, открывается теперь великий смысл этих вещей, возникает одновременно с этим стремление передать им и путем традиции великих таинственно открывшихся истин связать будущие поколения с жизнью предков. Так зародыш религии распространяется из поколения в поколение; жизнь вызывает его к развитию не везде одинаковым образом; иной зародыш и вовсе не всходит, но *generatio aequivoca* не бывает и здесь, как и в остальном органическом и историческом мире.

Религия существует и может существовать только в форме народных религий, исторически происшедших и конкретно выраженных в символах и священнодействиях. Абстрактная религия, как ее искали под названием разумной или естественной религии, невозможна; если у отдельных мыслящих людей и встречается нечто такое, то это только остаток, последнее отражение полной, конкретно-действительной религии.

Прекрасно высказывается по этому поводу Ренан в богатом мыслями трактате о метафизике и ее будущем (*Fragments philosophiques*, стр. 327): «Ясность деизма всегда будет мешать ему сделаться религией. Религия, которая была бы так ясна, как геометрия, не возбуждала бы ни любви, ни ненависти. Связь между людьми создается только тем, что включает в себя свободный и личный выбор: чем очевиднее истина, тем меньше ценят ее; страсть возбуждается только тем, что темно, ибо очевидность исключает индивидуальный выбор». Критический философ не будет поэтому пытаться «лишить религию ее особенных догматов веры; он не думает, чтобы путем анализа различных религий на дне плавающего тигля можно было найти истину. Такая попытка дала бы в результате лишь ничто и пустоту; всякая вещь имеет свою цену только в своей своеобразной, характерной для нас форме. Всякий символ он принимает за то, что он есть, за своеобразное выражение чувства, которое не обманывает. Поэтому-то именно истинность символа и не стоит в прямом отношении к его простоте. В глазах деиста ислам должен был бы считаться наилучшей религи-

ей; в глазах же критического философа ислам является очень скудной религией, доставившей роду человеческому больше зла, чем добра. Предоставим религиям говорить о Боге и будем остерегаться, в намерении упрощения их, разрушать их. Не будем хвалиться нашим превосходством; их формулы разве немногим более мифичны, чем наши, и они имеют за собой большие преимущества, которых мы никогда не достигнем. Формула есть граница и подвержена оспариванию; гимн, гармония не бывает этим, так как они не заключают в себе никакой логики и не имеют в себе ничего подлежащего спору. Догмы католиков отталкивают нас, их старые церкви являются предметом нашего восхищения. Исповедания протестантов для нас безразличны, строгая же поэзия их богослужения сильно привлекает нас. Иудейство мало говорит нам, но его древние псалмы еще говорят нашему сердцу».

Этого не должны были бы забывать те, которые стараются смастерить с помощью философии новую религию. Религия состоит не из отвлеченных формул, а из конкретных символов; символов же нельзя делать искусственно, они могут возникать только путем исторического роста. Религия может воспринимать в себя новые элементы, старый ствол может давать новые побеги, но она не возникает путем *generatio aequivoca*. Так христианство во всех пунктах, как в вере, так и в культе, сохранило связь с религией Израиля. Мне кажется, каждого, обладающего хоть малейшим чутьем к поэзии истории, должна обуять бесконечная скука с зевотой и нервной дрожью, если он сопоставит с действительно исторической религией попытки искусственного новообразования, как например, кантовскую религию человечества с ее понятиями и формулами, с ее символами и культом¹.

¹ См. сообщения об этом в богатом интересными фактами этюде иезуита Н. Gruber: *Comte und Positivismus* (1890); да не пропустите случая прочитать затем и второй этюд того же автора: *der Positivismus vom Tode A. Comte bis auf unsere Tage* (1891); здесь можно найти подробные сообщения о всех церемониях культа ортодоксальных повитивистов во Франции и Англии. Мы имеем здесь литургию, молитву, таинство, пилигримство, — не достает только Бога; вместо него в молитвах, а также и в чтении *Imitatio Christi* подставляется «человечество».

Также и того не должны были бы забывать основатели новых религий, что без *трансцендентного* не существует ни одной религии. Вычеркивать отношение к трансцендентному значит разрушать религию. Какого-нибудь живущего человека или какую-нибудь историческую личность мы можем любить и уважать; религиозное же благоговение мы можем ощущать только перед метэмпирическим, сверхдействительным существом. Всякое действительное существо имеет границы, лишь у одного идеала отсутствует отрицательное. Историческое существо может сделаться предметом религиозного почитания только тем, что оно возносится из эмпирического мира и переносится в мир поэзии, идеалов, символов. Если бы вместо четырех Евангелий мы имели четырехтомную биографию Иисуса, до мельчайших подробностей сообщаящую нам обо всем, что Он делал и говорил, то впечатление на душу было бы бесконечно менее значительно. Биография показывала бы нам человека со всей его обусловленностью; Евангелия же дают нам немногие великие и возвышенные черты; мелкие же черты повседневной человечности в них отсутствуют или только слегка намечаются; так мы видим в Иисусе образ Бога, Сверхдействительного, Сверхобразного, Бесконечного. В этом право и необходимость обоготворения Иисуса в вере церкви: предметом нашего религиозного почитания служит не эмпирический человек, а Бог который явился нам в этом человеке и показывает путь к жизни и блаженству.

Позитивизм думает, что человек готов уже вычеркнуть то влечение к бесконечному и трансцендентному, которое характеризовало до сих пор религию. Я считаю это заблуждением. Стремление за пределы действительного, выражающееся в неопределенном желании бесконечного и всеблагаго, есть врожденное человеку и неутрачиваемое им влечение. В благах и образах земли, этой подлежащей опыту действительности, он не находит себе полного удовлетворения; по крайней мере наступают иногда минуты, когда все земное и временное начинает казаться ему ничтожным и малым, когда его охватывает желание вечного и непреходящего. Да и не только для души, но даже и для ума данная действительность становится слишком тесной: если бы ты действительно постиг вся-

кую науку, если бы у тебя имелся ответ на все вопросы, над которыми неустанно трудятся историки и естествоиспытатели, что было бы тут великого? Действительное и совершенное находится по ту сторону познаваемого, представимого, выразимого словами. На современного человека такие настроения нападают реже, чем во времена Фауста, спекулятивной философии и романтики; довольство ближайшим и малым характерно для духа нашего времени. То же было и для века просвещения; ясность и полезность были его радостью. Но удар маятника исторической жизни принес за веком просвещения бурные стремления, романтику и мистику. Может быть, и теперь маятник достиг уже своего крайнего пункта и готов качнуться в обратную сторону? По крайней мере возможно, что преувеличенное мнение о научном исследовании и его результатах уже миновало свой кульминационный пункт; также и преклонение перед реальной политикой, по-видимому, тоже заметно ослабевает. Судя по некоторым симптомам, в народах Запада начинает, кажется, опять шевелиться стремление к новому, более богатому, более свободному, более духовному содержанию жизни: стремление к руководящим идеям, тоска по религии¹. По временам может казаться, что дух совершенно исчезает в преходящем и временном; настанет время, когда он утомится всеми теми вещами, за которыми он запыхавшись гонялся, когда он, пресытившись национальным богатством и пышным наслаждением, славой и всеобщим образованием, придет в себя и вспомнит о вечном.

Каждому врождено,
 Что дух его стремится вверх и вперед,
 Когда над нами, теряясь в голубом пространстве,
 Поет жаворонок свою звонкую песнь,
 Когда над острыми вершинами сосен
 Парит орел, распустив свои крылья,

¹ То, что Deutsche Schriften II. де Лагарда (P. de Lagarde, 3 изд. 1891) начинают проникать в публику, является таким симптомом; в них веет дыхание будущего. Резкое суждение, что настоящее время пресыщено заурядным и малым, задевает как холодное дуновение ветра, предшествующего восходу солнца.

И через равнины, через моря
Стремится журавль на свою родину.

В этом смысле религия совместима с философией, вера — с самым свободным мышлением. Религия требует от нас не того, чтобы мы мыслили то, что не может быть мыслимо, а того, чтобы мы веровали в то, что отвечает душе и воле, мышлению же не противоречит.

Но откуда же является та зияющая пропасть между верой и наукой, между действительными убеждениями и религиозным исповеданием, которая составляет тяжкую болезнь нашего времени? Очевидно — оттуда, что из религии сделана мнимо-научная система и для формул ее требуется безусловное признание. Против подчинения таким догмам, созданным человеческими руками, восстают чувство свободы и более чувствительная теоретическая совесть Нового времени. Старые речи приписывают неверие дурной воле, которая будто бы не хочет подчиняться благотворному воспитанию. Может быть, встречается и нечто такое. Но было бы наивным самообманом, если бы вздумали взваливать на эту причину всякое отчуждение от церкви и всякое сопротивление вере. Кроме тесного круга, в котором такие речи повторяются по традиции, давно уже никто не верит более в то, что только дурные люди бывают неверующими в церковном смысле; весь свет знает, что почти всех людей, которых народ наш почитает как своих духовных вождей и как славных, правдивых и мужественных соотечественников, — Гете и Шиллера, Канта и Фихте, — да и какого имени нельзя было бы назвать здесь? — надо причислить к неверующим в церковном смысле.

Следовательно, не здесь лежит причина широко распространенного нерасположения к религии и церкви; она лежит в том, что во имя религии требуется подчинение не Божией заповеди, а человеческим постановлениям; исповедание является ярмом для испытания повиновения, путем к *praedium servitutis*, к должностям и повышению. Это вызывает ненависть. Ведь Св. Писание должно было бы быть привлекательным и отрадным для всякого, обладающего чутьем к простому и правдивому, к великому и воз-

вышенному. Что делает его для некоторых таким безразличным или ненавистным, так это то, что его не предоставляют им для свободного усвоения того, что им пригодно, а притесняют их требованием видеть в нем вдохновенные, буквально истинные поучения об естественных и исторических фактах. Подумайте о положении многих тысяч учителей, ежедневно испытывающих муку быть обязанными учить тому, во что они не верят, и не смеют сказать того, что они думают. Ведь старинные символические обряды, освященные благоговением тысячелетий, должны были бы быть почтенными и священными для всякого, обладающего смыслом хотя бы лишь к исторической жизни; благодаря же полицейскому принуждению и навязчивым предписаниям насчет того, что должно, или чего не должно при этом думать и ощущать, они сделались невыносимыми. Религиозное исповедание, как свободное исповедание, что ты хочешь принадлежать к той великой, тысячелетия существующей, нравственной общине жизни, которая видит в Иисусе носителя спасения, — что ты хочешь жить в ней и умереть, — это исповедание вылилось бы из души у тысяч людей, относящихся к нему теперь с недоверием и отвращением, потому что три догмата его давно сделались им противными, ибо детьми они заучивали их наизусть, мальчиками затверживали их объяснения, юношами по принуждению публично исповедовали их.

Вера по своей природе есть самое нужное, самое свободное и самое интимное проявление жизни. Она замирает там, где вмешиваются принуждение, боязнь людей и политика. Это очевиднейшая из всех истин, которым поучает история западно-европейских народов, — правда, такая истина, которую трудно усваивают политические люди. Что же нам сделать, чтобы сохранить народу религию? Я, право, не знаю, что на это ответить; разве только то, что при вопросе о сохранении религии вы думаете прежде всего о себе самих.

КНИГА ВТОРАЯ

ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ ЗНАНИЯ

Вводные замечания

Вопросы теории знания (гносеологии) занимают теперь центральный пункт философского интереса, — или, может быть, мы вправе уже сказать: *недавно занимали* его, так как поворот в последнее время несомненен. Они многими способами совершенно отклоняли внимание от метафизических вопросов; некоторым казалось, что философия вообще исчерпывается теорией познания; по крайней мере (так думали) всем дальнейшим рассуждениям должно предшествовать гносеологическое исследование способностей и границ познания.

История шла не этим путем. Философия всюду начинала с метафизики; вопросы о виде и возникновении мира, о природе и начале сущего, о сущности души и ее отношении к телу образуют собой первые предметы философского размышления. Лишь после долгих занятий такими вопросами выступает вопрос о сущности познания и вообще о его возможности. Он вызывается несогласием в тех воззрениях, к которым приводит размышление о физических и метафизических вопросах. Несогласие это навязывает вопрос: возможно ли вообще для человеческого рассудка разрешение этих вопросов? Теория познания развивается как критическое размышление о метафизике. Таков ход истории в древности, таков он опять и в новое время.

Греческая философия начинает с космологически-натурфилософских умозрений. Ионийская философия, элейская, атомистическая — прежде всего метафизические системы. Воззрение на сущность и начало познания не отсутствует, но оно остается в зависимости от метафизики. В таком же положении находится

дело и в великих отвлеченно-спекулятивных системах Платона и Аристотеля; теория познания не отсутствует, но она трактуется как бы с точки зрения метафизики: познание тоже находится в действительности, следовательно, возникает задача определить его место. Вопрос о возможности познания и достоверности выступает на первый план лишь в позднейших академических и скептических школах, после того как сначала он был поставлен в общей форме софистами.

Точно так же и *новая философия* начинает с построения метафизических систем; семнадцатое столетие с его великими системами, Декартом, Гоббсом, Спинозой и Лейбницем, похоже в этом отношении на пятое столетие до Р. Х. Теория познания не отсутствует и здесь, но она строится с точки зрения метафизики. Начиная с *локковского* «Опыта о человеческом уме», теория познания становится самостоятельной; она возникает, как показывает предисловие к этому сочинению, как критическое размышление о метафизике, прежде всего о господствующей школьной метафизике, затемняющей своими пустыми понятиями рассудок и стесняющей познание, потом, однако, и о метафизике новых систем, особенно декартовской. Цель ее в том, чтобы отыскать предметы возможного познания и отметить границы познания; она находит четыре возможных науки: математику и мораль, как демонстративные науки, и физику и психологию, как опытные. Для метафизики, если не понимать под ней именно оценку познания, собственно, нет места. К Локку примыкает Юм. Во французской философии главным представителем этого воззрения является *Конт*; по его термину это воззрение называется позитивизмом. Немецкой философии это воззрение привито — не без значительных преобразований — *Кантом*; оно называется у него критицизмом. За новейшей метафизикой, воздвигнутой на основании теории знания спекулятивной философией, равно как за ее преемником — догматическим материализмом — следует затем, в неокантианстве, опять критическое размышление теории познания.

Введение в философию должно было идти историческим путем и начать с метафизики. К этому присоединяется еще то обстоятельство, что для общего интереса метафизика всегда будет зани-

мать первое место. Впрочем, я придерживаюсь того воззрения, что метафизические вопросы во всяком случае требуют самостоятельного обсуждения и не могут быть заменены гносеологическими соображениями. Там, где пытаются сделать последнее, вопросы эти возвращаются под другим заглавием и в неудобной форме. Кант подал немецкой философии нехороший пример, отняв у метафизики самостоятельность и втиснув ее в рамки гносеологического исследования; в диалектике вопросы психологии, космологии и теологии скорее устранены и отклонены, чем обсуждены и разрешены.

В последующем изложении я имею в виду дать несколько очерков гносеологического рассмотрения, насколько это кажется мне необходимым и достаточным, чтобы вообще ориентироваться в природе этих исследований и дать с этой стороны необходимое пополнение к предшествующему метафизическому обсуждению философских проблем. Представим себе прежде всего главные проблемы теории познания и их возможные решения.

Гносеологические исследования сводятся, как было уже намечено выше, к двум последним вопросам: к вопросу о *сущности* и к вопросу о *происхождении познания*: что такое познание и как приобретается познание? Каждый из этих вопросов дает повод к возникновению важной противоположности воззрений; *реализм* и *идеализм* или *феноменализм* — две противоположные основные формы ответов на первый вопрос, *сенсуализм* или *эмпиризм* и *рационализм* — на второй.

На вопрос о сущности познания *реализм* дает ответ: познавание есть отображение действительности, представление совершенно подобно вещи, но есть *alterum idem* вещи, только без вещиности или действительности. *Идеализм* или *феноменализм*, напротив, утверждает: представления и вещи, мышление и бытие совершенно отличны одно от другого и несравнимы.

На вопрос о начале познания *сенсуализм* или *эмпиризм* дает ответ: всякое познавание возникает из восприятия, внешнего ли или внутреннего; путем комбинации восприятий возникает опыт; путем собрания и обработки опыта возникает наука. *Рационализм*, напротив того, утверждает: всякое настоящее или

научное познание возникает из разума, т. е. из имманентного развития выводов из первоначально достоверных начал, не исходящих из опыта.

Так как всякая теория познания должна ответить на оба вопроса и занять, следовательно, известное положение относительно обеих противоположностей, то мы получаем четырехчленную схему возможных основных форм теории познания. Они следующие:

1. *Реалистический эмпиризм*; он утверждает: мы познаем вещи при помощи восприятий так, как они существуют сами по себе. Это — воззрение, к которому *обыкновенное представление* могло бы подойти ближе всего.

2. *Реалистический рационализм*; его утверждение таково: мы познаем вещи так, как они суть, но не чувствами, а только разумом. Это — воззрение, свойственное великим метафизическим системам: Платон, Спиноза, Гегель — все они утверждают адекватное познание действительности разумом.

3. *Идеалистический эмпиризм*; его утверждение такое: мы знаем о вещах только через восприятие; правда, это последнее не дает нам адекватного познания. Это понимание принадлежит гносеологической критике рационалистически-метафизических систем; Юм является его самым последовательным представителем.

4. *Идеалистический рационализм*; его утверждение следующее: мы можем познавать действительность *a priori* при помощи чистого разума, — правда, не так, как она есть сама по себе, а только так, как она нам является, и притом лишь со стороны формы. Это — воззрение Канта.

Историками философии приводится обыкновенно еще одна форма теории познания: *скептицизм*; его утверждение таково: мы вообще не можем ничего познавать. Время от времени кто-нибудь дает еще себе труд опровергать это воззрение. Это, кажется мне, излишний труд. Если когда-то и существовал действительный скептицизм, то в Новейшее время он, однако, вымер. Теперь нет ни одного философа, который сомневался бы в том, что существует действительное знание, отличающееся от незнания. На Юма ссылаются обыкновенно, как на представителя скептицизма. Правда, Юм играет этим выражением; он достаточно наказан за это недоразу-

нениями касательно его воззрения; но ему никогда не приходило в голову утверждать, будто не существует никакой науки. Он утверждал только, с одной стороны, что естественная теология с ее доказательствами существования Бога не есть наука; с другой — что невозможно знать о фактах иначе, как при помощи опыта, и что именно поэтому не может существовать всеобщего и необходимого познания фактов. Кант заклеил Юма именем скептика, против которого он должен был будто бы спасти науки или возможность метафизики, физики и даже математики. Что касается чистой математики, то кантовское осуждение Юма основывается на чистом недоразумении; что же касается метафизики, то он сам не менее, чем Юм, отвергает рациональные теологию, космологию и психологию. Остается физика; здесь оба они признают, что такая наука существует; различны только их воззрения насчет формы и природы достоверности ее положений: Кант думает, что между этими последними существуют положения абсолютно всеобщие и необходимые (синтетические суждения *a priori*), между тем как Юм также и эти основные положения принимает за основывающиеся на опыте, презумптивно-всеобщие положения, — различие воззрений, которое не целесообразно обозначать выражением, будто Юм вовсе отрицает возможность физики.

Насколько я знаю, подобным же образом обстоит дело и с остальными так называемыми скептиками: они не отрицают возможности или существования наук, а только подчеркивают ограниченность и недостоверность человеческой науки, в сравнении с возможным идеалом познания, как оно может иметь действительность в божеском духе. В новой философии скептицизм направляется всюду собственно против притязаний трансцендентного умозрения; он принимает двойкий вид, смотря по тому, защищает ли он от спекулятивных захватов религиозную веру или эмпирическое исследование.

ГЛАВА I

Проблема сущности или отношение познания к действительности

1. Идеалистический ряд мыслей

Точкой отправления мы и здесь возьмем обыкновенное представление. Его точкой зрения является *наивный реализм*. Оно убеждено, что наши представления похожи на вещи, как копии на оригиналы, разумеется — истинные представления; ложные же потому именно и ложны, что они не представляют собой верных отпечатков действительного. Вне нас, следовательно, находятся и движутся в пространстве тела; они протяженны, непроницаемы, имеют форму, цвет, вкус, запах и т. д.; все это — абсолютные качества, которые посредством чувств как бы впечатлеваются ими в наше представление.

С пробуждением размышления возникают всякого рода сомнения. Чувства обманывают — по крайней мере иногда: палка, опущенная в воду, представляется глазу надломленной. Чувство осязания исправляет здесь обман. Но кто контролирует чувство осязания? Лихорадочный больной видит и слышит вещи, которых нет, но для него галлюцинации суть восприятия. Грезящий во сне верит в действительность того, что разыгрывается перед ним в сновидении. Где тот критерий, с помощью которого можно было бы отличать галлюцинации и сновидения от действительных восприятий? Лихорадочный больной не считает ведь себя больным, и грезящий совсем не знает, что он грезит; бывает даже, что грезится, будто на этот раз это уже не сон, что я летаю или нахожу клад, а действительная действительность. Или же отвлеченное мышление, чтобы доказать свое право на предпочтение, восстает против чувственного восприятия: движение немислимо, аргументирует *Зенон*, следовательно, оно не может быть и действительным, иначе тело могло бы одновременно быть в каком-ни-

будь данным месте и не быть. Таким образом чувства, дающие нам представления движения, обманывают нас. И Платон приводит такой аргумент: восприятие представляет действительность как возникающую и преходящую, т. е. в одно и то же время как существующую и как несуществующую. Так как это не может быть мыслимым, то оно не может также быть и действительным; следовательно, весь чувственный вид вещей есть большой обман. Истина существует лишь в отвлеченном мышлении, которое, подобно математике, имеет дело с неизменными вещами.

В новое время место таких морочащих вопросов и диалектических аргументов заступили основывающиеся на *физиологии чувств* соображения о характере нормального представления. Они совершенно разрушили наивный реализм. Их можно схематически представить приблизительно таким образом. Мы называем какую-нибудь пищу здоровой, какой-нибудь плод вкусным. Что это значит? Находится ли здоровье в пище или вкус в яблоке? Очевидно нет, — это знает и здравый человеческий рассудок, — а в том, кто их ест; в яблоке находится разве только сила, действующая на чувство вкуса именно таким образом. Мы называем сахар сладким; разве здесь дело находится в ином положении? Обыкновенное мнение может быть усомниться здесь: ведь сахар-то в самом деле сам сладок. Конечно, сладок; но что это значит? Если вы всмотритесь в дело ближе, все-таки ничего иного, кроме того, что если он попадает на язык, то ощущается сладким. Если б он не ощущался сладким, то вы не сказали бы, что он сладок. Ощущение же сладости опять-таки не в сахаре, а в вас; в нем может заключаться разве только сила, свойство, делающее то, что вы получаете этот вкус. Не существуй вообще языка, не существовало бы также ни ощущения сладости, ни ощущения горечи, — сладость и горечь вообще не существовали бы в мире. То же самое будет относиться и к качествам, воспринимаемым глазом и ухом: не существуй уха, не существовало бы и звуков; не будь глаза, не было бы и света и красок. Вещам можно приписать только свойство, или силу, способную возбуждать органы чувств таким образом, что в сознании возникают эти ощущения. И силу эту новейшее естествознание открыло; мы знаем, что то, что вызывает ощущение звука,

есть волнообразное движение воздуха или какой-либо другой упругой среды; то, что возбуждает ощущение света, есть колебательное движение эфира.

Здесь гносеологическое размышление обыкновенно останавливается; но далее мы имели бы следующее представление. Вне нас, в пространстве, находятся тела; они протяженны, непроницаемы, подвижны, снабжены всякого рода силами. Но им не принадлежат, как свойства, качества чувственного ощущения; напротив, эти последние существуют только в субъекте, в вещах же существуют только силы для возбуждения их. И притом между этими силами и их действиями нет решительно никакого сходства. Звук не похож на колебания воздуха, возбуждающие слуховые нервы; точно так же свет не имеет никакого подобия с эфирными волнами; зеленый цвет не есть отпечаток строения тела, отражающего зеленые лучи. Ощущаемые качества — только символы действительного, так же как буквы — символы звуков, слова — символы представлений, но не подобные отпечатки.

Это — точка зрения, на которой останавливается гносеологическая рефлексия семнадцатого столетия. Декарт, Гоббс, Спиноза, Локк сходятся в том, что чувственные качества существуют лишь в сознании субъекта, вне же существуют тела, возбуждающие их. Локк формулировал это воззрение в различении первичных и вторичных качеств. Первичные качества суть протяжение, непроницаемость, делимость, движение; они присущи телу самому по себе, как это вытекает уже из того, что они присущи всем телам, даже мельчайшим частицам, и при всех обстоятельствах. Вторичные качества, как то: цвет, вкус, запах и т. п., присущи телам не самим по себе, а лишь в отношении к нашей чувственности. Многие физиологи и философы еще и теперь остаются на этой точке зрения.

Я не думаю, чтобы здесь можно было остановиться. Различение первичных и вторичных качеств не выдерживает критики; протяжение, непроницаемость, движение точно так же не могут быть абсолютными определениями вещей, как и цвета и звуки. То же самое рассуждение, которое приводит нас к перенесению в субъект вторичных качеств, принуждает нас также допустить субъективность и так называемых первичных качеств.

Во-первых, к представлению их мы приходим тем же самым путем — через восприятие или по крайней мере не без восприятия. Без чувств зрения и осязания так же нельзя было бы говорить о протяжении и непроницаемости, как без слуха — о звуках. Вообразим себе человека, которому с самого начала, кроме чувства зрения, не доставало бы и ощущений осязания и движения, который никогда не чувствовал бы движения своих собственных членов и стеснения их окружающей средой: ему одинаково невозможно было бы объяснить, что такое тело, как слепому объяснить, что такое красный или синий цвет. Следовательно, телесность есть содержание восприятий.

Затем и здесь, как и при вторичных качествах, имеет силу следующее соображение: восприятие не пассивно заимствует свое содержание из внешнего мира, а напротив, производит его самопроизвольно. Обыкновенное мнение будет склонно смотреть на дело таким образом: протяжение воспринимается непосредственно, глаз воспринимает плоскостные изображения протяженных тел, общее же содержание пространства приобретает путем отвлечения из протяженных образов восприятия. Некоторое же размышление, под руководством физиологии, обнаруживает неправильность этого представления. На сетчатой оболочке отражается, конечно, протяженное изображение предмета, но изображение это не есть восприятие. Последнее возникает только в том случае, когда возбуждения, производимые световыми лучами в конечных органах зрительного нерва в сетчатой оболочке, проводятся волокнами этого нерва к мозгу. То же, что проводится к мозгу, не есть конечно изображение, бывшее на сетчатой оболочке: изображения этого нельзя отделить от последней, а нервные волокна не в состоянии переносить изображения. Да если бы даже это изображение и могло быть отделено, и по частям, через отдельные волокна зрительного нерва (как через трубы пневматической почты) перенесено в мозг и здесь опять сложено вместе, то и этим не выигрывалось бы все-таки ничего, так как в мозге темно. Да если бы сюда и внесен был свет, дело все-таки было бы тщетным; опять были бы необходимы глаз, чтобы увидеть это изображение, и мозг, чтобы воспринять его. Следовательно, протяженное изображе-

ние во всяком случае, как бы ни обстояло дело с протяжением во внешнем мире, воспринимается не из внешнего мира, а в случае какого-нибудь возбуждения производится вновь, совершенно так же, как звук и цвет. В таком же положении находятся и впечатления чувства осязания; осязательные нервы так же не могут препровождать в мозг готовые протяженные копии тел. *Лотце* в своей «Медицинской психологии» в высшей степени убедительно изложил эти вещи; отдельные волокна чувствительного нерва проводят к мозгу не протяженные изображения, а качественно различные возбуждения, на основании которых душа сама построит образ восприятия. Поэтому у нас так же мало основания смотреть на протяжение как на абсолютное определение или свойство самих вещей, как и на цвет или вкус.

С этим рушится объективное существование самого тела. Тело, — так мы должны были бы сказать согласно с этим, — есть субъективное образование, производимое на основании каких-нибудь возбуждений нашим умом. По крайней мере мы не имеем никакого основания утверждать, что нечто подобное нашему представлению тела существует также и вне нашего мира представлений. На протяжение, непроницаемость, движение, так же как и на запахи и вкусы, надо смотреть как на простые символы трансцендентной действительности.

Первым познавшим и смело сделавшим этот вывод о природе восприятия был *Дж. Беркли*: тела суть представления, их бытие состоит в воспринимаемости (*esse est percipi*). Впрочем, и более старое метафизическое направление, исходя из других точек зрения, неоднократно приближалось к этому воззрению; так, например, *Спиноза* и еще определеннее *Лейбниц*, в греческой философии *Платон* — все они видели себя приведенными к теореме, что пространственный мир не может быть абсолютной действительностью, что протяжение и делимость несовместимы с абсолютной действительностью. Историческое значение Беркли состоит в том, что он сделал гносеологический идеализм основанием метафизического идеализма.

В немецкую философию этот способ воззрения введен был *Кантом*: телесный мир или вся природа есть субъективно обу-

словенный мир явлений. А впоследствии гносеологический идеализм и здесь становится точкой отправления для метафизического идеализма, — до некоторой степени уже у самого Канта, хотя его метафизика, завязшая между теорией познания и моралью, не достигает самостоятельного существования; очень решительно, напротив, — в спекулятивной философии, а также у Шопенгауэра, Гербарта и их последователей.

Замечательно, впрочем, что Кант приводит своих читателей к феноменализму, — да, как кажется, и сам приходит, — отправляясь из другой точки зрения, именно из размышления о *сущности пространства и времени*. Что такое *пространство* само по себе? Обыкновенное мнение, считающее его за действительное само по себе, представляет его себе примерно как пустой сосуд, в котором находятся и движутся вещи. Последние могли бы отсутствовать, и все-таки оставалось бы пустое пространство, как сама по себе существующая действительность. Но стоит только сделать попытку серьезно отнестись к этому представлению, так тотчас же поднимаются горы трудностей. Что же такое это пустое пространство? В силу чего там, где только одно пустое пространство, существует нечто большее, чем просто ничто? Или из чего состоят стенки этого сосуда? Или он вообще не имеет стенок, безграничен? Вероятно так, ибо представить себе пространство ограниченным совершенно ведь нельзя: каждая граница неминуемо указывает на пространство по ту сторону ее. Ну, сосуд, который не имеет стенок и о котором вообще нельзя сказать, что он такой и чем он отличается от ничего, есть довольно странное действительное, и Кант не неправ, называя его «сущей небылицей» (*ein seiendes Unding*). То же самое дело и со *временем*, этим пустым сосудом, в котором находятся все события. Даже здесь дело становится еще более странным. Время состоит из прошедшего и будущего, разделенных между собой подвижной точкой «теперь». Так как прошедшего уже нет, будущего же еще нет, то время было бы действительным, состоящим из двух половин, которые обе недействительны.

Из всех этих трудностей выходит, по мнению Канта, тот, кто решается сказать: пространство и время не сущие действи-

тельности, ибо в этом случае они в самом деле были бы сущими небылицами, а формы субъективного созерцания. Пространство есть форма внешнего созерцания, то есть производимый субъектом порядок ощущений зрения и осязания, в отношении к которому поставляются и все остальные чувственные ощущения. Так же точно время есть форма внутреннего чувства. Конечно, нельзя мыслить этих форм созерцания наподобие готовых пустых ящиков; они состоят лишь в функции распределения всех элементов в отношении друг к другу, — в функции, которая не врождена, а приобретается или вырабатывается в течение жизни, хотя бы и на унаследованном основании. Согласно с этим пустое пространство и пустое время были бы представлением всеобщей возможности распределять определенным образом тела, движения и внутренние явления в отношении друг к другу. С этим исчезает и упомянутая трудность вопроса: конечны ли пространство и время или бесконечны? Мы скажем: ни конечны, ни бесконечны. Подобно тому, как о ряде чисел нельзя сказать ни того, что он конечен, ни того, что он бесконечен, а от каждого пункта его можно продолжить насколько угодно, — так же обстоит дело и с пространством и временем: на каждом пункте возможно по желанию идти далее по всем направлениям; возможность синтеза в пространстве и времени нигде не наталкивается на препятствие, так же как и возможность прогрессивного сложения; равным образом и анализ нигде не встречается с последними частями, так же как и деление.

Кант резюмирует итог своих соображений в следующей формуле: пространство и время имеют *эмпирическую реальность*, но *трансцендентальную идеальность*. Для нашего созерцания пространство и время — всеобщие и необходимые предположения, и потому то, что имеет силу по отношению к пространству и времени, имеет силу и по отношению к природе, которая есть не что иное, как наполненные явлениями пространство и время. Но это не имеет силы по отношению к вещам, как они существуют сами по себе. Мы не имеем причины думать, что порядок наших ощущений есть абсолютный порядок сущей по себе действительности. Или, если мы хотим выразить дело конкретнее, мы можем

представить себе, что есть существа, которые имеют как другие органы чувств и содержания восприятий, так и другие формы порядков элементов, отличные от наших. Мы можем вообразить себе такой ум, для которого не имеют смысла и значения ни *перед* и *после*, ни *вне* и *рядом*. Части какого-нибудь математического доказательства или вычисления не находятся вне друг друга в пространстве; символы их, знаки, находятся один вне другого, но не сами факторы; точно так же они не находятся ни *перед*, ни *после* друг друга, т. е. в сознании того, кто производит счисление, они выступают одна после другой, но это случайно; сами по себе они одновременны, или, скорее, вообще не имеют отношения ко времени. Для совершенного сознания существовали бы одни внутренние логические отношения элементов, без всякой примеси пространственности или временности. Вообразим себе теперь, что сами вещи суть нечто вроде чисел и что между ними имеют место подобные же внутренние отношения, как между числами; тогда самым совершенным пониманием действительности было бы понимание такого математика, который все эти элементы и их отношения охватывал бы одним-единственным взглядом или мыслью. Допустим далее, что «быть действительным» состоит именно в этом — «быть мыслимым», тогда мы имели бы то понятие, которое Кант вводит для ориентирования, понятие *intellectus archetypus*, творческого и нечувственного мышления. Напротив того, наше познание действительности внешне и случайно; наш ум не создает действительности, а прикосновением с находящейся налицо действительностью побуждается к произведению ощущений, выражающих не столько природу вещей, сколько нашу собственную природу. Так он не схватывает и сущих отношений вещей, внутреннего математико-логического или эстетико-телеологического строя элементов действительности, а производит вместо этого внешний, пространственно-временный строй ощущений.

К этому воззрению у Канта примыкает затем дальнейшее воззрение, что как формы нашего созерцания, так и формы нашего мышления имеют лишь эмпирическое, но не трансцендентное значение. Причинность и субстанциальность, эти две важнейшие категории, суть субъективно-необходимые формы распределения

наших созерцаний, но не формы существования абсолютной деятельности.

Этим дается, по-видимому, вывод безусловно всеобщего феноменализма: мир представлений ни на одном пункте не покрывается действительностью; адекватного познания не существует ни о внешнем мире, ни о внутреннем.

Мыслим еще последний шаг — отказаться от вещей самих в себе. Говорят, будто *Фихте* в этом отношении провел кантовскую мысль до конца. Ведь в самом деле вещи в себе не совместимы с посылками Канта. Без вещей в себе нельзя войти в систему, но с ними нельзя остаться в ней. Даны нам представления, — как от них прийти к вещам в себе? Кант говорит: вещи в себе действуют на нас. Следовательно, по закону причинности, из ощущений, как действий, он заключает о вещах самих в себе, как причинах. Но он сам, признавая за законом причинности лишь эмпирически-имманентное, но не трансцендентное значение, сделал такое заключение невозможным.

Это был бы уже последний пункт, до которого может дойти абсолютный феноменализм: мир моего представления есть сама действительность; за этими пределами нет ничего.

2. Восстановление реалистического понимания для внутреннего мира

Разбору феноменалистического ряда мыслей я предположу прежде всего одно замечание касательно упомянутого последнего пункта. Иное пространное рассуждение в гносеологической литературе настоящего времени могло бы придать делу такой вид, как будто мы действительно находимся в опасности думать, будто сумма моих восприятий и представлений есть мир и, помимо этого, вообще не существует ничего действительного. Я думаю, эта опасность на деле не велика; никогда еще не существовало ни одной здоровой, а может быть и ни одной больной головы, которой хотя бы на одно мгновение показалось сомнительным, существует ли мир независимо от его собственных представлений. И *Фихте* никогда не приходило в голову думать, что он, *Иоганн Готтлиб*,

и его мысли суть вся действительность. Поэтому и опровержение так называемого солипсизма можно будет пока считать излишним трудом. Вопрос не в том, существуют ли вещи вне моего мира представлений, а в том, что значит утверждение, и как возникает вера в существующую независимо от моих представлений действительность, в которую я сам с моими представлениями включен, как бесконечно малая часть. Если я знаю о мире все-таки только посредством своих собственных представлений, то каким образом приходит оно к тому, чтобы идти за пределы их к абсолютно сущей деятельности?

Я считаю однако целесообразным разобрать сначала другой вопрос: обоснованно ли утверждение феноменализма, что наше познание ни на одном пункте не покрывается действительностью, что мы так же мало обладаем адекватным познанием о нашем собственном внутреннем мире, как и о мире вне нас?

Прежде всего одно слово о смысле и значении этого вопроса. Говорили, что феноменализм, как его проповедует Кант, есть собственно безнадежный скептицизм: что остается для познания, если я не познаю даже моего собственного я, как оно есть само по себе? Кантовская критика, в сущности, будто бы вообще уничтожает знание. Даже фаустовскую скорбь: «я вижу, что мы ничего не можем знать, и это сжигает мое сердце», хотели поставить в связь с кантовской критикой.

Такие жалобы и упреки совершенно неосновательны. Прежде всего надо сказать: ни одна теория познания отнюдь не изменяет состава и достоинства нашего познания. Науки как прежде, так и потом остаются все теми же; о прекращении или разрушении знания какой-нибудь теоретической рефлексией о знании не может быть речи. Точно так же и значение наук остается для нас все тем же; критика не уменьшает ни практической ценности их, ни теоретической. Наша астрономия, физика, психология, история суть для нас то, что они суть и доставляют нам то, что они доставляют, совершенно независимо от результата какого-нибудь последующего гносеологического размышления, — как и в историческом развитии они ведь вовсе и не являются зависимыми от этого последнего.

Быть может, это недоразумение находится в связи с двусмысленным выражением. Кантовское воззрение можно, пожалуй, резюмировать в такой формуле: мы познаем только явление, проникнуть же во внутреннюю сущность вещей мы не в состоянии. Этим намечается, по-видимому, определенный недостаток нашего познания, который можно было бы указать и устранить, если бы только был расширен и просвещен наш рассудок. Если мы говорим: сущность северного сияния или электричества еще не познана, или: я еще не уяснил себе сущности этого человека, то этим обозначается недостаток; мы знаем пока только внешнее явление, но не последние причины; или: я знаю, как этот человек выглядит, какое положение занимает он в обществе, но его характер, его принципы, его воззрения мне неизвестны, поэтому я не знаю, чего я должен ожидать от него. Если же я знаю все это, если я знаю его из продолжительных дружеских сношений, если для меня не представляется сомнений, как он будет судить и поступать в данном случае, тогда я говорю: его сущность мне хорошо знакома.

Нечто совершенно другое означает, напротив, различение явления и вещи самой в себе в теории познания. Самое наисовершенное познание натуры, характера, жизни какого-нибудь человека, так что я мог бы с такой же уверенностью предсказывать его поведение, как затмение луны, было бы, по кантовскому воззрению, все-таки не чем иным, как познанием явлений: о самой душе, ее «по себе», об ее *что* или сущности в этом познании не заключалось бы ровно ничего.

Как обстоит теперь дело с тем утверждением, что мы познаем вещи только так, как они являются, а не так, как они существуют сами в себе? Обоснованно ли оно? Войдем прежде всего в рассмотрение познания нашей *собственной внутренней жизни*. И здесь, как утверждается, должно различать между явлением и вещью самой в себе. Я познает и самого себя не так, как оно есть само в себе, а только так, как оно является. «Само-в-себе» души, являющееся в фактах сознания, остается для познания так же непроницаемым, как и «само-в-себе» вещей, представляющихся в сознании как подвижный телесный мир. Обосновано ли это утверждение?

Не думаю, чтобы у нас имелась причина признавать это. Здесь утверждаются два положения: во-первых, что вне или позади явлений сознания, как явлений душевной жизни, существует же сама душа, как вещь сама в себе; во-вторых, что мы не познаем этой вещи самой в себе. Это второе утверждение, без сомнения, истинно: то, что мы познаем о нашем я, в самом деле есть не что иное, как все те же явления ощущения, представления, чувствования, стремления, но в нашем самосознании никогда не встречается вещь *душа* или я. Однако, — так надо сейчас же добавить, — первое утверждение ни на чем не основано; особенной вещи «души» вообще не существует в действительности; понятие души, которая, как вещь сама в себе, независимо от душевной жизни, имела бы неизвестно какую-то действительность, есть пустое понятие. Сама душа есть не что иное, как единство душевной жизни; ее бытие покрывается ее «явлениями»; какого-нибудь темного, непроницаемого для сознания остатка реальности вовсе не существует.

Это настолько решающий пункт для теории познания и метафизики, что я, наметив уже выше это понимание, еще раз вернусь к нему здесь для несколько более подробного рассмотрения. Кто хочет вообще прийти к здоровой философии, тот должен раз навсегда покончить с этим призраком «души самой в себе».

По представлению обыкновенного мнения, действительность имеет приблизительно следующую структуру: есть *три рода или ступени действительного*: 1) действительное первого порядка: это — *вещи или субстанции*; 2) действительное второго порядка: это — *свойства или силы*; 3) действительное третьего порядка: это — *деятели, события, отношения*.

Наименьшей самостоятельностью обладает действительное третьего порядка; деятели или события, для того чтобы сделаться действительными, нуждаются в чем-то другом, чем они на время вводятся в существование: это — *силы*. Но и силы или свойства тоже не могут существовать сами по себе, они в свою очередь нуждаются в чем-то другом, в чем они существуют: это — *субстанции*. Только эти последние покоятся на самих себе и не нуждаются для своего существования ни в чем другом: они

поэтому суть собственно действительное. Между субстанциями вульгарная метафизика, следуя за Картезием, в свою очередь, различает обыкновенно два рода: телесные или протяженные и духовные или мыслящие, которые непротяженны. Различиям их сущностей отвечают различные силы. Всеобщими силами или свойствами тела являются непроницаемость, тяжесть, химические сродства или просто силы притяжения и отталкивания; напротив, силами души надо было бы считать способность ощущения, память, воображение, способность желания, чувство, волю.

Состоятельно ли такое представление о внутренней структуре действительности? Обратим наше внимание прежде всего на второй член ряда: на *свойства* или *силы*. Действительно ли они представляют существующий сам по себе, независимо от проявления или выражения элемент действительности? Возьмем любое тело, например, кусок мела. Он обладает множеством сил или свойств. Тут есть, во-первых, свойство непроницаемости или сила, удерживающая другие тела от проникновения в занимаемое им пространство; тут есть свойство белизны или сила отражать определенным образом падающий на него свет; далее свойство тяжести или сила производить давление на подставку или, если подставка эта удаляется, производить определенное движение; он обладает далее свойством быть пригодным в качестве материала для писания или силой производить на доске белые штрихи. Что это означает? Сидят ли все эти свойства или силы в меле, как особые действительности, можно их в нем видеть или как-нибудь наблюдать? Сидит ли в меле сила делать штрихи или, точнее, сила производить белые штрихи на черной доске, как своеобразный, всегда присутствующий, постоянный элемент действительности? А в доске, конечно, сидит соответствующая сила или способность быть штрихуемой? Точно так же и в руке, рядом с тысячью других сил, сидит и сила писания, притом в разнообразной форме: как сила писания мелом, грифелем, пером? Как сила писания немецких, латинских, греческих букв? Этого, конечно, никто не думает; мел обладает силой делать штрихи, — значит только вот что: если проводить им по шероховатой поверхности, то от него отделяются частицы и остаются на доске, указывая таким образом след движения.

Штрихи не находятся в меле, и в нем не сидит силы штрихования; но мы предвидим то, что произойдет при известных обстоятельствах; эти предвидимые явления, называемые нами возможными, мы суммируем, субстантивируем их и приписываем мелу, как его постоянное достояние. Точно то же и с остальными силами: мы предвидим, что мел при таких-то обстоятельствах обнаружит такое-то действие, будет в определенной мере двигаться, давить или сообщать ускорение другому телу. Субстантивируя эти предвидимые явления, мы приписываем их мелу, как силу тяжести. Так же обстоит дело и с живой силой движущегося тела; работу, которую мы ожидаем от него, мы вкладываем в него как силу. Сила есть, следовательно, не особо существующее действительное, а форма мышления, в которой мы представляем себе связь явлений. Сила определяется ее возможными действием или работой; это объяснение находит свое совершенное выражение в законе, говорящем о величине возможного ускорения определенной массы¹.

Точно то же и с силами духовных субстанций. Здесь дело еще яснее. Мы говорим о нравственных силах, о силе самообладания, храбрости. Все, что мы говорим этим, это то, что мы ожидаем от какого-нибудь человека определенного поведения в опасности, при искушении. Мы не предполагаем, что самообладание сидит в душе, как особое вещеобразное нечто. Не иначе обстоит дело с памятью, рассудком, волей и остальными силами души. Психология давно увидела это; среди немцев особенно отметил этот пункт *Герbart*: способности души не особые элементы действительности, которыми, как причинами, можно что-нибудь объяснять, а действительное — это представления, желания, чувства, и задача науки состоит в том, чтобы представить закономерные отношения этих явлений. Если бы кто-нибудь не был еще в состоянии расстаться с силами, как особыми элементами действительности, существующими в субстанциях, как их свойства, тот пусть потрудится над разрешением всякого рода туманных вопросов: всегда ли сила действует? Что она делает, когда не действует? Распространяются ли силы по всему

¹ См. разбор понятия силы у *Фехнера* *Physik. und Philos. Atomenlehre*, 117 и сл., и у *Вундта*: *System der Philosophie*, 297 и сл. Сравни также *Гельмгольца*: *Populäre wissenschaftliche Vorträge*, 2 вып., стр. 190.

пространству, занимаемому телом? Как помещаются силы в непротяженных субстанциях или как связываются с ними?

Если средний член, силы, отпадает, тогда для построения действительности остаются субстанции и события, Как же обстоит дело с *субстанциями*? Составляют ли они особое действительное рядом с акциденциями?

Остановимся прежде всего на субстанции души. Предполагается, что, помимо ощущений, представлений, чувств, стремлений, существует еще, как особое действительное, или, употребляя выражение Гербарта, как реальное, сама душа; явления сознания — это только проявления души, но не сама душа; они могли бы наступать и исчезать, могли бы даже — по крайней мере на время — совсем отпасть: субстанция души продолжает при этом оставаться в неизменной и не потерпевшей ущерба действительности.

Мне кажется, что придерживаться этого представления совсем невозможно. Субстанции души — это совершенно то же, что силы души, гипостазирования явлений; они как бы гипостазирования второй степени; душевная субстанция является способностью способностей, общей способностью в сравнении с теми специальными способностями. Как сила может быть определяема только ее действиями, так и субстанция может быть определяема только силами; она не что иное, как совокупность сил, следовательно, в конце концов, совокупность возможных событий. Бытие души состоит в ее жизни, в единстве относимых друг к другу психических явлений; если отнять эти последние, то не остается никакого остатка. Явления сознания суть действительное само по себе, они не нуждаются в чем-либо другом, в каком-нибудь душевном субстанциальном, которое должно было бы делать их действительными или поддерживать и носить их в действительности; чего-нибудь подобного вовсе не существует.

Отказаться от такого держащего и носящего нечто — покажется обыкновенному человеческому рассудку сначала тяжелым, даже совершенно невыносимым требованием. Ведь ощущение, или чувство, не может же существовать абсолютно; должно же быть какое-нибудь ощущающее или чувствующее существо, имеющее их; представление без кого-нибудь, кто представляет, — уже

язык отвергает такое предположение. Да и как построить без помощи души такие факты, как единство сознания, внимание, самонаблюдение или самообладание?

Ну, душа, конечно, существует, и дело идет вовсе не о том, чтобы устранить ее, а только о том, чтобы согласиться насчет того, что она такое. Она *не* есть, так утверждается здесь, какая-нибудь неизменная, инертная, абсолютно постоянная точка реальности, которая, существуя сама по себе, служила бы силам и явлениям точкой опоры в действительности, а она есть единство душевной жизни, совокупность самих сознательных или подсознательных внутренних явлений, отнесенных друг к другу, — совокупность, при которой каждое отдельное явление существует и сознается как принадлежащий ко всему целому член. Тех предполагаемых кусочков общего вещества реальности вовсе не существует в действительности; они не что иное, как гипостазированные тени ложных метафизических понятий.

Что для нашего мышления душевное субстанциальное, существующее само по себе, вовсе не составляет такого уж драгоценного и необходимого достояния, как то думает вульгарная метафизика, в этом, может быть, легче всего убедиться, если принудить себя как-нибудь к попытке ответить себе на такие вопросы, как следующие. В чем состоит сущность этого душевного субстанциального? Ведь оно должно быть чем-то существующим само по себе, независимо от своих акциденций, так как оно ведь должно быть предположением этих последних. Что же оно такое? Можешь ты сказать это? Или с тобой происходит нечто подобное тому, что происходило когда-то с Локком, когда он размышлял о понятии субстанции: он находит, что последняя есть нечто такое, сущность чего не может быть определена¹. Может быть, ты будешь в состоянии объяс-

¹ Essay, II, гл. 23: «Если кто захочет испытать самого себя насчет своего понятия о чистой субстанции вообще, то он найдет, что не имеет о ней никакого иного представления, кроме предположения о каком-то неопределенном носителе качеств, производящих в нас простые представления». Если бы спросить его, что такое этот носитель, которому принадлежат качества, «то он был бы в положении не многим лучше того, в котором находился тот индеец, который утверждал, что мир стоит на громадном слоне. Когда же его

нить, что она делает и производит? Конечно, она есть носитель, на котором существуют или, так сказать, прикреплены акциденции. Но что означают эти выражения? Я хорошо знаю, что означает, если ты говоришь: лошадь носит всадника: неужели душа носит свои мысли таким же способом? И какая-нибудь страсть существует на душе, как краска на полотне? Ты говоришь, что это неподходящие сравнения. Ну, тогда укажи то созерцательное представление, которое обозначается здесь словами? Или ты скажешь: под этим подразумевается то, что субстанция производит акциденции из своей сущности, или осуществляет себя в них? Но смотри, легче ли станет от этого? Я очень хорошо знаю, что значит, если ты говоришь: дерево производит цветы и плоды, зародыш осуществляется в развитии побегов, зачаточных листьев и т. д. Но что такое значит: нематериальное «нечто» производит из себя представления и чувства, этого я, право, не знаю. Мне кажется, это одни пустые слова, одни указания на какое-то значение, осуществить которое созерцание отказывается.

Но, говоришь ты, единство самосознания объяснимо все-таки только с помощью единой и постоянной субстанции души. Признаюсь, я не в состоянии понять, в чем тут может помочь субстанциальное. Это факт, что явления внутренней жизни выступают не изолированно и что каждое такое явление переживается с сознанием принадлежности его к единому целому данной индивидуальной жизни. Как может происходить нечто такое, этого я не умею сказать, так же как не умею сказать и того, как вообще возможно сознание. Но я думаю, что ясно вижу следующее: тот предлагаемый «носитель», то ничто, чему мы даем титул субстанции, вовсе не помогает нам сделать дело понятнее; оно было бы само загадкой, а не разрешением загадки. Или, может быть, уже в силу того, что явления а, b, с существуют на одном и том же А, должно происходить сознание их единства? Но в таком случае самосознание должно быть формой всякого соединения акциденций в одной субстанции. Следовательно,

спросили далее, на чем стоит слон, он отвечал: на громадной черепахе. Но так как к нему приставали далее: на чем же стоит черепаха с такой широкой спиной, то он дал ответ: на чем-то, — а на чем, он не знает».

к душевной субстанции должно присоединиться еще какое-то особое качество, чтобы сделать ее акциденции членами единства сознания. В таком случае нужно указать это качество, если субстанциальное должно на что-нибудь годиться. Итак, насколько я вижу, мы действительно ничего не теряем, оставляя это «что-то, не знаю — что».

Конечно, мы не скажем: следовательно, нет никакой души; а скажем скорее: душа есть множественность фактов внутренней жизни, связанная в единство способом, ближе описать который мы не в состоянии. И мы решительно ничего не изменим в обычном языке; как прежде, так и теперь мы будем говорить о душе и явлениях, происходящих в ней, о мыслях, производимых ею, и о внутренних движениях, питаемых ею или отклоняемых. Мы не будем также бояться употреблять слово «субстанция» души или говорить о ее состояниях и свойствах; мы не будем избегать даже запрещенного слова «душевная способность». Дело лишь в том, чтобы уяснить себе раз навсегда, что мы под этим подразумеваем. А тогда окажется, что все те традиционные обозначения в самом деле имеют свой хороший смысл, — только не тот, который придает им метафизика, вводимая в заблуждение физическим атомизмом. Если назвать субстанцией то, что имеет самостоятельное существование (говоря формулой Спинозы: *id quod in se est et per se concipitur*), то на долю души во всяком случае придется субстанциальность, на долю же отдельных явлений существование в качестве акциденции (*in alio esse et per aliud concipi*): они существуют и понимаются только в целой душевной жизни. Это факт, что ощущения, представления, мысли, стремления никогда, насколько мы знаем, не встречаются в действительности отдельно, а всегда только как члены в такой совокупности внутренних явлений, какую мы называем душевной жизнью. Притом эта последняя не возникает как механическое сложение готовых прежде элементов, но, повторяя слова Аристотеля, существует прежде частей: отдельные элементы как бы производятся или с внутренней необходимостью поставляются целым, как принадлежащие к нему моменты, необходимые ему для выражения его самого.

Это отношение можно уяснить на следующем образе. Язык состоит из слов; притом он состоит лишь в совокупности слов и форм; отнимите прочь все слова, — не окажется более и языка; он не существует как особое действительное, субстанция языка, рядом со словами. Но, с другой стороны, он не есть механическое сложение существовавших прежде слов, подобно тому как стена есть механическое сложение готовых прежде камней. Напротив, язык постоянно производит слова и превращает их соответственно надобности. Каждое слово есть случайная преходящая акциденция, которая создается языком, преобразовывается и, наконец, снова отбрасывается им. Точно так же поэтическое произведение не есть механическое сложение отдельных стихов; но оно не существует и вне отдельных стихов, как сущая сама по себе субстанция, а оно существует в них, однако, так, что идея целого составляет частное или раскрывается в частном. Таким же точно образом и душа существует не вне или под явлениями сознания, как твердое, недвижимое, неизменное реальное, а только в них; но, конечно, не так, чтобы она составлялась из предварительно готовых и самостоятельных элементов, а так, что она производит отдельные элементы и осуществляется в них. Идея целого и здесь составляет частное: мысль, чувство, желание в данном определенном виде его может встречаться и быть понимаемо только в данной определенной жизни, следовательно, оно относится к последней, как акциденция к субстанции.

Если таким образом целая душевная жизнь по отношению к отдельному элементу сознания, как случайному, несамостоятельному и преходящему, является самостоятельной и постоянной сущностью, субстанцией, то останавливаться на этом, конечно, нельзя, а должно и это целое в свою очередь построить как несамостоятельный и зависимый член еще большего целого: индивидуальная жизнь в свою очередь относится к жизни народа, как акциденция к субстанции. Народ или душа народа существует только в отдельных душах, но опять-таки не так, чтобы она составлялась из них, а так, что она производит их из себя и осуществляется в них. В свою очередь и жизнь народа опять включается в еще большую жизнь, жизнь человечества, а вместе с этой по-

следней она включается в единую совокупную жизнь земли, внешнее явление которой описывает в общих чертах физическая история земли. Наконец, всякая жизнь истекает из одной всеобъемлющей жизни, из единой жизни Бога. А таким образом мы и с этой стороны пришли бы к мысли: Бог есть субстанция, единственная истинно самостоятельная, сама собой существующая сущность, к которой всякое отдельное действительное относится как несостоятельная акциденция.

Только что развитая мысль не нова; можно даже сказать, что она проходит через всю историю философии. Я не имею в виду писать здесь ее историю, но тем не менее намечу несколько пунктов.

Гносеологическим анализом был приведен к ней Д. Юм; как он рассеял туман, которым окружено в обыкновенном представлении понятие действия, так он изгнал и призрак скрытой за душевной жизнью душевной субстанции. В своем первом произведении, «Трактате о человеческой природе», в последних отделах первой книги он подвергает критике традиционное метафизическое понятие душевной субстанции. Он не находит в нем решительно ничего выдерживающего критику; совершенно невозможно, по его мнению, хотя бы только понять смысл вопроса: существуют ли представления в материальной или нематериальной субстанции? Не говоря уже о том, чтобы он мог убедиться в необходимости предположения нематериальной субстанции, имеющей служить носителем представлений. Он предпочитает поэтому оставаться при том, что дано: множественность явлений сознания, соединенная в единство памятью и причинными отношениями. «Существуют философы, — говорится в одном часто цитируемом месте, — которые думают, что мы в каждое мгновение сознаем в глубине нашей души то, что мы называем нашим я, что мы чувствуем его существование и его постоянство в существовании и уверены в его совершенной тождественности и простоте с более чем демонстративной уверенностью». Он не имеет счастья делать такие наблюдения: «всякий раз, как я хочу проникнуть в то, что я называю моим я, я всегда наталкиваюсь то на то, то на другое отдельное восприятие, теплоту или холод, свет или тень, любовь или ненависть. Ни-

когда не могу я уловить своего я без какого-нибудь восприятия и никогда не могу заметить что-нибудь другое, кроме восприятия».

Исходя из метафизических умозрений, к преобразованию понятия субстанции или уничтожению его в обыкновенном смысле пришел *Спиноза*, теорему которого Юм вплеал, впрочем, в свой, только что упомянутый, разбор. Отдельные вещи не субстанции, а акциденции (*modi*); это относится как к телам, так и к душам: субстанция, самостоятельная субстанция, есть только Бог, совокупность действительности; каждое отдельное действительное с логически-математической необходимостью поставляется во Всеедине, как зависимое и ограниченное. Само собой понятно, субстанциальность Бога нельзя мыслить по схеме протяженного телесного атома или непротяженного душевного атома. Его единство состоит не в непосредственной смежности или существовании в виде точки, а есть единство идеи, осуществляющейся во множественности моментов. В кругу этого же воззрения остается в сущности и *Лейбниц*, который видит сущность субстанции в силах и в конце концов соединяет многие конечные субстанции в единство одной субстанции.

Кант, исходя из философии Юма, приходит к воззрению, что на субстанциальность и существование в субстанции надо смотреть как на формы мышления, а не как на формы бытия. Этим уничтожается, конечно, то представление, будто субстанция есть само по себе существующее действительное. Субстанция есть постоянное в *явлении*. Правда, потом дело несколько затемняется вещью в себе, якобы кроющейся за явлением; там и сям это имеет вид, как будто бы вещь в себе есть скрытая субстанция, «что-то, не знаю — что» — Локка. Здесь делает теперь вставку *Фихте* — и в этом собственное значение его столь прославленного уничтожения вещи в себе, бытие есть жизнь, внутренняя жизнь — вот основное воззрение *Фихте*; мертвого, недвижимого, абсолютно постоянного бытия, душевного атома позади душевной жизни не существует; субстанция, только существующая, в духовном мире так же не существует, как в мире телесном, который ведь вообще не имеет абсолютного бытия, а есть лишь отражение внутреннего мира. И эта мысль остается затем основным предполо-

жением всей спекулятивной философии, в которой нельзя ступить шагу, не усвоив себе ее. Отсюда заимствует ее Лотце; он решительно отвергает представление о всеобщем веществе действительности, небольшой кусочек которого должен будто бы скрываться во всяком действительном, как его самое внутреннее ядро; душа есть для него не что иное, как сущая идея, непонятным образом поставляемая в форме самостоятельности, способной к действию, и она, кажется ему, совсем не нуждается в дальнейшей точке опоры, чтобы быть действительной. При этом же воззрении остается и Фехнер, а в последнее время за него же высказывается Вундт в своем актуальном понятии души¹. Это выражение указывает на *actus purus* схоластиков, на чистую энтелехию Аристотеля: Бог есть *actus purus*, а не мертвое бытие, его сущность есть вечное мышление абсолютной мысли, которая есть действительность. И с этим мы приходим к последнему началу всего этого строя мысли, к Платону, великому основателю западно-европейской философии: действительность есть мир идей, сущая система мыслей, и эти мысли суть само действительно действительное и не нуждаются ни в чем другом, на чем и через что они могли бы существовать. Идеи не оцепенелые образы, смотрящие на мир как немые идола, а живое содержание, как оно видимо выражается в душе, как таковой.

Почему же, однако, обыкновенное представление так сильно противится этой мысли? При первой встрече с ней первым ощущением является, без сомнения, следующее: это невысказуемо, мысль должна быть на какой-нибудь субстанции души, иначе она погружается в пустоту. И мало показать ненадежность этой подпоры; вульгарная метафизика, встречающаяся, впрочем, не у одних только угольчиков и кирпичников, настаивает все-таки на том, что без чего-нибудь, носящего ее, без какого-нибудь комочка действительности, к которому она была бы прикреплена, действительность ее невысказуема. Может быть начала этой невысказуемости надо искать в следующем.

¹ Lotze: *Mikrokosmos* II, 143, III, 531. *Metaphysik*, 100, 480. *Fechner: Atomenlehre*, 114. *Wundt: System der Philosophie*, 289, 585.

Можно различать два рода мыслительной необходимости: настоящую, или *логическую*, и ложную, или *психологическую*. Первая присуща всякому формально правильно выведенному суждению; кто признал посылки, тот не может потом уклониться от заключения. Не настоящая же, или психологическая, необходимость возникает, напротив, из привычки: то, что мы часто или всегда видим, слышим, мыслим, представляется нам в конце концов как необходимое, противоположное же этому — как невозможное. Когда голландский посланник рассказал сиаемскому королю, что на его родине вода делается по временам совершенно твердой и крепкой, так что по ней можно ходить, то королю представилось это совершенно немыслимым и невозможным. Простудируй он в своей юности схоластическую философию, он, вероятно, не отказался бы также и доказать невозможность этого: быть жидким принадлежит к сущности воды, следовательно, невозможно, чтобы она делалась твердой.

С этим родом необходимости встречаешься всюду. Чего я никогда не видел, то невозможно: вот великий принцип, который господствует над суждением среднего рассудка. Человек с образованием, сам не имеющий религии и никогда не выдавший людей, действительно имеющих религию, не верит, чтобы что-нибудь подобное было вообще возможно; это может быть только лицемерием или обманом, в лучшем случае самообманом. Физиолог, никогда не наблюдавший гипнотических явлений, с уверенностью объявляет все такого рода вещи невозможными. Той же самой мыслительной необходимостью связаны представления о будущем: того, чего нет сегодня, не может быть и не будет никогда. В исторической жизни нет ни одной крупной перемены, невозможность которой не была бы перед тем ясно доказана: без рабства немыслима духовная культура, без побоев немыслима дисциплина в армии, без латинского сочинения немыслима гимназия.

Та же самая мыслительная необходимость господствует и над вульгарной физикой. Тяжелое тело, не поддерживаемое ничем, должно упасть; немыслимо, чтобы оно, свободно паря, осталось на своем месте; так как Земля есть тяжелое тело и не падает, как это видно для всякого, то она должна иметь подпору; это точка от-

правления всякой примитивной космологии. Поэтому Земля или плавает на воде, или, согласно с тем уже упомянутым индийским философом, стоит на громадном слоне, а этот, в свою очередь, опирается на черепаху и так далее, пока спрашивающий не устанет спрашивать.

Совершенно такого же рода — необходимость душевного субстанциального. Чувственное созерцание постоянно показывает нам все свойства и явления связанными с каким-нибудь веществом: цвет, вес, теплота, движение всегда находятся в каком-нибудь теле, в каком-нибудь осязаемом веществе. Следовательно, и мысли и представления должны быть в каком-нибудь веществе. Этим веществом для обыкновенного представления является, конечно, прежде всего наше тело. Но тут обнаруживается странная трудность. Психические явления никак не удается связать с протяженным веществом; как представить себе, например, чувство любви или ненависти находящимся в мозге, или на мозге, или в ганглиозной клетке, или на ней? Распределяется ли само чувство по протяженной массе? Понятие круга, теоремы о параллелях — занимают ли они пространство в мозге? Пусть будет так, что когда мыслится мысль: квадратура круга невозможна, то по более или менее протяженным частям серой субстанции происходит ряд движений или химических превращений, или каких бы там ни было процессов; но это все-таки *не есть* сама мысль; эта последняя, очевидно, не может быть представляема как рассеянный в пространстве процесс. Это именно та трудность, которая привела к образованию понятия особой душевной субстанции; обыкновенное протяженное вещество здесь неприменимо, отказаться же вообще от вещества нельзя; следовательно, должно существовать непротяженное или *нематериальное вещество*, т. е. душевная субстанция.

Правда, нематериальная субстанция остается странным существом, — что она дала одной рукой, то отнимает другой. Поэтому остается склонность заменить снова эту недействительную тень вещества на действительно осязаемое вещество: тут все же известно, что и как. Можно всюду наблюдать, как естественная склонность мышления все стремится материализировать духовную субстанцию, представить себе ее как тонкое, совершенно эфирное ве-

щество. Лишь этим дается слову наглядный смысл; непротяженный, нематериальный душевный атом не дает созерцанию решительно никакой опоры. Поэтому спиритуализм, нуждающийся в душевном субстанциальном, постоянно впадает опять в материализм. В самом деле, кто не может мыслить, что мысль существует как сущее само по себе действительное, без прилепки к чему-нибудь субстанциальному, тот необходимо остается в материалистическом созерцании, сколько бы он этому ни противился. Действительно проведенный спиритуализм возможен лишь в том случае, если отказаться от этой тени телесного вещества и рассматривать психические явления как свободно парящие в действительности, подобно тому, как мы привыкли представлять себе небесные тела свободно парящими в пространстве.

Мы возвращаемся теперь к вопросу, из которого вышли: познаем ли мы наше собственное внутреннее бытие так, как оно есть само в себе? Мы отвечаем: конечно, оно существует в сознании так, как оно есть само в себе. Чувства, стремления, представления, мысли чувствуются, представляются, мыслятся так, как они суть сами в себе; их бытие есть ведь не что иное, как их чувствуемость и мыслимость. Если теперь душа есть не что иное, как сама душевная жизнь, если за ней не остается никакого темного, непроницаемого душевного атома, как остатка, то мы скажем: различие явления и вещи самой в себе решительно не имеет здесь никакого смысла. Быть и быть познаваемым совпадают здесь в одно. В эмпирическом отношении, конечно, познание и собственного я ограничено и недостаточно. Из прошедшей жизни сохраняются в памяти лишь отрывки, которые соединяются в одно совокупное воззрение и толкуются то так, то сак под влиянием того, что именно стоит в данный момент на первом плане сознания и под порогом сознания постоянно разыгрываются тысячи явлений, которые лишь случайно отбрасывают свои тени в сознание, или вносят какие-либо нарушения в сознательную жизнь представлений и чувств. К тому же будущее темно; лишь мало-помалу с прогрессом жизни собственное я разоблачает себя самого, нередко обманывая при этом свои собственные представления и ожидания насчет себя. Поэтому мыслимо без сомнения значительно более об-

ширное и более глубокое познание моего я, чем то, которым я обладаю; до известной степени таковое достигается при обстоятельствах даже другим человеком; биограф, имеющий то преимущество, что обозревает всю жизнь завершенной, со всеми ее предположениями и ее действиями на других, судит часто яснее и вернее, чем сам герой. Но все это означает лишь эмпирическую ограниченность самопознания; о трансцендентальной же ограниченности, о различии между само в себе и явлением здесь, напротив, нет нигде и речи. И таким образом здесь опять приобретался бы первый; прочный пункт для *реалистического* воззрения на познание: *я познаю действительность, как она есть сама в себе, поскольку я сам есть эта действительность.*

Я коснусь одим словом одного сомнения, которое может возникнуть против этого утверждения из прежнего соображения. Время, сказали мы вместе с Кантом, есть не абсолютно существующий порядок абсолютной действительности, а форма субъективного созерцания; и я не думаю, чтобы мы могли взять это воззрение обратно; время можно конструировать только как порядок, в котором мы укладываем элементы сознания; остается мыслимым, что для какого-нибудь другого ума этот порядок «прежде и после» не имеет значения, или не имеет такого значения: он может созерцать действительность вне времени, *sub specie aeternitatis*, по выражению Спинозы. А так как мы представляем себе нашу внутреннюю жизнь непременно как течение во времени, то с этим феноменальность входит, по-видимому, и в наше самопознание.

Я возражу: и здесь также дело идет все-таки больше об эмпирической ограниченности, чем о трансцендентальной; нельзя сказать, что наше познание собственной внутренней жизни как бы фальсифицируется этим. Тот абсолютный ум, который постигал бы действительность как существующую вне времени, увидел бы в моей жизни все-таки, собственно, не другое содержание. Иначе я сказал бы: это уже более не я; феноменальность или неадекватность тогда уже не на моей стороне, а на его. Тот предполагаемый абсолютный ум видит не что-нибудь другое по содержанию, он видит только иначе, он видит то же самое содержание более охватывающим, всеобъемлющим взором. Кто одним взглядом мог бы

обозреть годовой оборот Солнца вокруг Земли, подобно тому как наш глаз видит колебания секундного маятника, или кто мог бы обозревать развитие планетной системы так же, как мы видим распускание и увядание цветка, для того тысячелетия были бы одним мгновением настоящего. Взгляд его зараз видит прошлое и будущее; в каждом пункте он видит все причины и все действия, — это значит, он видит действительность как единое целое, как идеальную систему, в которой каждый момент обусловлен целым или необходим для целого. Мальчик, начинающий читать, видит сначала только буквы, затем мало-помалу слова, потом он научается видеть предложения и схватывать их содержание, и, наконец, взрослый человек достигает того, что обнимает книгу как одну большую мысль, раскрывающую свое содержание во множестве моментов. Связь этих моментов теперь не временная, а внутренняя; логическая или эстетическая необходимость охватывает все части и каждой из них указывает ее место. Так видит Бог все вещи: временное распределение, говоря вместе с Лотце (*Mikrokosmos*, III, 599), — исчезает перед внутренним отношением, внутренним порядком обусловленности, в котором связываются в его сознании отдаленнейшее и ближайшее. Наше бедное сознание с трудом охватывает слова и строки; даже свое собственное содержание оно в состоянии охватить, лишь постепенно пробегая его в воспоминании; из тысяч же отношений, в которых оно стоит, только кое-где схватывается какой-нибудь момент; об его причинах, а тем более об его действиях оно едва знает в самых общих чертах. Наша жизнь подобна блужданию ощупью по лабиринту; а Божье познание нашей жизни подобно виду, открывающемуся тому, кто смотрит сверху и одним взглядом обозревает все сплетения.

3. Познание внешнего мира

Внешний мир дан нашему представлению, как мир движущихся тел. Тела эти, — таков был результат гносеологического размышления, от которого мы отправились, — суть явления, субъективные построения, содержанием которых служат элементы восприятий и представлений. Все, что мы можем сказать о каком-нибудь теле,

что оно сладко, бело, тяжело, протяженно, непроницаемо, растворимо в воде, разложимо на такие-то химические элементы, — всегда сводится в конце концов на качества ощущения и на содержания восприятия. Телесные объекты суть постоянные предметы чувств (*sensibilia*), и сущность их состоит в различных сторонах их чувствваемости. Или говоря словами Дж.-Ст. Милля: тела — постоянные возможности ощущения¹. Когда я говорю: эта телесная вещь существует, то это в переводе на настоящее выражение значит: я убежден, что такие-то и такие-то восприятия в такой-то связи возможны. Когда я говорю: здесь лежит кусок бумаги, то это значит: я получаю вот это зрительное восприятие, я предполагаю, что если бы я произвел такие-то движения, то получил бы такие-то и такие-то ощущения осязания. Выходя из комнаты, я говорю: там, на столе, лежит лист бумаги; это опять-таки значит: я убежден, что если я или кто другой войдет в нее, то может увидеть и ощутить вот то-то и то-то. Если бы я в это не верил, я не высказал бы упомянутого утверждения; если бы я, входя, не нашел этого, то я сказал бы: бумага исчезла; если бы я не верил, что еще возможно получить где-нибудь эти восприятия, я сказал бы: бумага не существует более, по крайней мере не существует в своем старом виде; и если бы я не верил, что было бы возможно где-нибудь и как-нибудь чувственно воспринять ее остатки, в форме ли пепла или мусора, я сказал бы: она вообще перестала быть действительной. Итак, всюду остается отношение к восприятию: говоря о действительности телесных вещей, мы подразумеваем возможность восприятия. Но, скажет обыкновенный рассудок, бумага все-таки остается, хотя бы я и перестал воспринимать; элементы, из которых она состоит, будут еще существовать, хотя бы давно уже не было никакой жизни на земле, так же как они существовали и прежде, до существования жизни и ощущения. Конечно, только смысл этого выражения, значение предиката «действительный» и здесь состоит исключительно в следующем: если бы тогда существовало какое-нибудь ощущающее и представляющее существо, то оно могло бы получить такие-то и такие-то восприятия, увидело бы, например, землю

¹ J. St. Mill: An Examination of Sir W. Hamilton's philosophy (1865), гл. XI.

как огненно-жидкую массу, а в ней и тот углерод, который затем через тысячи превращений перешел наконец в эту вот бумагу. Но никаким образом нельзя избавиться от этого отношения, вот таким-то образом определенного сознания; можно пренебречь им в каждом отдельном случае, как обычным и всеобщим предположением, но вовсе устранить его нельзя. Приписывать какой-нибудь телесной вещи бытие и определения всегда значит поставять ее как совокупность возможных восприятий для возможного сознания; без восприятия и сознания нет тела. Телам принадлежит поэтому лишь относительное, а не абсолютное существование; или, по выражению Канта, тела суть явления для «сознания вообще».

Соответствует ли этому относительному бытию, бытию для сознания, абсолютное бытие, бытие само в себе? Служат ли явления, называемые нами телами, указаниями на действительное, обладающее бытием без всякого отношения к моему сознанию?

Все люди убеждены в этом. Всякий думает, что мир более чем фантазмагория в его сознании, что являющийся телесный мир указывает на некоторое «само-в-себе», являющееся в нем. Что такое это «само-в-себе»? Кант говорит: мы не знаем и не можем знать этого; это — необходимая «та сторона» сознания, трансцендентное. Действительно ли дело так безнадежно? Я не думаю. Я полагаю, что вместе с Шопенгауэром и со всякой идеалистической философией можно сказать: кое-что из того, что есть действительное само в себе, мы во всяком случае знаем; по крайней мере про живые создания все думают, что знают, что они такое сами в себе. Они даны нам как тела с своеобразной структурой и с разнообразными внешними и внутренними явлениями движения; даже самое проницательное физиологическое исследование не обнаружит ничего другого. Тем не менее всякий верит, что здесь существует еще нечто другое — это *внутренняя жизнь*, которую можно сравнить с той, которую он переживает в самом себе

Что за основание этого предположения? Очевидно, Шопенгауэр прав, находя основание для этого в том факте, что мы даны нам самим двояким образом. Я знаю о себе совершенно непосредственно как о хотящем, чувствующем, ощущающем, представляющем существе. С другой стороны, я дан себе как телесное суще-

ство, я воспринимаю свое тело и представляю его себе как телесный объект среди других. И вот, между явлениями внутренней жизни и явлениями жизни телесной оказывается правильное соответствие; чувства сопровождаются изменениями и в кровообращении, и в положении тела, влечения и стремления сопровождаются движениями системы органов в частностях или в целом; воздействия на тело обнаруживаются во внутренних явлениях, в чувствах или ощущениях. Следовательно, моя телесная жизнь служит зеркалом моей душевной жизни, телесная система органов есть доступное внешнему восприятию выражение воли и системы ее влечений; тело есть видимость или явление души.

Я, данное таким образом себе, как двойное существо, становится теперь ключом к толкованию внешнего мира. Шопенгауэр напоминает о той двуязычной надписи в Розетте, с помощью которой сделалась впервые возможной разгадка египетских иероглифов. Подобно тому как здесь нахождение рядом одного и того же содержания на известном и неизвестном письме привело к толкованию неизвестных знаков, так и нахождение рядом друг с другом внешней и внутренней сторон действительности в отдельной жизни становится ключом для толкования внешней стороны вообще; мы научаемся понимать телесные формы и явления, как символы внутренних явлений. По отношению к людям мы достигаем поразительной верности толкования; всякое движение, всякий жест, всякое вздрагивание мускулов лица делается для нас понятным символом внутреннего явления; при речи мы вообще забываем, что имеем дело с символами; мы предполагаем, что слышим, или читаем непосредственно самые мысли; лишь путем размышления мы догадываемся, что все, что поступает к нам извне, есть не что иное как сотрясения воздуха, производимые телом при помощи особенного механизма; точно так же все, что мы находим в книге, состоит исключительно в небольших мазках туши на белой бумаге. Мыслей нет между листами книги, точно так же как они и не переносятся в наше ухо через воздух; мысли производит читатель или слушатель посредством истолкования этих символов, которые сами по себе ничего общего с мыслью не имеют. Если бы мысли лежали в книге готовыми, так что приходилось бы

только вынимать их оттуда, тогда не было бы надобности в искусстве истолкования, тогда не существовало бы и никакого различия в мнениях насчет содержания.

Как далеко теперь простирается это толкование? Нельзя установить никакой прочной границы; в общем можно сказать: доступность телесного мира толкованию уменьшается по мере того, как утрачивается сходство телесных явлений с явлениями моей телесной жизни. Чем сходство это больше, чем ближе сношения, тем вернее толкование. Лучше всего мы понимаем нашу ближайшую среду: с уменьшающейся верностью понимаем мы сотоварищей по племени и народности. Члены чужого народа представляют для толкования уже значительные трудности, особенно в области более тонкого, более духовного развития внутреннего мира: лишь путем трудного процесса изучения языка овладеваем мы системой важнейших символов мысли, и притом в большинстве случаев более или менее несовершенно; для более тонких оттенков мира представлений и чувств искусство истолкования недостаточно; лишь тот, кто, долго живя среди чужого народа, срастается с ним и становится как бы членом его, достигает того тонкого понимания, которым мы обладаем для внутреннего мира нашего собственного народа. Впрочем, и внутри народа общественные подразделения проводят для понимания более или менее резкие границы. Еще более несовершенно понимание между различными расами, различными культурными кругами; здесь оно начинает ограничиваться более грубыми чертами жизни представлений и чувств. Если мы спустимся к животному миру, то вместе с языком вообще отпадает самая тонкая система символов, в которой объективируются представления внутренней жизни; поэтому об этой стороне внутренней жизни животных мы можем составить себе лишь очень неопределенные представления. Более приятной остается для нас сторона воли; однородные системы органов и их устройство толкуются нами в смысле однородности влечений и возбуждений чувств. По мере того как уменьшается однородность системы органов, в той же мере уменьшается и эта форма понимания; в более низком мире животных аналогии хватает уже только для того, чтобы познавать самые грубые черты внутренней жизни. Для растительного мира способность понимания падает еще ниже, а для ми-

ра неорганического исчезает и последний его отблеск: здесь телесный мир совершенно перестает быть доступным для нашего разгадывания символов. Но что в действительности и здесь существует еще внутренняя сторона, к этому приводит как метафизическое рассмотрение, отметившее, как мы видели, постоянную связь неорганического бытия с органическим, так, здесь, гносеологическое соображение. Сказать, что неорганические тела суть только тела, значит сказать, что они имеют только относительное существование и вообще не суть что-нибудь само по себе. Тот, кто не хочет сказать этого, должен будет допустить, что и элементы неорганической материи суть символы некоторого само в себе, определение которого мы можем искать только в том направлении, которое указывается нам развитием этого само в себе в животном мире.

Конец этого рассуждения был бы, следовательно, такой: я познаю действительное, как оно есть само в себе, поскольку я сам являюсь им, или поскольку оно есть именно то, или подобно тому, что я есмь, именно дух. Это истина того, что издавна говорила греческая философия: подобное познается только подобным.

Замечательно при этом своеобразное отношение между внешним или феноменальным познанием и основывающимся на истолковании постижением явлений. Его можно выразить в следующем парадоксе: чем больше мы понимаем (*begreifen*) вещи, тем меньше мы их постигаем (*verstehen*), и наоборот. Мы лучше всего понимаем явления в органическом мире, то есть здесь мы в состоянии охватить их в столь строгие логические (выраженные в понятиях) формулы, что они становятся доступными счислению. Жизненные же процессы оказывают гораздо более сильное сопротивление логическиматематическому формулированию и счислению; биология работает исключительно с эмпирическими законами, свести которые целиком на последние элементарные законы природы до сих пор все еще оказывается невыполнимым. Наименее доступен счислению человек; поэтому-то на его действия до сих пор не перестают смотреть как вообще на свободные от закономерности или как на действия чуждого закономерности деятеля, так называемой свободной воли, чем вообще отрицается его понятность, его выразимость в понятиях. Совершенно обратно обстоит дело с постижением: одну лишь человеческую жизнь постигаем мы вполне; в истории —

тахи́тим постижения; оно уменьшается в зоологии и ботанике и совершенно погасает в физике и астрономии, где математическое понимание наиболее совершенно. Сводя все это в одно, мы можем образно сказать: мир написан в высшей степени богатой знаками тайнописью. Каждый знак, каждая более или менее самостоятельная телесная система, означает мысль Бога, конкретную идею, которая есть момент одной великой всеобъемлющей идеи действительности. Из этих полных смысла знаков человеческий дух умеет разгадывать с некоторой уверенностью лишь немногие — это символы человеческой духовной жизни, образующие его ближайшую жизненную среду. Другие обнаруживают некоторое сходство с этими последними: это — типы органической жизни земли; однако разгадывание здесь уже очень несовершенно, — стоит вспомнить об инстинктах животных. Наконец, мы окружены бесчисленной массой знаков, существование которых мы хотя и замечаем, но смысл их не поддается никакой попытке разгадывания: это — мир физико-химических и астрономических фактов.

Коснусь теперь несколькими словами еще вопроса: как возникает вера в существование действительности, независимой от моего представления? Непосредственно мне даны лишь явления моего сознания; как происходит то, что я выхожу за пределы их к трансцендентной действительности и себя и свое сознание с его содержанием рассматриваю как зависимый член этого сущего мира?

По своей общей возможности вера эта покоится, конечно, на тех внутренних опытах, которые переживает я, как *хотящее* существо. Замечая свои внутренние стремления и их тенденцию, оно замечает в то же время и стесняющие противодействия. Представления ожидания, в которых оно предвосхищает будущее, обманываются действительным восприятием, ход представлений оттесняется со своего самопроизвольного направления; намерения встречают помехи; движения не попадают в свою цель. Внутренние опыты такого рода являются, конечно, первым условием построения действительности по схеме я и не-я. Где их не было бы совсем, там вообще не возникло бы этого противоположения. Существо только представляющее, представления которого были бы лишены окраски чувства, или существо, воля которого осуществлялась бы абсолютно, которому всякое желаемое содержание представления

тотчас же давалось бы как воспринимаемая действительность, такое существо никогда не произвело бы представления объективной действительности по ту сторону его мира представлений; оно представляло бы свои представления и мыслило бы свои мысли подобно тому, как математик мыслит свои формулы и фигуры.

Дальнейшее проведение этого противоположения *я* и *не-я* в созерцании действительности могло бы иметь затем своим предположением главным образом следующие моменты:

1. Различение собственного тела от остальных тел. Собственное тело, данное сначала чувственным восприятием, как и другие тела, необходимо приобретает исключительное положение уже тем, что его движения и соприкосновения с другими телами стоят к возбуждениям воли и чувств в более непосредственном отношении, чем движения и прикосновения других тел; далее тем, что восприятие своих частей и движений образует постоянный одинаковый фон для восприятия всех других.

2. Различение *возможных* восприятий от *действительных*. И это — такое различие, которое всякий научается делать. Я вижу какой-нибудь предмет, закрываю затем глаза и не вижу его более; но я убежден, что каждое мгновение могу его снова увидеть; опыт является постоянно готовым подтверждением этого убеждения. Я покидаю свой дом, место своего жительства, я вижу тысячи незнакомых вещей; при этом я убежден, что дома все стоят еще на своем старом месте, т. е. что я во всякое время, совершив такую-то перемену места, мог бы снова увидеть все эти знакомые вещи. И когда я возвращаюсь домой, все оказывается именно так. И вот, точно то же и с внешним миром: он стоит вот тут, всегда наготове быть снова воспроизведенным в восприятии. Так я построю мир из возможных восприятий, и действительные восприятия являются в нем как бесконечно малая вырезка из возможных. Эти возможные восприятия и составляют именно то, что на обыкновенном языке называется объективной действительностью; действительные же восприятия строятся как воздействия этого объективного мира на сознание субъекта.

Перевес, приобретаемый таким образом миром возможных восприятий над миром действительных, можно потом объяснить, вме-

сте с Д. С. Миллем¹, примерно следующим образом. Возможные восприятия, или — на языке кантовской теории познания — явления, в отличие от *ощущений*, постоянны и независимы от произвола. Действительные же восприятия беспрестанно меняются; содержание сознания в каждое мгновение является другим, и притом перемена эта зависит от моего произвола; всякий поворот глаза вызывает другое содержание. Напротив, возможные восприятия, осязаемые предметы (*sensibilia*) или явления постоянны и независимы от произвола; в то время как действительные восприятия я во всякое время могу заставить исчезнуть, возможные являются в общем постоянными; от восприятия луны на небе я могу уклониться в каждое мгновение, но возможность видеть ее там я не могу устранить таким же образом. С этим стоит в связи то, что возможные восприятия и их связи являются общими для различных субъектов, действительные же нет; равно как и то, что наступление возможных восприятий доступно вычислению, наступление же действительных ему недоступно. Когда луна делается видимой, т. е. взойдет, это можно вычислить; напротив, никоим образом нельзя вычислить того, когда увидит и увидит ли ее действительно какое-нибудь отдельное лицо. Поэтому всякая наука расследует одни лишь возможные восприятия или явления и их связи, но не случайные связи действительных восприятий в отдельном сознании: *законы природы* — это формулы, представляющие *постоянные отношения явлений*, в отличие от *ассоциаций представлений в субъективном сознании*.

Так возникает представление объективного мира. Для сознания это психологическое посредство остается совершенно чуждым; телесный мир стоит перед ним как абсолютно-сущая действительность. Лишь гносеологическое размышление приводит к воззрению, что необходимым пунктом отношения для этого объективного мира служит, как говорит Кант, «сознание вообще», конструктивный, снабженный синтетическими функциями субъект, и что позади явления должно быть предполагаемо еще само по себе сущее, символом которого служит явление. Чем оно может быть, это намечено уже выше: лишь одна внутренняя жизнь, сущая сама для себя, удовлетворяет условию абсолютного бытия.

¹ An examination of Sir W. Hamilton's philosophy, стр. 191 и сл.

ГЛАВА II

Проблема происхождения познания

Вопрос о происхождении познания дает повод к возникновению противоположности *рационализма* и *эмпиризма* или *сенсуализма*. Эмпиризм всякое познание выводит из восприятия; рационализм же, напротив, утверждает: научное познание вообще не может исходить из чувств, ему присущи всеобщность и необходимость, следовательно, оно есть произведение рассудка.

Я попытаюсь выяснить значение обеих теорий и свое положение к ним в форме исторического изложения¹.

1. Рационализм

Точка зрения обыкновенного мнения в этом вопросе — насколько о ней может вообще идти речь — ближе всего подойдет к сенсуализму: наше познание вещей ведет свое начало из чувственных восприятий.

Как только философия отделяется от обыкновенного мнения и начинает противопоставлять себя ему, тотчас же возникает рационалистическая теория. Философия претендует для себя на другое происхождение, чем то, которое она признает для обыкновенного мнения; пусть последнее в самом деле заимствует свои сведения из чувств; напротив, научное познание или философия происходит вовсе не из восприятия, а из мышления или разума.

В этом сходятся все первые большие системы греческой философии. Как ни различны их воззрения на сущность вещей; все они сходятся в том воззрении, что истина исходит не из чувств. Так, *Гераклит* бранит чувства: плохими свидетелями служат для людей

¹ См. A. Riehl: Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. О Канте и его историческом положении я подробно говорю в моей книге: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie (1875), а также в моей книге о Канте (Frommanns Klassiker der Philosophie).

глаза и уши тех, которые не обладают знающими язык душами, предполагая этим, что только тот поучается чувствами, кто с помощью критического рассудка умеет истолковывать их показания. Еще резче отрицает истинность чувств и обыкновенного мнения философия *Элеатов*; истина находится в одном только рассудке, чувства же производят лишь обманчивый призрак, они показывают единое и сущее как многое, подвижное, возникающее и преходящее. *Зенон* делает попытку показать при помощи мышления немыслимость, следовательно, невозможность и недействительность чувственного мира. Точно так же сходятся в этом и оба другие антипода, *Демокрит* и *Платон*: к истине ведет один лишь рассудок, а не восприятие. Конечно, чувства не видят ни атомов, ни идей; их видит только рассудок, проникающий через разнообразие явлений к последним основаниям, к подлинно действительному.

Точно так же и первые большие системы новой философии рационалистичны в теории познания — *Декарт*, *Гоббс*, *Спиноза*, *Лейбниц*. Они отправляются от математики; математическая физика, а в конце концов математическая теория мира является их целью. Конечно, последнюю, так же как и чистую математику, нельзя создать при помощи восприятия или опыта. К этому присоединяется еще дальнейшее обстоятельство: новая философия, по крайней мере у некоторых из новых философов, должна, подобно старой школьной философии, служить также в качестве рационального богословия и доказывать существование Бога и бессмертие души; а для этого опыт, конечно, не достаточен. Это отношение доставило рационалистической теории познания славу благонамеренности, в то время как эмпиризм и до сих пор подозревается в нечестивом направлении; еще и теперь, по крайней мере в Германии, обычны слова: эмпиризм ведет к материализму и атеизму.

Рационализм есть, следовательно, первая форма научной теории познания; он создан большими метафизическими системами, как их гносеологическое оправдание. Эмпиризм — позднейшего происхождения; он возникает в виде критики метафизических систем и их теорий познания.

Сначала я разовью в основных чертах рационалистическую теорию. Итак, ее утверждение таково: всякое настоящее или науч-

ное познание производится рассудком путем имманентного развития из первоначально-достоверных принципов, а не из приобретаемых при помощи восприятия или доступных контролю опыта. Образец этого метода представляет нам математика. Здесь навязываются два вопроса, и ответы на них составляют собственно теорию познания рационализма: 1) Как приходим мы к этим первым началам, этим абсолютным точкам отправления знания? 2) Как происходит то, что такая система, построенная посредством рассудочной деятельности, доставляет нам объективное познание действительности? Ибо намерение всякой науки состоит все же в изображении действительности; но очевидно, что согласие такой априорной системы мыслей с действительным миром не само собой понятно, а в сущности весьма неожиданно.

Можно различить три основных формы рационализма; они отличаются друг от друга по их ответам на оба эти вопроса: *метафизический* рационализм, *математический* и *формальный*. Платон, Спиноза и Кант могут служить представителями этих трех основных форм.

Метафизический рационализм покоится на предположении, что действительность сама по себе есть мысль; поэтому она может быть познаваема посредством чистого мышления. Платон, подготовленный умозрениями элеатов, первый сделал эту мысль основанием большой философской системы. Прочным пунктом ориентирования служит ему следующее убеждение: мир чувственного восприятия не есть действительный мир. Действительность сама в себе есть сущая система понятий или мыслей, мир идей. Как приходим мы к познанию его? Ответ Платона собственно не гносеологический, а составляет часть его метафизики: душа есть нечто такое, что имеет с действительно действительным первоначальное сродство по существу. Она сама — мышление или дух, именно сама в себе или в своем настоящем виде. В своем земном существовании она является не как то, что она подлинно есть, — как чистое мышление; здесь сущность ее закутана или искажена примесью чувственного — восприятия и желаний. Но эта земная жизнь есть только один фазис ее бытия; сама она существовала еще до воплощения и будет существовать после отделения от тела. В бестелес-

ном бытии она есть подлинно то, что она есть, и стоит здесь в непосредственном общении с действительно действительным, созерцаая идеи, то есть мысля сущие мысли. В телесной жизни мышление ее затемнено чувственностью. Как люди, так говорит знаменитое сравнение в «Государстве», сидящие прикованными в пещере спиной к выходу, видят на задней стене пробегающие тени вещей, движущихся вне перед входом, так душа сидит в пещере тела и видит всякого рода тени вещей, отбрасываемых туда через отверстия тела — глаза и уши — движущимися мимо вещами. Во всяком случае она сохраняет слабый отблеск подлинного мышления, как воспоминание из того состояния бестелесности и ясновидения. И вот задача ее в этой жизни состоит в том, чтобы освободить, насколько это возможно, мышление от чувственности, заслонившей его кажущимся и призрачным. Математика и диалектика — две великие формы мышления в понятиях — служат путем к этому.

Я не буду входить в критику этого рационализма. и в те зачатки приближающейся к эмпиризму теории познания, которые встречаются у Аристотеля. Этот последний, каким бы строгим и часто несправедливым судьей Платона он ни был, не сумел создать взамен ничего цельного: попытка эмпирической теории, происходящая из его наблюдения, и попытка рационалистической теории, происходящая из силлогистики, остаются непримиренными одна рядом с другой. Напротив, я хочу указать на то, как платоновское воззрение было возобновлено в спекулятивной философии нашего столетия. У Гегеля мы находим то же основное воззрение: действительность есть сама по себе мысль, развивающаяся с внутренней необходимостью идея; совершенное познание состоит в мышлении сущих мыслей; в диалектическом движении философского мышления повторяется или скорее охватывает самое себя с самосознанием сущая в живом самодвижении абсолютная идея.

Второй формой рационализма является *математический* рационализм семнадцатого столетия. Он отличается от платоновского тем, что остается имманентным. Его утверждение такое: всякая наука, в особенности же и прежде всего естествознание, может и должна принять форму математики, т. е. форму демонстративной системы, выведенной из принципов. Декарт и Гоббс

сходятся в этом основном предположении; *Спиноза* в своей «*Этике*» сделал опыт формального проведения его; *Лейбниц*, считающийся уже с появившейся тем временем эмпирической критикой, старался удержать его с некоторыми ограничениями.

Ответ на два указанные выше вопроса рационализма складывается здесь таким образом. На вопрос о природе первых начал демонстративного познания *Декарт*, правда, отвечает тоже выражением: это — врожденные идеи. Выражение это ведет свое начало из платоновской философии; но это только старое имя, а не старый смысл. Декарт не знает ничего о предсуществовании души и воспоминаний. То, что он предполагает этим, состоит в следующем: существуют такие элементы познания, которые первоначально производятся рассудком и не нуждаются ни в каком подтверждении опытом. Так показывает это математика. Ее начала — определения и аксиомы; истинность тех и других основывается не на восприятии и опыте. Определения математики — это понятия, абсолютно полагаемые рассудком; он поставляет понятие круга и касательной, степени и логарифма, взирая исключительно на самую свою функцию, а не на какое-нибудь данное восприятие. Так, аксиомы — это положения, истинность которых не доказывается опытом, но которые, как только они поняты рассудком, тотчас же признаются им за абсолютно очевидные.

И вот в этом всюду состоит форма науки. Так прежде всего — физики; она есть, собственно, не что иное, как ветвь математики. Декартовская философия является на первой линии построением, имеющим целью показать возможность чисто математической физики. Ввиду этого сущность тела сводится на чистое протяжение; оно не имеет никаких других определений, кроме геометрических, никаких внутренних определений; этим оно подчиняется чисто математическому методу. *Corpus est res extensa*: это — математическое определение, точно так же как определение угла или круга. Точно так же обстоит дело с понятием души: *mens est res (mere) cogitans*. К этому присоединяются теперь аксиомы, например, положение о сохранении субстанции: количество материи не увеличивается и не уменьшается; или положение о сохранении силы: количество движения неизменно, не бывает ни возникновения,

ни уничтожения движения, а только перенесение его с одного тела на другое. На основании этих определений и аксиом требуется теперь развить естествознание, как демонстративную систему механики. При этом значение восприятия здесь то же, что для геометрии: оно может сообщить первый толчок к образованию понятий и положений. Но лишь в демонстративном доказательстве приобретаем мы настоящую, завершенную науку.

Этим дается ответ и на второй вопрос: откуда является согласие такой чисто имманентно развитой системы теорем с действительностью? Декарт отвечает: как математические понятия имеют гарантию своей истинности в самих себе и не нуждаются ни в каком подтверждении опытом, так и эти определения. Он высказывает это воззрение в форме общего положения: истинно то, что я усматриваю ясно и отчетливо. Всякое ясное само по себе и отчетливое понятие имеет гарантию своей истинности именно в этой своей мыслимости или возможности; *quidquid clare ac distincte percipio verum est* — положение, ясно выдающее свое происхождение из математического мышления¹.

¹ В третьей из *Meditationes de prima philosophia* это положение является выведенным из *cogito ergo sum*. Это, конечно, одна только видимость; равно как и все это развитие от абсолютного сомнения до абсолютной достоверности положения *cogito ergo sum* и выведенное отсюда существование Бога и его правдивости, долженствующее потом образовать в свою очередь фундамент для достоверности всякого научного познания — все это уже последующая и совершенно излишняя подстройка уже прежде установленных мыслей. Эти же ранее установленные мысли следующие: математика есть абсолютная наука, все существующие до сих пор науки, особенно же метафизика и школьная физика, прикинутые на ее мерку, являются сомнительными или скорее вовсе не науками. Но они могут сделаться таковыми, если их можно сделать математическими. Это уже сделано, со времени Галилея, для физики: таинственные силы и сущности исчезают, и место их заступают математическое построение и вычисление. До известной степени, находит Декарт далее, это можно сделать и для метафизики; и здесь можно образовать известные понятия с абсолютным значением, например, понятие всереальнейшего существа, *ens realissimum sive perfectissimum*; новая физика сама стремится к этому понятию абсолютного единства действительности. И в систематическом изложении это понятие делается потом краеугольным камнем — не без легко заметного намерения.

Вполне проведенным является перед нами это воззрение в философской системе Спинозы. *Ethica more geometrico demonstrata* — так объявляет себя его главное произведение. С железным постоянством проведена здесь математическая форма; все науки: метафизика, физика (намеченная во второй книге несколькими леммами), теория познания, психология, этика с основными понятиями государствоведения — трактуются по геометрической схеме. Каждая книга начинается с определений и аксиом; затем следуют теоремы и доказательства, королларии и схолии, вся философия представляет собой систему умозрительно необходимых формул, выведенных из умозрительно необходимых понятий и аксиом. Ответ на вопрос о согласии этой системы с действительностью Спиноза дает из своей метафизики. Параллелизм обоих атрибутов, мышления и протяжения, применяется к обоснованию теории познания: одна и та же сущность субстанции или вседейственного выражается в системе модусов в телесном мире и мире мыслей. А поэтому порядок и связь в мире мыслей соответствуют порядку и связи в мире телесном; то, что здесь является как причина и действие, там есть основание и следствие: *sequi* и *causari* (логически следовать и быть причиненным) в сущности одно и то же¹.

2. Эмпиризм

Критика этого математического рационализма завершилась исторически вторым значительным направлением в развитии новой философии, английским эмпиризмом. Дж. Локк и Д. Юм — его главные представители.

Основное воззрение этого направления такое: есть два рода наук, различных по своей сущности и по своему методу, чисто отвлеченные (вращающиеся в понятиях), как математика, и предмет-

¹ *Ethica*, II, 7; *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. При этом надо, конечно, заметить, что психофизический параллелизм между явлениями сознания и нервными процессами безо всякого права обращается здесь в гносеологический параллелизм между логическими комбинациями понятий и естественными законами движения.

ные, как физика и психология. Заблуждение рационализма состоит в том, что он знает только *одну* форму науки — математическую — и по ее схеме хочет построить все науки. Это невозможное предприятие; науки о фактах, науки естественные и духовные, по своему содержанию и методу совершенно отличны от математики¹.

Математика характеризуется тем, что она не выставляет никаких утверждений о бытии и образе действия действительного, а занимается исключительно выводами из понятий. Геометрия не говорит: эта фигура есть круг, это тело есть шар, и движение его имеет форму эллипса, а говорит: из определения круга, хорды вытекают такие-то и такие-то следствия. Кто признает определение, тот должен признать также и следствия, они связаны логически; при этом вполне безразлично, существуют ли в действительности вещи, отвечающие данному понятию, или нет.

Совершенно иначе обстоит дело с другой группой наук, с науками предметными. Физика и психология имеют в виду показать нам образ действия вещей, существующих независимо от наших понятий. Как можем мы что-либо знать об этом? Эмпиризм отвечает: только посредством опыта. Из понятия воды и теплоты совершенно невозможно вывести, что произойдет, если термометр падет ниже нуля или поднимется до ста градусов; из понятия какого-нибудь тела невозможно развить, что произойдет, если отнять у него подпору. Одно только восприятие научает нас, что оно тогда упадет, понятие же оставляет нас совершенно беспомощными. Даже совершеннейший рассудок, говорит Юм, — рассудок Адама до грехопадения, — не мог бы сказать ему, что если он упадет в воду, то погрузится и задохнется; не обнаружил бы он ему даже и того, что произойдет в случае столкновения какого-нибудь движущегося тела с другим покоящимся. Точно так же и психология не может вывести из абсолютно поставленного понятия души,

¹ Различение демонстративного и опытного познания, покоящегося на восприятии, лежит в основании всего рассуждения четвертой книги локковского *Essay*, собственно главной части сочинения, хотя Локк и не достигает, однако, точного формулирования этого различия. Отчетливо и ясно устанавливается это различие, как точка отправления, в юмовском *Enquiry* (гл. 4, 12 заключение).

что последняя обладает чувствами и желаниями, что она делает выводы и заключения, — или предвидеть, что колебания воздуха произведут ощущение звука, давление на глаз — ощущение света, удар в лицо — чувство гнева. Все это мы знаем только из опыта.

Д. Локк первый высказал этот взгляд. Он пытается показать, как все наши понятия ведут свое начало из опыта. С большей, чем нужно, основательностью он старается (в первой книге своего «Опыта о человеческом уме») доказать, что люди действительно не являются на свет с врожденными идеями, — факт, насчет которого не нуждался в поучении, может быть, ни один философ и во всяком случае не нуждался Декарт. Действительная противоположность воззрений в этом случае другая: Декарт утверждал, что в физике и психологии — совершенно так же, как и в математике, — возможно образовать такие понятия, объективное значение или истинность которых доказывается их внутренней возможностью. Это отрицает Локк. Пусть понятие тела, определение: *corpus est res mere extensa*, или определение: *mens est res mere cogitans* — будут внутренне возможными, ясно и отчетливо мыслимыми, но этим ничуть еще не доказывается их истинность; можно и золотую гору представить себе ясно и отчетливо. Истинность понятий всякой науки, трактующей о фактах, покоится исключительно на том, что в созерцании даны такие факты и связи. Этим устанавливается далее то, что понятия предметных наук не могут иметь прочной законченности понятий математических; они остаются доступными расширению и преобразованию посредством дальнейших наблюдений. В понятии золота объединены все сделанные до сих пор наблюдения об этом теле: оно обладает таким-то цветом, таким-то удельным весом, таким-то образом относится к механическим, химическим, термическим воздействиям. Возможно, что дальнейшее наблюдение откроет новые свойства; возможно также, что мы откроем какое-нибудь тело, обладающее всеми свойствами золота, за исключением точки плавления, лежащей несколько выше или ниже. Мы расширили бы тогда наше понятие таким образом, чтобы оно допускало это отклонение. Математическое же понятие, напротив того, вполне замкнуто: фигура, радиусы которой не равны, не есть круг; линия, пересекающая

круг более чем в одной точке, не есть касательная. И вот в таком же положении находится дело и с теми понятиями, которые Декарт хочет положить в основание физики и психологии; они не замкнутые, математические понятия, а открытые, эмпирические. Декарт объявляет: тело есть вещь, сущность которой исчерпывается протяжением, душа же — вещь, сущность которой исчерпывается явлениями сознания (*cogitatio*), ибо такую вещь я могу ясно и отчетливо мыслить. Конечно, могу; но если бы опыт показал мне теперь, что та же самая вещь, которая протяженна, также и мыслит, — по крайней мере в некоторых случаях, — или что именно то же самое существо, которое мыслит, приводит также в движение телесные массы, мог ли бы я тогда не мыслить также и этого, и уместно ли было бы тогда оставаться при приведенных выше определениях? Очевидно, нет, — они были бы понятиями, непригодными для того, чтобы обнять факты, как последние существуют. Итак, все предметные понятия — открытые понятия; они находятся в постоянном движении, применяясь точнее к данному в наблюдении миру фактов. С такими понятиями демонстративный метод, как он применяется к понятиям математическим, невозможен.

Локк часто подчеркивает: формально-совершеннейшее познание есть познание математическое. Он сожалеет об узких границах этого способа познания, который он считает возможным, помимо математики, еще только в морали; но мы должны признать, что предметные науки, как физика, химия, психология, не допускают обсуждения по этой схеме: здесь необходимы наблюдение и опыт.

Д. Юм принял этот взгляд и провел его до конца. Центральный пункт его краткого, простого, но содержательного «Исследования о человеческом уме» занимает исследование *понятия причины и действия*. Закон причинности всегда был главной точкой опоры рационализма; предполагалось, что из понятия причины можно вывести действие; отношение причины и действия то же, что отношение основания и следствия, *sequi = causari*. Юм показывает, что это — заблуждение; делать выводы на основании закона причинности значит нечто совершенно другое, чем делать заключения

на основании логического закона противоречия. Отношение причины и действия вообще не логическое, которое можно было бы обнять путем чистого мышления. Причиной и действием называются в физике и психологии такие явления, которые стоят в отношении постоянного следования друг за другом во времени. Восприятие временного последования есть единственное, что здесь действительно наблюдается; *внутренняя связь явлений, необходимость*, связывающая их, по меньшей мере не есть предмет наблюдения. Я воспринимаю, что за этим вот явлением следует какое-нибудь другое; я ожидаю, что в следующий раз за тем же самым явлением последует то же самое другое явление: это — начало причинного понимания. Так мы находим это у животных; и их также делает умнее опыт; дело происходит указанным образом: за восприятием какого-нибудь последования событий при повторении первого события следует ожидание или предвидение второго. У человека это отношение выработано далее; не всякое воспринятое последование определяет нас к ожиданию его возвращения; мы научаемся мало-помалу выделять постоянные следования явлений из случайных и непрочных; но последнее основание остается то же самое. Путем логического заключения из понятия причины никак нельзя вывести действия. Возьмите простейший пример: движение какого-нибудь тела в данный промежуток времени есть причина движения его в ближайший промежуток времени; никоим образом нельзя вывести этого путем логического заключения. Из положения: это тело движется в данную секунду с такими-то скоростью и направлением, логически не вытекает вообще ничего, кроме неистинности обратного, но ровно ничего касательно того, что произойдет в *следующую* секунду. Я *ожидаю*, на основании прежнего наблюдения, что тело это в следующий промежуток времени пройдет одинаковое пространство, с одинаковой скоростью и в том же направлении. Но это ожидание не имеет *логической необходимости*, подобно какому-нибудь математическому положению. Я могу также мыслить и то, что движение — все равно, внезапно или постепенно — прекращается само собой, или изменяет свое направление в какую-либо сторону. Прежний опыт правильно обнаруживал тот образ действия, который мы формулируем

в законе инерции; но это не логическая необходимость, что будущее должно походить на прошедшее. Вообще, говорит Юм (и это самая общая формула его воззрения), не существует решительно ни одного факта, небытие которого не было бы мыслимо или логически возможно. Небытие всякого тела, недействительность всякого закона природы мыслимы, ибо и небытие мира вообще тоже мыслимо.

Отсюда вытекает вывод: в предметных науках, как физика и психология, нет *всеобщих и необходимых в строгом смысле истин*. Здесь существуют лишь *презумптивно всеобщие* положения, из которых каждое имеет силу с само собой понятным добавлением — впредь до исправления последующим опытом. Положения математики абсолютно всеобщи и необходимы; никакое наблюдение не может потрясти или изменить положения, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым; оно самыми понятиями поставляется как логически необходимое следствие. Напротив, в физике или психологии нет ни одного положения, которое обладало бы такой же необходимостью. Даже самый закон причинности не составляет исключения отсюда; он есть лишь презумптивно истинное положение, что в последовании естественных явлений господствует строгая правильность. Мыслимо, логически возможно и то, что могут наступать явления, стоящие совершенно вне всякого отношения ко всем предшествующим и последующим. Такие явления мы назвали бы чудесами. Чудеса поэтому, без сомнения, возможны; для нашего мышления они точь-в-точь так же возможны, как факты, объясняющиеся по нашим естественным законам, т. е. факты, которые можно закономерно включить в связь естественного порядка природы. Вопросом является не вопрос о возможности, а вопрос о действительности: наблюдались ли действительно такие факты, которые следовало бы рассматривать как чудеса? Юм противопоставляет этому утверждению очень решительное сомнение: по его мнению, предположение, что так называемые чудеса поддаются если и не физическому, то хотя бы психологическому объяснению, имеет за собой столь большую вероятность, что практически она может быть приравниваема уверенности. Мы так часто испытывали, что человеческие показания основываются на обмане, произ-

вольном или произвольном, что нам представляется гораздо более возможным свести какое-нибудь утверждаемое чудо на это, чем отказываться от основного предположения всего нашего исследования: закономерности естественной связи. Это предположение, конечно, не логически необходимо, но оно так всесторонне подтверждалось фактами, оно при более точном наблюдении так часто подтверждалось даже по отношению к предполагаемым чудесам, что мы имеем полное право быть по отношению к новым чудесам а priori неверующими.

Такова теория познания эмпиризма. В противовес ей Кант пытается восстановить рационализм, впрочем — в обусловленной и ограниченной форме.

3. Формалистический рационализм Канта

Вопрос, о котором идет речь в споре между рационализмом и эмпиризмом, состоит, согласно с вышеизложенным, в следующем: существует ли познание *предметов* а priori или из чистого разума? Рационализм отвечал утвердительно: путем чистого мышления мы приобретаем абсолютное познание вещей, которое невозможно приобрести при помощи чувств. Эмпиризм отвечал на этот вопрос отрицательно: познание предметов мы имеем исключительно благодаря восприятию, откуда следует, что мы не обладаем никаким абсолютным познанием.

Положение Канта определяется тем, что он от каждой из обеих противоположных теорий берет истинную, по его воззрению, половину и соединяет обе эти половины в одну новую теорию: против юмовского эмпиризма он снова выставляет старый догмат рационализма: *познание предметов а priori существует*; против рационализма лейбнице-вольфовской системы он добавляет: *но познание вещей — только как они являются, а не так, как они суть сами в себе*. Связь феноменализма или идеализма с рационализмом является собственно характеристической чертой кантовской теории познания; до сих пор рационализм всегда был реалистическим, в то время как эмпиризм у Беркли и Юма сделался идеалистическим.

Первая половина «Критики чистого разума» — эстетика и аналитика — посвящена попытке развить на этом основании новую систему теории познания. Вторая половина, диалектика, подробно развивает отношение новой философии к старой метафизике: она показывает невозможность чисто рациональных психологии, космологии и теологии, невозможность, если угодно, реалистического рационализма — после того, как первая половина развила возможность феноменалистического рационализма. Мы имеем здесь дело прежде всего только с первой половиной, с условным восстановлением рационализма.

По Юму о фактах вообще не может быть всеобщих и необходимых суждений; всем нашим естественным законам, законам механики, равно как законам химии и физиологии, даже самому закону причинности принадлежит только презумптивно всеобщее значение. Это, говорит Кант, совершенный скептицизм; в таком случае вообще не существует более никакого настоящего знания; ведь знанию — в отличие от ассоциаций, которые имеет и животное, — свойственны всеобщность и необходимость. Мало того, юмовский скептицизм не ограничивается физикой и метафизикой, он необходимо простирается и на математику. Этим он сам себя приводит *ad absurdum*; фактическое существование этой науки показывает, что начала эмпиризма недостаточны. Дело, следовательно, только в том, чтобы показать, как возможны эти науки, как возможна чистая математика, как возможно чистое естествознание, как возможна метафизика. Или, выражая вопрос в общей формуле: как возможны синтетические суждения *a priori*? То есть возможны в смысле гносеологическом, а не психологическом; выражаясь другой формулой: как суждения, которые не происходят из опыта (суждения *a priori*) и которые не суть логические выводы (неаналитические суждения), приобретают право и достоинство объективного познания (синтетических суждений)?

Вот проблема Канта. Ответ его таков: объективное значение такие суждения приобретают лишь вследствие того, что рассудок сам производит те объекты, о которых он их высказывает; он познает предметы *a priori*, поскольку он сам их производит. Это он делает в математике; объектами здесь являются конструирован-

ные по понятиям чистые созерцания. Свойства и отношения линий, углов, треугольников и кругов геометр может изложить в синтетических суждениях *a priori*, потому что он сам производит эти объекты. В известном смысле то же самое относится и к физике. Предметами физики служат явления природы; но явления известным образом составляют продукты субъекта, которому они являются, и, как таковые, они по своей всеобщей форме обуславливаются природой и образом деятельности субъекта. Следовательно, поскольку под природой мы понимаем совокупность явлений, — а физика имеет дело с природой лишь в этом смысле, — может существовать также и априорное познание природы и всех предметов в природе, — именно со стороны всеобщей формы их являемости. Напротив, познание природы *a priori* существовать не может, если под природой понимать действительность, существующую абсолютно и без всякого отношения к познающему субъекту. О вещах, как они существуют сами в себе, рассудок, конечно, ничего не может знать *a priori*. Но он не может узнать о них ничего и *a posteriori*, так как, чтобы что-нибудь узнать о них, они должны были бы ведь войти в наше представление, следовательно, стать явлениями. Таким образом, метафизика, если понимать под ней, как это обычно делалось, познание вещей самих в себе, вовсе невозможна. Возможна она только, если понимать под ней не что иное, как «чистое естествознание», т. е. всеобщую феноменологию природы.

Таков ход мыслей кантовского рационализма, как он наиболее определенно излагается в *Прологеменах ко всякой будущей метафизике*, разъяснительном и защитительном сочинении, появившемся вслед за «Критикой чистого разума». Некоторым образом произведение это наиболее ясно обнаруживает тенденцию кантовского мышления; в нем наиболее резко выступает противоположность по отношению к Юму. Это — результат того приема, который нашла «Критика чистого разума» у немецких современников; им бросались в глаза прежде всего идеалистические и скептические черты «Критики», рационалистическую сторону ее они проглядели. Они заметили в ней только противоположность их собственным мыслям, господствующей школьной философии, а не противопо-

ложность юмовскому эмпиризму. Этот последний был даже незнаком им; скептические соображения Юма еще не смущали их в их довольстве рациональной теологией, космологией и психологией Вольфовой системы.

С другой стороны, в этом изложении первоначальные мысли во всяком случае кое-где несколько искажены. Если математика и физика поставляются здесь, иногда, как существующие и действительные науки, которые в сущности совсем не нуждаются в гносеологическом оправдании своей возможности, то это, конечно, противно первоначальному мнению Канта. Точка отправления критицизма скорее следующая: эти науки, правда, существуют, но им угрожает в их объективном значении юмовский скептицизм. Задача теперь в том, чтобы спасти их, т. е. *обосновать их объективное значение*. Их фактичность означает не что иное, как следующее: некоторые положения, претендующие на характер *всеобщности* и *необходимости*, вместе с тем выступают с претензией и на *предметное* значение. Возьмем такое положение, как: материя не возникает и не исчезает. Положение это выдает себя за всеобщее и необходимое суждение, — следовательно, если оно действительно таково, оно должно быть а priori, так как опыт не ведет ко всеобщности и необходимости: в этом Кант вполне согласен с Юмом. С другой стороны, это — суждение, претендующее на предметное значение, т. е. говорящее: возникновение и уничтожение материи не может встречаться *в действительности*. Это не аналитическое суждение, как, например, такое: всякое тело протяженно, делимо, — или: часть меньше своего целого, — а суждение синтетическое, положение существования (экзистенциальное предложение). Точно так же положение: ничего не происходит без причины — имеет притязание быть в одно и то же время всеобщим и необходимым суждением и суждением предметного значения. То же самое относится и к аксиомам геометрии; физик без дальнейших рассуждений приписывает им и предметное значение. Равным образом он предполагает также, что развитые из определений и аксиом теоремы и произведенные с помощью их вычисления справедливы не просто только в счислении, но и в действительности, — что природа вещей подчинена математическому познанию. Как можно обосно-

вать это предположение? Как можно доказать, что те положения о сохранении материи, или о всеобщей естественной закономерности, суть не просто предположения *презумптивно* всеобщего значения, как это думает Юм, а действительно необходимые и всеобщие законы природы?

Кант отвечает на это указанной уже выше поправкой в понятии опыта. Обыкновенное представление, логически сформулированное в сенсуалистических теориях, понимает под опытом пассивное восприятие впечатлений, производимых действительностью. Душа представляется ему, по выражению Локка, листом чистой бумаги, на который вещи наносят свои знаки. Конечно, бумага не может знать а priori, какие знаки она воспримет; и если душа есть такая вещь и если опыт состоит в подобном процессе, то познание а priori, а с ним и всеобщность и необходимость познания невозможны. Но это предположение ложно. Познание, даже опытное познание, есть не пассивно воспринятое из внешнего мира содержание, а продукт самопроизвольной деятельности души. Конечно, не абсолютно самопроизвольной деятельности: возбуждение к деятельности исходит от окружающей среды; но «опыт» возникает лишь благодаря тому, что «аффекции» обрабатываются и приводятся в форму умом. Опыт есть не случайно набросанная куча или «рой» ощущений, а система связанных по принципам явлений; так ведь мы и представляем себе природу, предмет опыта, как единую, управляемую законами систему фактов.

И вот тот факт, что природа представляет собой нечто большее, чем нагроможденную кучу ощущений — красного, сладкого, твердого, жидкого, всякого рода качеств и количеств, что она есть систематически построенное и расчлененное целое, не есть *действие* ощущения, или заслуга впечатлений, а есть дело ума. Ум со своими обеими сторонами, чувственностью и рассудком, схватывает и приводит в форму, распределяет и расчленяет то данное разнообразие во впечатлениях при помощи свойственных ему деятельностей, которые можно обозначать как *функции синтеза*, соединения рассеянного и разнообразного в единство. Эти функции ума должны, конечно, быть налицо на каждом пункте в их произведении, опыте, как его формальная определенность; и поэтому-то со стороны

формы природа может быть познаваема а priori. Подобно тому как форма вещей, приготовленных по одному и тому же шаблону, известна а priori, так все продукты человеческого ума, т. е. всю природу и все предметы в ней, по форме можно познавать а priori.

Узнать же то, что в природе происходит из формирующей деятельности ума, можно по однообразию в разнообразном. Наполнение пространства оказывающими сопротивление силами для разных мест и в разные времена различно, качества меняются, само же *пространство* с его определениями всюду и всегда одно и то же, так что всякое место может заступить всякое другое. Также *время* всюду и везде одно и то же, как бы различно ни было его наполнение. Точно так же и всеобщая структура действительности везде одна и та же; причины и действия разнообразны, само же *отношение причинности* всюду одно и то же, одинаково действительно во всякое время и на всяком месте. Таким же образом другой основной схемой действительности оказывается отношение *субстанции и акциденции*, постоянного и меняющегося.

Следуя за этой формальной стороной опыта, всюду обращая внимание на тождественные во всяком опыте конструктивные факторы, Кант приходит к двум родам элементов формы: он называет их *формами созерцания* и *мышления*. Формы созерцания две только что упомянутые: *пространство* и *время*; формы же мышления, называемые им *категориями*, он при помощи формальной логики и ее деления суждений сводит на круглое число двенадцать. Пространство и время, следовательно, не сущие действительности, также и не действительные сами по себе порядки сущих в себе вещей, а свойственные субъекту функции синтеза разнообразного содержания ощущений. Все ощущения соединяются в единое целое временного течения, так что каждое к каждому стоит в отношении одновременности, или определенного промежутка времени. Все ощущения внешних чувств включаются в единую связь, называемую нами пространственным миром. Так, благодаря функции размещения в пространстве и времени, возникает единый созерцательный мир явлений. В том же смысле и функции мышления суть формы распределения созерцаний, именно распределения

их во времени. Лежащее в основании всеобщее основоположение гласит: все явления по своему существованию подчинены а priori правилам определения их взаимного отношения *во времени*. Все явления, так гласит затем, в частности, закон субстанциальности, содержат в себе постоянное, как самый предмет, и изменчивое, как простое его определение; а закон причинности: все, что происходит (начинает быть), предполагает нечто, за чем оно *по правилу* следует. Труднее становится ему показать, как остальные десять категорий являются структурными элементами действительности; большинство из них являются простыми заместительницами пустых мест.

Включая теперь в нашу схему теорию этого нового рационализма, мы можем сказать таким образом. На вопрос о природе начал рационального познания Кант отвечает: они существуют, как способы проявления деятельности, как синтетические функции, выполняемые умом всюду и всегда тождественным образом. Вышеупомянутые математические и физические аксиомы суть формулы, выражающие эти функции, и постольку они составляют начала познания а priori. Эти функции не врождены, а напротив, как все функции, вырабатываются в течение жизни; но это не значит, что они приходят в нас извне, через впечатления; впечатления — лишь случайная причина их развития. Это ответ, к которому пришел еще Лейбниц в своих «Новых опытах о человеческом уме», противопоставленных им когда-то «Опытам» Локка. *Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*, так говорит эмпиризм и совершенно прав в этом; но надо прибавить: *nisi intellectus ipse*; все происходит из опыта, только не способность делать опыты.

Этим дается уже вместе с тем ответ и на второй вопрос; последний гласил: как положения, не происходя из опыта, могут тем не менее иметь предметное значение? Трансцендентальная дедукция, вовсе не являющаяся, впрочем, образцом определенности и ясности, с мучительными повторениями выводит ответ из данных предположений: положения, выражающие синтетические функции нашей чувственности и нашего рассудка, именно в силу этого обладают в то же время и значением законов природы, поскольку под природой мы понимаем именно то, что фактически

весь свет обозначает этим названием: совокупность явлений. Пространство и время, как формы нашего созерцания, составляют в то же время и необходимые формы природы; ничто не может быть предметом нашего созерцания, что не было бы в пространстве и времени. Все явления суть *экстенсивные* величины, так гласит первое основоположение опыта, «аксиома созерцания»; и поэтому, так могло бы гласить продолжение, все, что можно доказать об экстенсивности вообще, ее непрерывность и однородность, ее неограниченность и бесконечная делимость, справедливо также и по отношению к действительному миру. Или все, что математика развивает об отношениях пространства и времени, справедливо без дальнейших рассуждений также и по отношению ко всем вещам, насколько они обладают пространственностью и величиной. Точно так же все, что трансцендентальная логика доказывает о природе рассудка, имеет силу и по отношению к вещам, насколько они вообще существуют для рассудка; если закон причинности есть закон чистого рассудка, то тем самым он есть в то же время и закон природы. «Рассудок не почерпает своих законов из природы, а предписывает их этой последней».

В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант очень удачно сравнивает тот поворот, который он дал теории познания, с поворотом, данным Коперником астрономическому мировоззрению. Явления на небе объясняли прежде движением небесных тел вокруг Земли; Коперник построил их проще, предположив движение наблюдателя. Подобным же образом эмпиризм объяснял познание из воздействия вещей на ум; Кант же, напротив, строит познание, делая «весьма странное» предположение, что вещи сообразуются с нашими понятиями. Объекты по своей форме производятся прежде всего мышлением. Потому-то именно последнее и может познавать их с этой стороны даже *a priori* и формулировать таким образом свое познание во всеобщих и необходимых положениях. Аксиомы геометрии, закон причинности имеют необходимое и всеобщее значение для всех предметов нашего опыта.

Этим дается, с другой стороны, дополнительная половина этого рационализма: не может быть рационального познания там, где

не происходит такого определения предметов рассудком. «Вещи в себе» не подчинены, конечно, синтетической функции нашего ума, и потому метафизика в старом смысле, т. е. как рациональное познание абсолютной действительности, невозможна. Развитие этой темы, задаваемой, впрочем, всюду уже в аналитике, составляет содержание второй половины «Критики» — *диалектики*. С многими почти невыносимыми неверностями и насильственностями в изложении, она показывает, как в рациональных психологии, космологии и теологии должны были потерпеть неудачу все попытки применения рассудка и форм его мышления к определению самой сущности вещей.

Здесь не место входить далее во все это, равно как и в попытки придать утратившим свое «конститутивное» значение «идеям» «регулятивное» значение для спекулятивного разума и практическое значение для воли.

Напротив, мне хотелось бы охарактеризовать кантовское воззрение еще заключительной формулой, которая обычна и у него самого, хотя он, насколько я знаю, нигде не формулировал ее выразительно: *человеческий ум стоит посередине между животным и божеским умом*. Познание *животного* состоит из «роя ощущений», между которыми существуют случайные ассоциативные отношения; но оно никогда не доходит до противопоставления субъекта и объекта, я и природы, оно является поэтому не объективным, не предметным; следовательно, вообще не настоящим познанием, а чисто субъективным ходом представлений. Не объективно также и *божеское* познание: божеский рассудок, — так мы мыслим это понятие, — через свое мышление есть творец действительности, последняя не стоит перед ним как нечто чуждое ему, нечто данное *intellectus archetypes* есть «созерцающий рассудок»; его мысли — сущие, конкретные идеи, а не абстрактные понятия; душа человека есть «мысль» Бога. Мышление творящего художника может уяснить это понятие; как здесь, так и в Боге все мысли стоят во внутренней эстетико-телеологической связи. *Человеческое* же познание есть, напротив, *объективное* познание; оно есть *понимающее построение* некоторого *данного*. Из данного разнообразия в ощущении человеческий ум при помощи свой-

ственных ему синтетических функций созерцания и мышления создает единую, управляемую законами систему предметов, называемую нами природой. Предметы по своей форме существуют только благодаря рассудку, по бытию же субъект признает за ними независимость от себя и поставляет себя к ним, как объект между объектами, в естественно-закономерное отношение.

4. Критические замечания к кантовской теории познания

Подвергая разбору изложенную в предыдущем отделе кантовскую теорию, не лишенную ни остроумия, ни глубокомыслия, я обозначу прежде всего, насколько возможно ясно и определенно, то, что в ней представляется мне слабым, и потом в заключение отмечу то, что в ней имеет прочную ценность.

Предоставляю прежде всего защищать свое дело против Канта Д. Юму, на которого главным образом направлена кантовская критика. Опровергнуто ли Кантом то утверждение, в котором Юм дал эмпиризму его последнюю формулу: не существует никакого познания фактов чистым разумом, и потому о фактах нет никаких безусловно всеобщих и необходимых суждений, а есть только суждения, имеющие презумптивно всеобщее значение? Доказал ли действительно Кант, в противоположность этому, возможность доподлинно всеобщих и необходимых положений, например в естествознании?

В Германии это долго считалось доказанным. Я не держусь этого мнения; я не думаю, чтобы Юм был принужден признать это. Я попытаюсь предоставить ему защищать свои тезисы, в указанном смысле, против Канта.

Что касается прежде всего аргументации в «Пролегоменах», исходящей из наличности «действительных и в то же время обоснованных и не нуждающихся ни в какой дедукции чистых познаний а priori» в чистой математике и естествознании, — аргументации, перешедшей затем и в позднейшие издания самой «Критики», то Юм с полным правом отклонил бы ее как *petitio principii*. Правда, так сказал бы он, фактическая действительность этих наук не под-

лежит сомнению, но надо еще спросить, — и это как раз его вопрос, в каком смысле обладают их положения объективным значением? Он, Юм, пришел к воззрению, что математика, как таковая, вообще совсем не претендует на предметное значение. Геометрия ничего не говорит о действительности; поскольку же теоремы ее применяются к определению действительности, например в астрономических вычислениях, они перестают носить аподиктический характер и принимают характер гипотетический: поскольку физическое пространство отвечает геометрическому, поскольку измерения расстояний и углов правильны, луна отстоит на столько-то, имеет такую-то величину, такое-то движение и т. д. Теоремы тригонометрии обладают аподиктической достоверностью, но ни одному положению астрономии таковая не присуща. Всеобщность и необходимость чистой математики основываются именно на том, что последняя целиком вращается только в мире понятий. Напротив, физика, имеющая в виду дать познание созерцательной действительности, именно этим самым отказывается от всеобщности и необходимости, т. е. в строгом смысле, ибо презумптивную всеобщность, например законов механики, он признает, конечно, так же, как и всякий другой, а с этим вместе и необходимость в обыкновенном смысле слова, только не всеобщность и необходимость математических положений.

Кант говорить в одном месте: он ввел метафизику (т. е. чистое естествознание) в хорошее общество математики. В самом деле, она не могла бы быть в лучшем обществе; только не должен был Кант ступшевывать существенного различия между ними. Но для этого-то именно и изобретена им формула: *синтетические суждения a priori*; под двусмысленным именем «синтетические» он соединяет положения чисто математические и физические. Своим совершенно неопределенным и негодным различием «аналитических и синтетических суждений» он устранил определенное различие между суждениями об отношениях понятий и суждениями об образе действия предметов и этим безнадежно запутал исследование; положения физики ставятся таким образом, как однородные, рядом с положениями чистой математики. Правда, тоже не последовательно, так как рядом с этим все-таки остается и пра-

вильное понимание: не то, как возможна *чистая* математика, а как возможна *прикладная* математика? Так, прежде всего, в трансцендентальной дедукции математики, находящейся в аналитике под заглавием «аксиомы созерцания». Здесь настоящая мысль Канта выступает вполне ясно: *прикладная* математика возможна, потому что «эмпирическое созерцание возможно только благодаря чистому созерцанию (пространства и времени); следовательно, то, что геометрия говорит об этом последнем, бесспорно имеет свою силу также и по отношению к первому, и отговорки, будто бы предметы чувств не могут быть сообразными с правилами построена в пространстве, отпадают». Точно так же и в трансцендентальной дедукции чистого естествознания, где таким же точно образом началам чистого рассудка придается объективное значение в силу того, что эмпирическое мышление предметов возможно только благодаря чистому мышлению.

И вот, так мог бы продолжать Юм, если разобрать эту настоящую мысль Канта: познание а priori и, следовательно, всеобщее и необходимое познание фактов возможно посредством априорных, не выведенных из опыта синтетических функций, — то она оказывается, конечно, тоже не выдерживающей критики. Допустим, — как мы, без сомнения, и должны сделать, — что такого рода синтетические функции существуют и что они имеют для построения нашего опытного мира существенное значение, все-таки против кантовского взгляда поднимаются важные сомнения.

Прежде всего поднимается вопрос: каким образом знаем мы об этих функциях, — а priori или посредством опыта? Кант обходит этот вопрос; а между тем без ответа на этот вопрос в его смысле труд его является напрасным. Если мы не обладаем априорным познанием этих функций, — а я не знал бы, какой смысл можно было связать с этим выражением, оставаясь даже в кругу кантовских мыслей, — если мы знаем о них только посредством опыта, конечно, внутреннего, антропологического опыта, тогда все основоположения, в которых определяется форма этих функций, опять-таки имели бы лишь эмпирическое значение. Утверждения: пространство и время суть формы созерцания человеческой чувственности, категории — формы мышления человеческого рассудка, были бы

теперь обобщениями антропологии; и аксиоматические положения, высказывающие природу нашего созерцания пространства или наших функций суждения, как законов действительности, остались бы, в конце концов, положениями эмпирического происхождения и эмпирического значения; с ними связывалось бы само собой понятное условие: поскольку синтетические функции остаются тождественными. Оставалось бы мыслимым, что существуют люди, или человекоподобные существа с отклоняющимися формами ума; оставалось бы мыслимым, что сам ум испытывает превращения, что наше потомство, что я сам нахожусь в переходной стадии к другим формам понимания; перейди я примерно к четырехмерному созерцанию пространства, аксиомы из прежнего созерцания пространства утратили бы для меня свое предметное значение. Пусть это предположение считается сколько угодно невероятным, — оно остается мыслимым, а с этим утрачивается и доказательство в пользу строгой всеобщности и необходимости тех начал. Они сохранили бы свое значение с оговоркой: пока и поскольку пространство, время и категории в этом определенном их виде суть конструктивные факторы мира явлений.

Вопрос этот, обойденный Кантом, был поставлен и разрешен в смысле эмпиризма Я. Фризом в его «Новой критике разума»: познание формальных элементов познания мы приобретаем лишь посредством опыта. Говорили: Фриз искажает этим мысли Канта, — критическая философия имеет в виду не психологическое указание антропологического факта, а трансцендентальное исследование возможности опыта. А последнее достигается не наблюдением того, что люди действительно делают, а размышлением над тем, что в каждом познании должно быть признаваемо необходимой составной частью, которой нельзя элиминировать без того, чтобы не уничтожить его, — размышлением над аксиоматическими элементами познания, каковыми оказываются именно синтетические основоположения, выражающие природу созерцания пространства и времени, и форм мышления; без предположения их объективного значения опыт вовсе невозможен.

Совершенно верно, — такова мысль Канта. Но, возразил бы Юм, это-то именно и есть *petitio principii*: я отрицаю аксиоматиче-

ский характер закона причинности в кантовском смысле, и при всем том я считаю опыт возможным, — опыт, как мы действительно имеем его в науках, хотя и не как систему строго всеобщих и необходимых положений, а как систему положений презумптивно всеобщего значения. Для этого физик действительно не нуждается ни в каком ином предположении, кроме *презумптивно* всеобщего значения трансцендентальных принципов. Он может спокойно предположить не только то, что мыслим какой-нибудь мир, в котором, например, наш закон причинности не имел бы никакого значения, а также и то, что в нашем мире может каждое мгновение наступить какое-нибудь явление, не поддающееся построению по закону причинности, например, какое-нибудь движение, происходящее совершенно изолированно, без всякого отношения ко всем предыдущим и последующим движениям. Фактически физик, если бы ему действительно представился такой случай, не перестал бы доискиваться его причины и действия; он, следовательно, совсем не познал бы или не признал бы такого изолированного случая; но остается мыслимым, что случай этот действительно не имеет ни причины, ни действия и остается также мыслимым, что мы, вследствие неоднократных опытов тщетного разыскивания причины и действия известных явлений, мало-помалу были бы все же принуждены не применять к ним более категории причинности. Точно так же обстоит дело и с аксиоматическими положениями, отправляющимися от природы пространства: мы предполагаем, что физическое пространство вполне соответствует геометрическому, что оно, как это последнее, непрерывно и однородно. Но остается мыслимым, что оно и не таково; остается мыслимым, например, физическое пространство с внутренней неоднородностью. Мы предполагаем, что движение, если только оно не встречает физических препятствий, будет продолжаться с одинаковой скоростью; и там, где этого не происходит, где тело утрачивает свою скорость, мы предполагаем, что оно находится под влиянием каких-нибудь физических сил. Но остается мыслимым, что наше предположение не верно, что различные пространства, как таковые, обладают различной степенью доступности к прохождению, что в пространстве, как таковом, имеются как бы *метафизи-*

ческие неровности. Также и здесь, если бы кто-либо предложил объяснить таким предположением, например, замедление какого-нибудь космического движения, то мы не стали бы входить в это, а продолжали бы настаивать, что тут замешаны неизвестные нам препятствия, и при этом нас вряд ли можно было бы уличить в заблуждении. Тем не менее все-таки мыслимо, что это было бы заблуждением. А большего и не нужно для того, чтобы опровергнуть доказательства Канта.

Но если бы теперь возразили на это: Кант именно доказал, что физическое пространство не отличается от геометрического, что то, в чем распростерта вся природа, есть чисто-субъективное созерцание пространства, — то на это пришлось бы ответить следующее.

Конечно, Кант предполагает, что пространство, время и категории — чисто субъективные факторы познания и, как таковые, обладают всеобщностью и необходимостью для всего, что бы ни стало предметом субъекта. Но по какому праву? Сам он строит всякое познание опять-таки из двух факторов, природы субъекта и воздействий (аффекций), испытываемых последним от вещей. Каким способом думает он отчетливо отделить эти два фактора друг от друга? Ведь нам дан один только продукт, мир представлений, — каким способом думает он из одного этого продукта определить факторы, из одного произведения определить множителя? Кант сам выставляет утверждение: «частные законы природы» никоим образом нельзя было бы вывести из одного только рассудка, для этого необходим «опыт». Но ведь если для закона тяготения должен привзойти опыт, то почему не должен он привходить и для закона причинности? Если для всякой определенной локализации, например, географической или астрономической, необходим опыт, то почему же не нужно его для образования представления самого пространства? Если же образование представления пространства соопределяется еще и природой действительности самой в себе, то ведь в таком случае тот же самый субъект, будучи перемещен в какой-нибудь другой мир, образовал бы какую-нибудь другую форму созерцания, может быть совсем несравнимую с нашим пространством. То же и с формами мышления; один

и тот же субъект, будучи перенесен в другую среду, образовал бы, может быть, совершенно другое понятие об естественной закономерности или даже не образовал бы никакого. А отсюда вытекало бы и тут следствие, что безусловно всеобщих и необходимых суждений о фактах не может существовать; основоположения имели бы тогда значение лишь постольку, поскольку рассудок находил бы перед собой действительность, однородную с нашей, — а за этими пределами значения не имели бы. Как мыслим мир, который не давал бы нашему уму повода к образованию закона тяготения, так мыслим и мир, в котором он не развил бы закона причинности.

Так мог бы Юм защитить против Канта свою теорему, что о фактах не существует никаких всеобщих и необходимых положений. И он мог бы еще прибавить: если бы кто нашел такие соображения о мыслимости и возможностях излишними и сказал бы, что для того мира, в котором мы уже живем, наше созерцание пространства и наши законы мышления являются подходящими формами понимания, то он, Юм, ничего не имеет против этого; но должен в таком случае указать на то, что кантовское «спасение наук» от скептицизма представляется ему по меньшей мере столь же излишним. Для всех наших теоретических и практических целей понимание закона причинности, как самого верного обобщения всего нашего опыта, совершенно так же достаточно, как и кантовский априорный закон мышления. Он так же не склонен допускать исключений из закона причинности, как и Кант; мнимым чудесам он, как и этот последний, противопоставил бы закон причинности, как «аксиоматическое» положение.

Вслед же за этим Юм обратил бы, вероятно, внимание еще на нечто другое, вследствие чего выигрыш кантовского «спасения» делается совершенно призрачным. Кант сам признает, что познание всякого *частного* отношения причины и действия возможно только при помощи опыта. В этом он держится совершенно одинакового воззрения с Юмом; он вовсе не разделяет взгляда старого рационализма, считавшего возможным выводить — с помощью одного мышления в «аналитическом» суждении — из понятия причины определенное действие. Итак, всякое отдельное причинное отно-

шение, всякий естественный закон нашей механики или физики, также и по мнению Канта, есть эмпирический закон и, как таковой, не обладает математической всеобщностью и необходимостью. Только один закон причинности, формула: все, что происходит, предполагает за собой нечто, за чем оно по правилу следует, — должен быть, по Канту, чисто-априорным и, следовательно, всеобщим и необходимым. Ну этим выигрывалось бы в самом деле безнадежно мало; все, что мы знали бы теперь, состояло бы в следующем: всякое явление правильно следует за *каким-нибудь* другим; за каким? — этому мы должны учиться только из опыта. И здесь всегда оставалась бы открытой возможность лучшего научения последующим опытом. Мы, положим, знали бы: если это выведенное из опыта отношение следования есть причинное отношение, то оно неразложимо и имеет всеобщее значение, но мы никогда не могли бы быть абсолютно уверены, что имеем перед собой действительное причинное отношение, а не просто случайную и разложимую последовательность. Так, например, человеческий рассудок склонен образовать на основании опыта всеобщий закон природы: скорость падения тел зависит от их удельного веса. Физика исправляет эту формулу: она истинна лишь при одном условии, именно при том, если падение происходит через среду, представляющую противодействие; если это обстоятельство устраняется, — например, вследствие образования безвоздушного пространства, — тогда все тела падают с одинаковой скоростью. Теперь точно так же остается мыслимым, что и закон тяготения может оказаться разложимым: части весомой материи тяготеют друг к другу лишь при некотором условии, например, хотя бы при наличии эфира или электрического напряжения; удайся элиминировать это влияние, прекратились бы и явления тяготения. Даже закон сохранения движения или сохранения материи не составляет в этом отношении исключения: остается, например, мыслимым, что материя и движения постоянно утрачиваются, но что, благодаря какой-нибудь неизвестной причине, например какому-нибудь трансцендентному существу, они постоянно возмещаются в той же мере; если бы прекратилась деятельность этого существа, то утрата сделалась бы заметной. Это совершенно произвольное представление, но тем не менее оно мыслимо.

Итак, мог бы сказать Юм, пусть Кант и спас строгую всеобщность закона причинности, физика все-таки ничего не выиграла бы от этого; все ее законы остались бы эмпирическими законами только с презумптивно-всеобщим значением. Ему кажется поэтому, что опыт «спасения наук от скептицизма», начатый с такими большими приготовлениями, оказался в своем результате весьма скромным, чтобы не сказать — скудным.

Наконец, Юм мог бы в своей критике обратить внимание еще на один пункт: вся кантовская аргументация разрывается по середине надвое. Кант должен был бы собственно сказать, — да так он сначала и говорит: даны лишь *отдельные* ощущения с качественной определенностью, — напротив, *всякая связь, всякий* порядок должны сводиться на синтетические функции субъекта; при помощи форм созерцания и категорий, которые существуют ведь лишь как функции связи и распределения, для каждого элемента определяется его место в связи целого природы. От этого следствия своего предположения Кант однако потом уклонился. В трансцендентальной дедукции он допускает, что временная последовательность явлений ведет свое начало из «опыта», что для познания *частных* законов природы должен приводить «опыт». «На большее же, чем те законы, на которых покоится *природа вообще*, как закономерность явлений в пространстве и времени, не простирается способность чистого рассудка а priori предписывать законы явлениям при помощи одних категорий. Частные законы, так как они касаются эмпирически определенных (!) явлений, не могут быть вполне выведены отсюда. К этому должен присоединиться опыт». Так заключается трансцендентальная дедукция, разрывая самое себя пополам. Если «опыт» может и должен содействовать распределению во времени, то где граница? Если рассудок нуждается в «опыте» для образования биологических обобщений, химических формул, физических законов, то почему то же самое не должно относиться и к законам причинности и субстанциальности? Потому что они всеобщи и необходимы? Но ведь это-то именно и стоит под вопросом.

Насколько безнадежен этот разрыв, насколько является невозможным построить единообразный опыт, как он находится

перед нами в науках, из чистых рассудочных понятий или синтетических функций рассудка и тех «эмпирических определений» явлений, это обнаруживается на каждом пункте. Прочитайте трансцендентальную дедукцию с ее бесконечными, плетущимися повторениями, где конец и начало противоречат друг другу, — последнее с предложением: синтез происходит из рассудка, а первый — с ковыляющим вслед ограничением: но *частная* связь ведет свое начало из «опыта», — каковым двусмысленным понятием прикрывается все бедствие. Обратите внимание на те попытки разъединить между собой чистую апперцепцию и эмпирическую ассоциацию и потом снова соединить их; или обратите внимание на отчаянные попытки (в главе о схематизме чистых рассудочных понятий) включить синтез мышления в чувственный синтез ощущений во времени; или на не менее отчаянные попытки в «Прологоменах» (§20), из «суждений восприятия» сделать «опыт». Я не думаю, чтобы хоть один человек мог похвалиться, что действительно понимает эти мысли, т. е. может мыслить их. Понимать их можно только психологически, раскрывая различные побуждения, увлекавшие кантовское мышление в разные стороны.

В противоположность этому мы теперь скажем: совершенно справедливо утверждение Канта, что опыт не есть нечто пассивно воспринятое, а есть продукт чувственности и рассудка. Можно даже сказать: ум производит саму природу как совокупность закономерных связанных явлений. Но, — так надо добавить, — он производит ее целиком одним и тем же способом — путем наблюдения и размышления. В тысячелетней работе, с помощью восприятия и размышления, научных путешествий и филолого-исторического изыскания, микроскопического и телескопического наблюдения и математических умозрений, физических экспериментов и отвлеченной дедукции человек произвел природу, т. е. образ мира, как мы его видим в настоящее время. Здесь нет ни одного пункта ни в строе космоса, ни во внутренней закономерности процесса природы, где не приходилось бы действовать сообща наблюдению и размышлению. Абсолютное обособление «эмпирических» и «априорных» элементов совершенно невыполнимо. Закон причинности есть так-

же «эмпирический» закон, не в том смысле, что он запечатлен рас­судку извне, — этого нет нигде, — но в том смысле, что он предпо­лагает собой наблюдение, так же как и любой закон химии или био­логии. Основание нашей веры во всеобщую естественную закономерность в сущности не иное, чем основание веры во всеоб­щее значение того правила, что у каждого человека есть отец и мать; не «априорная необходимость» служит ее опорой, а опыт, — конечно, не обыкновенный опыт, а опыт научный. Обыкновенный опыт вовсе не предлагает всеобщего значения закона причинно­сти; он и по настоящее время считается еще со случаем и произво­лом; он так часто воспринимал абсолютное возникновение и ис­чезновение, что нисколько этим не смущается. Лишь наука создала понятие естественной закономерности. На что же она опиралась? Ну, без сомнения на тот факт, что всюду, где она подходила к вещам с более точным наблюдением, она открывала причинные связи, или могла показать, как кажущееся возникновение и исчезновение на самом деле было лишь переходом наличного движения и нали­чного вещества в новые формы. И этот тысячи раз повторявшийся опыт она формулирует теперь в аксиоматических положениях, вы­ражающих всеобщую естественную закономерность, и говорит: даже там, где мы не знаем еще причины или закона, последние су­ществуют. Но если бы она нигде и никогда не делала означенного опыта, то не было бы речи и об этих аксиомах.

Этим мы затрагиваем один пункт, в рассмотрение которого я войду несколько ближе. Кант исходит из биологического воззре­ния, существовавшего в его время: природа живых существ неиз­менна. Таким образом для него и формы созерцания и мышления есть принадлежность устойчивой организации ума.

Современная антропология не признает этого взгляда удовлет­ворительным. В органическом мире нет ничего абсолютно постоян­ного; в нем все возникает и изменяется. Телесная организация и нервная система возникли путем длинного ряда преобразова­ний. То же самое будет относиться и к организации умственной. Пространство, время и причинность не первоначальный непоколе­бимый состав человеческого ума, а мало-помалу развиты видом в течение его длинной жизни, подобно тому как они развиваются

также и индивидуумом, — правда, на основании унаследываемого предрасположения и при содействии родительского поколения. Наиболее ясно это видно на функции причинного понимания действительности: индивидуум *научается* ему — так же, как счету и языку. Поэтому и различные индивидуумы достигают различных ступеней развития функции причинности: некоторые не выходят за пределы ближайших, практически важных причинных связей, а понятие строгой и всеобщей естественной закономерности для многих остается вовсе чуждым.

Подобно тому как мы можем наблюдать развитие функции причинности у индивидуума, так в истории перед нашими глазами лежит в общих чертах и ее возникновение у вида. В примитивной форме мы находим ее уже у вышестоящих животных: они *научаются* приспосабливать свои действия к явлениям в окружающей среде; благодаря опыту они становятся умнее. Это происходит, очевидно, в такой форме, что последование явлений запечатлевается в них; при наступлении предшествующего, путем некоторого непреднамеренного заключения предвоспринимается последующее, и этим предвосприятием определяется практический образ *действия*. А в некоторой степени бывает и обратная форма заключения: последующее является предметом желания, оно приводит в сознание предшествующее как средство к цели; собака, которую научили искусству «служить», награждая ее первые успехи лакомым куском, применяет затем свое искусство как средство к цели. Формула, по которой она делает заключение, хотя и не формулирует его в суждение, такая: за тем же самым предшествующим идет то же самое последующее; если и не всякий раз, то все-таки его можно ожидать.

Человеческое заключение имеет первоначально тоже не иную форму; можно даже сказать: принципиально многие люди вообще не идут далее ее, хотя они и применяют этот способ заключения в более широких размерах и вернее, чем самое умное животное. Так вся народная медицина (патология, терапия и диететика) состоит из наблюденных — правильно, или ошибочно — следований: если сделаешь то-то, то простудишься или схватишь лихорадку; если с тобой лихорадка, то надо пропотеть или принять

что-нибудь. У некоторых потребность в причинном объяснении вообще не идет далее таких связей. Они не видят и затруднения в том случае, если средство не всякий раз помогает; их закон причинности не требует этого; формула его была бы примерно такая: за одним и тем же следует обыкновенно одно и то же, но может случаться иногда и иначе. В самом деле, формула эта вполне отвечает ближайшей потребности; практическая жизнь постоянно имеет дело с теми сложными связями, которые можно обнимать лишь правилами с исключениями, а не строго всеобщими законами: крестьянин имеет дело с погодой и с органическими жизненными явлениями, которые не поддаются вычислению, а могут быть предвидимы лишь по приведенной формуле; ремесленник имеет дело с материалом и инструментами, никогда не обладающими совершенно одинаковым устройством; учитель, чиновник — с человеческими натурами, которые в общем хотя и похожи друг на друга, однако обладают каждая своими особенностями и потому на одно и то же воздействие реагируют не одинаково.

Можно даже сказать: ведь и наука достигла более отчетливого понимания закона причинности, собственно, лишь немного столетий тому назад. Аристотелевская философия довольствуется еще пониманием причинности, допускающим и недоступные контролю исключения: под названием случайностей последние сводятся на неопределенный, не подлежащий закону и отвлечению фактор естественного процесса, на материю, в то время как закономерность присуща другому фактору — мыслимой сущности. Поэтому наука, поскольку вмешивается этот нарушающий фактор, не может идти далее «обыкновенно бывает так». Лишь новейшая физика отчетливо провела понятие естественной закономерности, законы механики сделали типическим примером закономерности вообще. На основании их была впервые развита мысль о строго-всеобщей и не имеющей исключений закономерности явлений везде, как во внешнем мире так и в мире внутреннем. Декарт делает этот вывод для внешнего мира, в частности и для области биологии, а Гоббс и Спиноза — также и для внутреннего мира: воля и чувство точно так же следуют не имеющим исключений законам, как и движения телесного мира.

Как произошло в человеческом рассудке образование функции причинности? На это можно прежде всего ответить: посредством образования способности разлагать сложные факты на их слагаемые. Мышление животного, — если назвать так процесс его заключений, — состоит в ассоциациях сложных явлений или созерцательных представлений. Лошадь, нашедшая раз на каком-нибудь дворе хороший корм, спустя годы, проходя той же дорогой, заворачивает в него; вся эта местность ассоциирована для нее с хорошим кормом. У людей действует та же самая ассоциация; но человек не следует ей непосредственно; он сначала размышляет, можно ли ожидать теперь того же, что было тогда: живет ли еще тот старый обитатель, имеются ли налицо те же самые обстоятельства, которые доставили ему тогда хороший прием. Зоолог Мебиус рассказывает где-то о следующем опыте. В сосуд с водой, разделенный стеклянной пластинкой на две половины, помещена была в одну половину щука, а в другую всякого рода мелкая рыба, служащая ей обыкновенно добычей. Щука тотчас же бросилась на эту последнюю, но вместо ожидаемой пищи получила ощутительный толчок о стеклянную пластинку. После неоднократного повторения этого опыта, она научилась наконец отказываться от своей добычи. Спустя несколько недель стеклянная пластинка была удалена; щука плавала теперь свободно между другими рыбами, но ей уже не приходило в голову набрасываться на них. Она, очевидно, сделала себе «естественный закон»: нападение на этих рыб имеет своим следствием удар по пасти. Человек в подобном же положении постарался бы разложить это сложное следствие на его простые элементы. Он сказал бы себе: удар, который ты получаешь, может быть, есть следствие не природы этой добычи, а какого-нибудь, глазам, правда, невидимого, препятствия. Он тотчас же принялся бы разузнавать это препятствие, ощупывая его рукой, а потом попытался бы удалить его или перебраться через него. Для всего этого хватило бы в данном случае и более развитого животного ума. Но в общем образ действия животных и мышление их, которым оно управляется, характеризуется, в отличие от человеческого, тем, что оно реагирует на сложные положения или явления стереотипными заключениями и действиями. Человеческое же мышление, а вследствие этого

и деятельность, подвижнее; оно разлагает данный случай на существенные факторы и случайные обстоятельства и приходит таким образом к выделению настоящих, постоянных последований из случайных и преходящих сочетаний.

Ясно, что эта способность стоит в теснейшей связи с той особенностью, в которой издавна видели преимущество человеческого мышления перед мышлением животных: *с мышлением в понятиях*. Сущность мышления в понятиях покоится на разложении данных созерцательным представлением соединений; оно состоит во внутреннем организовании созерцания; *анализ* и *синтез* — две стороны этого процесса. В понятии отдельные стороны созерцания поставляются сами по себе и затем в суждении снова приводятся в отношение друг к другу. Тяжелый камень погружается в воде на дно, сырое дерево не горит; такое простое суждение восприятия предполагает, однако, за собой сильную умственную работу. Глаз человека видит не более, чем глаз животного; но то, что в животном сознании остается смутным созерцательным соединением, разлагается человеческим умом на множество слагаемых, которые он потом снова соединяет в единую систему. Он ставляет отдельно саму вещь, затем ее свойство, точно так же движение, — от движения он в свою очередь отделяет направление, скорость; потом все эти моменты совокупного явления он охватывает в суждении в одно целое, но целое расчлененное, в котором каждый отдельный момент имеет уже свое определенное место. Очевидно, лишь благодаря этому организованию созерцания, предполагающему собой глубокий анализ, стало возможным познание естественных законов. Лишь после того, как из созерцания движущегося тела были выделены постоянная субстанция и преходящее явление движения, а из движения в свою очередь было выделено направление и поставлено относительно самостоятельно, — рассудок мог идти далее к законам тяготения или инерции. Создание той системы понятий и категорий, которая имеет в языке свое объективное выражение, полное расчленение действительности, соответствующее расчленение речи, — вот какую чудовищную работу совершил человеческий дух, прежде чем он мог приняться за научное исследование вещей. Теперь индивидуум

приобретает этот результат работы бесчисленных поколений предков почти без труда, в течение первых двух-трех лет своей жизни, чтобы затем, в следующие два десятилетия, достигнуть того усовершенствования, которое претерпела эта система понятий благодаря научному мышлению.

Если спросить об условиях этого развития теоретических способностей в человеке, то их придется, конечно, искать во всей его психофизической организации. В высшей степени значительную роль играла при этом, без сомнения, *рука*. Органы чувств вряд ли обнаруживают какое-нибудь преимущество человека, — напротив того, в руке он обладает поразительным орудием исследования. Она разделяет и соединяет вещи и свойства или состояния в действительности. Она дает и отнимает у тела форму, положение, движение, цвет. Как беспомощно стоят, напротив того, перед вещами четвероногие, обладающие только одним орудием схватывания — зубами. Неудивительно, что вещи остаются для их рассудка такими немymi и, по-видимому, говорят лишь одному их желудку. Обратите, напротив, внимание на то, как уже малый ребенок экспериментирует рукой над вещами, поворачивает их так и сяк, осматривает, ставит их и опрокидывает, разлагает и складывает. Эти практические анализ и синтез, производимые над вещами рукой, повторяются затем в анализе и синтезе, производимых рассудком над созерцательными представлениями. Ручным инструментам соответствуют понятия рассудка. Отличительным признаком человека справедливо были сочтены следующие два обстоятельства: что он производит орудия и что он мыслит в понятиях; это действительно стоит в теснейшей связи. Активное отношение человека к созерцательным представлениям, пассивно пропускаемым мимо себя животным, основывается в своей первой возможности на обладании рукой, которая всегда готова вмешаться, экспериментируя, в ход явлений. Эксперимент естествоиспытателя есть лишь дальнейшее развитие примитивного экспериментирования детской руки. И кто, будучи ребенком, не освоился с вещами этим способом, тот не познакомится уже с ними во всю свою жизнь, если бы даже он собрал в своей голове всю книжную премудрость мира.

Возвращаясь теперь к нашему рассмотрению, мы, следовательно, скажем: с точки зрения теории развития нигде не может быть речи об абсолютной априорности известных функций. Пространство, время, категории, так же как и глаза, уши, мозг, — выработались в ходе развития. Они, как и эти последние, принадлежат теперь к наследственному достоянию индивидуума, по крайней мере в известном смысле; равно как и вся передаваемая с языком система понятий должна быть причисляема к его историческому наследию; индивидуум находится во владении этим наследством еще задолго перед тем, как начинает думать сам; последнее образует как бы априорную прибавку к тому познанию, которое он приобретает в дальнейшем ходе своей жизни. Ведь нет ни малейшего сомнения, что этим априори всюду определяется его мирозерцание; все, что бы ни представлялось его пониманию, апперципируется им при помощи унаследованных форм созерцания и мышления. С другой стороны, мы не будем думать, что это духовное достояние априорно в том смысле, что составляет собой природу ума, в качестве системы форм, абсолютно неподвижных и не стоящих ни в каком отношении к действительности. Мы скорее скажем: подобно тому как все органы образовались в соприкосновении живого существа с окружающей средой, так образовался и самый важный и самый тонкий орган — ум. Подобно тому как плавники могли возникнуть лишь в воде и в постоянном с ней соприкосновении, как уши могли возникнуть лишь в среде, распространяющей звуковые волны, так и внутренние органы нашего созерцания и нашего мышления могли возникнуть лишь в той среде, как ее представляет собой наш мир. Конечно, мы не можем показать здесь такой же приспособленности, как у плавников, мы не можем, выступая из нашего мира представлений, сравнивать его с действительным миром; но если мы вообще допускаем, что субъект и его ум развивались в существующем мире, то мы не можем не думать, что мир есть содействующий фактор при образовании ума.

Итак, заключение было бы, следовательно, такое: Кант не достиг своей первой и настоящей цели, на которую было направлено доказательство эстетики и аналитики: ему не удалось доказать возможности познания фактов из «чистого разума», а с этим вместе и воз-

возможности строго-всеобщих и необходимых суждений о фактах. В этом пункте эмпиризм Юма сохраняет перед ним свое право.

С другой стороны, кантовская теория познания содержит в себе ряд *ценных* и *прочных* элементов, и их мне хотелось бы теперь вкратце отметить.

Прежде всего она внедряет ту важную истину, что познание — не собрание «впечатлений», а продукт самопроизвольной деятельности субъекта. Эмпиризм склонен к такому недоразумению: душа — первоначально лист чистой бумаги, на который вещи посредством чувств наносят свои знаки. Это воззрение, благодаря сенсуалистическим и эмпирическим теориям, влачит свое существование вплоть до настоящего времени, начинаясь еще с сенсуалистического материализма древних, предполагавшего, что с поверхности вещей отделяется, подобно коже, тонкое телесное изображенье и проникает в чувствилище.

Полная неудовлетворительность такого воззрения, делающего субъект пассивным приемником для впечатлений, превосходно выставляется на свет кантовской теорией. В нашем познании нет решительно ничего, что входило бы таким образом в душу извне. Уже простое ощущение: свет, звук, вкус — не напечатлевается ей извне, а производится ею при встрече с окружающей средой как нечто такое, что вообще существует лишь в ней, как ее собственный продукт. Это предполагается Кантом, как само собой понятное; напротив, он подчеркивает, что и всеобщие формы чувственно-созерцательного мира, пространство и время — порядки самопроизвольно производимые субъектом, а вовсе не отпечаток существующего по себе пустого пространства или пустого времени. Их действительность состоит только в живой функции субъекта, обнимающей множественность элементов ощущения в единство созерцания.

Мы не можем не думать, что сущая сама в себе действительность, к которой субъект стоит в первоначальном и неопределимом далее отношении, становится как-нибудь поводом к этому рода представлению ее; мы можем приписывать ей «умопостигаемые» порядки, находящиеся в каком-нибудь соответствии с формами нашего созерцания; но сами эти формы созерцания

суть не отпечатки в субъекте, а его создания. А этим дается и то, что и сами предметы внешнего мира есть создания субъекта: тела и их движения — это явления.

Еще заметнее справедливость этого в применении к понятиям. Понятие не есть накопление впечатлений, общий образ, в котором общие черты усилены, а отклоняющиеся затупшеваны, подобно тому как такие образы готовятся в последнее время на фотографической пластинке, которую несколько раз ставят перед сходными предметами и таким образом механически воспроизводят на ней тип, например — врача, духовного и т. п. Понятие существует лишь как живая функция обнимания разнообразия созерцаний. В применении к более общим понятиям дело вполне очевидно; если можно еще обманываться, например, насчет того, будто понятие яблока пассивно сохраняется в памяти, подобно упомянутым фотографиям-типам, хотя, однако, и здесь уже могла бы представиться трудность в воспроизведении «общего образа» больших и малых, красных и зеленых, круглых и угловатых яблок, — то уже абсолютно ясна невозможность общего образа, фрукта вообще, в котором одинаковым образом были бы представлены и яблоки, и вишни, и орехи, и фиги и т. д. А тем более общий образ плода, или тела, или вещи вообще, или общий образ цвета, формы, величины, быстроты, направления, единства, множественности, действительности, возможности, отрицания! Ясно, что понятия этого рода не могут возникнуть путем какого-нибудь рода фотографических операций; они вообще существуют не в форме созерцательных образов, а лишь в деятельности обнимания, оперирования со множественностью возможных созерцаний, причем слово или какой-нибудь другой знак служит в известном смысле заместителем представления. Правда, без созерцательных представлений не существовало бы и этих понятий, и значение их заключается только в том, что существуют созерцательные представления, которые мы обнимаем понятиями или которыми овладеваем с их помощью.

Мы скажем, следовательно: всякое познание есть деятельность субъекта и, как таковая, оно есть *a priori*. Правда, — *a priori*

не в том смысле, чтобы оно было внутренним явлением, стоящим вне всяких отношений; как всякая деятельность, так и деятельность ума обуславливается природой тех вещей, на которые она направляется. Ощущения — проявления деятельности субъекта, к которым его вызывает окружающая среда; раздражение соопределяет качество ощущения; ощущение же, в свою очередь, делается раздражением, вызывающим субъект к производству созерцательного представления, а последнее — раздражением, вызывающим к производству системы понятий. Можно, следовательно, также сказать: всякое познание есть *a posteriori*, это относится как к примитивнейшему ощущению, так и к высшим категориям. Это в сущности имеет в виду и Кант; нет действительного познания, в котором не было бы обоих элементов — априорного и апостериорного: созерцания без понятий слепы, понятия без созерцаний пусты. Но только та проблема, спасти для известных положений — «синтетических основоположений чистого рассудка» — всеобщность и необходимость одновременно с их предметным значением, заставила его удержаться взгляд, что известным элементам присуща чистая и абсолютная априорность.

Этим дается в то же время еще нечто другое. Вместе с Кантом и со всеми рационалистами, нисходя до первых греческих философов, мы скажем: научное познание исходит не из чувств, а из рассудка; оно производится не восприятием, а мышлением в понятиях. Конечно, философский эмпиризм не нуждается здесь в поучении. Юм и Д. С. Милль хорошо знали, какая роль в науке приходится на долю чувств и какая — на долю мышления; Юм не написал бы теории познания, а Милль системы индуктивного метода, если бы они держались воззрения, что глаза и уши — истинные органы научного познания. Также и Бэкон — эмпирист не в том смысле, что он будто бы первый обратил внимание своих современников на то, что они должны открыть глаза, если хотят узнать что-нибудь о вещах. Напротив, он обращает внимание на то, что собранием восприятий еще ничего не достигается; конечно, нужно делать и последнее, но лишь за этим начинается уже собственно научная работа, *inductio vera*. Плохая индукция, *inductio*

per enumerationem simplicem, — та довольствуется тем, что подсчитывает несколько случаев и потом делает из них общий закон. Что Бэкон считает своей заслугой, так это изобретение метода образовывать на основании отдельных наблюдений суждения, действительно имеющие всеобщее значение, т. е. производить науку. Посчастливилось ли ему здесь, это другой вопрос, но задачу он видел правильно.

В самом деле, только самый поверхностный взгляд может остановиться на том, что научное познание происходит из восприятия. Не чувства сделали Коперника основателем новой астрономии или Галилея основателем нового естествознания, а рассудок; можно было бы даже, вспоминая Платона, сказать: только благодаря устранению чувственного призрака проникли они к истине. Для чувств или для людей, не выходящих за пределы восприятия, геоцентрическое воззрение, аристотелевское различение легких и тяжелых тел, из которых первые обладают стремлением двигаться вверх, а последние — вниз, и притом по мере их легкости или тяжести, — много яснее, чем учение современной науки; точно так же и положение аристотелевской механики; произведенные внешней силой движения прекращаются сами собой, если сообщенная толчком скорость истощается; так показывает это повседневный «опыт». Лишь выходящее за пределы восприятия мышление ведет к новым воззрениям, причем оно, правда, берет себе в услужение восприятие в виде наблюдения. Мышление разлагает разнообразные движения падения и поднятия, бросания и толчка — на их составные элементы, древняя же физика, следуя за восприятием, просто принимала их как абсолютные факты: так, действительное движение получившего толчок тела оно объясняет из совокупного действия стремления к инерции и того противодействия, которое должно постоянно преодолеваться им; действительное же движение падения, — является ли оно движением вверх, или вниз, — оно объясняет из общей тенденции тяготения и инерции в совокупном действии со статической тенденцией среды. Так Ньютон разложил небесные движения, сведя их на совокупное действие первоначального тангенциального движения и тенденции тяготения. Древняя космология и здесь просто фор-

мулировала восприятие, как оно дается: движение небесных тел есть простое, однообразное, вечное круговое движение¹.

Итак, наука всюду оказывается делом освобождающегося от чувственного восприятия размышления; восприятие сводится в наблюдении или эксперименте хотя и к необходимому, но решительно вторичному моменту. Чем далее развивается наука, тем незначительнее становится роль восприятия. В настоящее время очень заметен этот процесс оттеснения восприятия в биологических науках. Физиология и эволюционная теория начали превращать старые «описательные» науки, собиравшие восприятия, в системы мысли. Так и о дарвиновской теории можно сказать, что она в том же смысле «противоречит здравому смыслу», в каком Кант выразился так о теории Коперника; она противоречит той истине восприятия, что видовой тип постоянен. Даже история оказывается охваченной этим стремлением превратиться из собрания восприятий (воспоминаний и показаний) в систему понимаемых истин; учение о законах экономической жизни положило в этой области начало, и его влияние на образование исторических наук, очевидно, быстро повышается. Ясно, что законы политической экономии произошли не из собрания восприятий, а найдены дедуктивным мышлением. Даже можно пойти далее и сказать: историческое исследование также добывает свои выводы не путем собрания свидетельств: кто а priori не знает, что случилось, того не могут научить этому свидетельства; кто не умеет искать, не находит ничего; кто не умеет спрашивать, тому источники не дают ответа, а заваливают его путаницей слухов и мнений. Спрашивать же может лишь тот, кто знает, о чем идет дело. Совершенно справедливо говорит старик Гераклит: многознание не родит ума.

Наконец, я напому в заключение еще раз о той мысли, которая образует точку вращения кантовской философии: *познание*

¹ Lotze: Logik, стр. 585. Положения механики найдены «не по показанию повторявшихся восприятий, а посредством работы мысли, которая в представляемом чистом случае с непосредственной ясностью видела само собой понятное». Очевидность ее, значит, далее (596), не логическая, а эстетическая; свой пробный камень она имеет не в возможности мысли, а в очевидной нелепости ее противоречащей противоположности.

есть функция субъекта, но не единственная и не важнейшая. Оно дано нам для практического ориентирования в мире и для этого оно достаточно; но оно не дано и не достаточно для абсолютного проникновения действительности, как бы для разрешения мира в мысль. В этом Кант согласен с Юмом: абсолютное сознание действительности невозможно. Это было заблуждение старого рационализма или догматизма: он предполагал, в то же время, что в этом познании должны быть поставлены достоинство человека и конечная цель жизни. Против этого научного высокомерия, в котором сходятся школьная философия и схоластическая теология, Кант выступает с самой уничтожающей критикой: науки абсолютного или сверхчувственного не существует. Абсолютное и сверхчувственное существует, но оно лежит вне пределов возможного познания; критическое размышление показывает нам, что наше познание ограничено областью чувственного или возможного опыта; с другой стороны, правда, оно показывает и то, что наш опытный мир не есть мир вещей в себе. До этого места нас ведет теоретический разум.

На шаг далее ведет нас практический разум, ведет философия, не останавливающаяся на теоретическом умозрении о природе, а устремляющая свой взор на человека со стороны его назначения. И лишь с этого начинается философия в высшем смысле, философия в ее светском понятии, в противоположность к философии в смысле школьного понятия. Она показывает нам, что назначение и достоинство человека лежат в конце концов не в знании, а в волевой стороне. Здесь же лежат и глубочайшие корни нашей сущности; в совести, в сознании нравственного закона замечаем мы их. В то время как мы становимся непосредственно уверенными, что этой глубочайшей стороной нашей сущности мы коренимся в самой действительности, принадлежим к самой абсолютной действительности, а не к природе, как она является чувствам и рассудку — возникает вера в абсолютный целесообразный строй вещей, нравственный строй мира, в сравнении с которым строй природы является лишь внешним его отражением. То, что духу представляется высшим и наилучшим, он поставляет в религии как истечение глубочайшего основания действительности; он постигает дей-

ствительность как явление царства целей, как творение и область деятельности Бога. Будет заблуждением думать затем, что веру можно доказывать и навязывать рассудку. Заблуждение это вызывает тогда, как противодействие, отрицательный догматизм материалистического атеизма. Критическая философия показывает одинаковую невозможность как положительного, так и отрицательного догматизма. Именно этим она обосновывает возможность веры, — веры, которая покоится исключительно и без всяких доказательств в воле: я не мог бы жить, не мог бы дышать свободно и действовать в мире, который был бы не чем иным, как чудовищной бесчувственной и бездушной машиной, поэтому я не могу верить, что он таков, поэтому я верю, что он есть проявление Всемудрого и Всеблагого, даже если глаза мои не могут видеть Его и рассудок мой не может Его постигнуть.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Проблемы этики¹

Не подлежит сомнению факт, что человек определяется к действию мотивами, имеющими форму цели, т. е. представления блага, которое имеет быть достигнуто действием. Таким образом возникает вопрос: в чем состоит *последняя цель* или *высшее благо*, ради которого желается все остальное? На вопрос этот гедонизм отвечает: В *наслаждении*; оно есть то, ради чего желается все другое. Навстречу ему выступает другое воззрение, поставляющее высшее благо не в субъективных возбуждениях чувства, а в объективном содержании жизни, или, — так как жизнь есть проявление деятельности, — в *определенном способе проявления жизненной деятельности*; да будет позволено назвать это воззрение *энергизмом*.

Не подлежит сомнению и другой факт, именно, что люди судят о поведении и поступках как чужих, так и собственных; это происходит с помощью предикатов — *хороший* и *дурной*. Поведение и образ мыслей какого-нибудь человека возбуждают в зрителе чувства *удовольствия* или *неудовольствия*; если эти чувства становятся обычными, то возникают аффекты уважения или презрения. Если эти чувства относятся к своему собственному я, к его прошлому существованию и поведению, то мы называем их раскаянием или беспокойством совести или, наоборот, самоуважением и спокойствием совести. Если же он относится к возможным будущим

¹ Следующие указания имеют целью скорее наметить место этических исследований, чем заполнить его. Читатель, интересующийся тем, как я смотрю на эти вещи, найдет подробное изложение в моей «System der Ethik» (4 изд. 1896).

поступкам, то мы называем их чувством обязанности, чувством долженствования или недолженствования. Вся сторона нашей сущности, которой мы, судя о себе, обращаемся к себе самим как существам хотящим или действующим, называется *совестью*.

Возникает вопрос: откуда заимствует свои основания это суждение, являющееся с самого начала независимым от суждения о полезном и вредном для меня? Что служит масштабом, которым измеряются настроения и поступки по отношению к их *моральному достоинству*? На этот вопрос существует опять двоякий ответ: 1) мерилom морального достоинства служит нравственный закон, который каждый носит в самом себе: хорош тот поступок, при котором воля определяется сообразно с нравственным законом; 2) мерилom служит действие поступка на благополучие всех, на кого простирается его действие. Это различие между *формалистической* и *телеологической* философией морали.

Противоположность *гедонизма* и *энергизма* есть основное различие, господствовавшее в греческих системах морали: *Аристипп* и *Эпикур* стоят на первой стороне, *Платон*, *Аристотель* и *стоики* — на второй. В новой философии к гедонизму склоняются прежде всего приверженцы английского эмпиризма и аналитической психологии; *Дж. Бенгам* и *Джемс Милль* являются самыми последовательными его представителями. Психологический анализ, как они находят, показывает, что всякий без исключения поступок определяется мотивом достижения удовольствия и избежания страдания. Maximum удовольствия и minimum неудовольствия являются, согласно с этим взглядом, необходимой целью человеческой воли. Представителями «энергизма» в разнообразных его формах являются *Гоббс*, *Спиноза*, *Шефтсбери*, *Лейбниц*, *Вольф*: самосохранение и проведение своей воли, свобода разумного «я» в истинном мышлении, гармоническое развитие и проявление всех сил, совершенство — вот формулы этого понимания. В последнее время эволюционистическая философия морали приходит к такому воззрению: известный жизненный тип и его проявление в деятельности есть фактическая цель всякой жизни и всякого стремления.

Я думаю, что правда на стороне энергизма. Аналитическая психология находится в заблуждении, если думает, что мотивом чело-

веческой воли всюду является представление удовольствия (idea of pleasure); то — ложная теория воли, которая предполагает, что воля возникает будто бы только из опыта чувств удовольствия и неудовольствия. Дело происходит не так, чтобы сначала, вследствие принятия пищи или полового отправления, возбуждалось чувство удовольствия и уже потом из этого опыта удовольствия возникало ожидание, а из ожидания — влечение, направляющееся на эти вещи; и не так, чтобы сначала вследствие указанных отправлений устранялись чувства неудовольствия и затем уже в силу опыта укоренялось постоянное влечение. Напротив, влечение есть первоначальная определенность сущности; в сознании оно выступает не как страдание, а как чувствуемые стремление, желание, охота к такой-то деятельности, и только тогда наступает уже чувство удовольствия, если влечение находит себе удовлетворение, и страдание, если оно подавляется. Не будь влечения, не было бы речи и об удовольствии и неудовольствии. То же самое и с высшими влечениями воли: стремление к определенной деятельности, к беганию и прыганию, к игре и творчеству, к борьбе и господству, к мышлению и поэзии выступают в жизни каждое в свое время, без того, чтобы им предшествовали чувства страдания, устранение которых имелось бы при этом в виду, или чтобы чувства удовольствия мыслились даже как цель деятельности. Согласно с этим мы скажем: цель, на которую направляется воля, состоит не в максимуме чувств удовольствия, а в нормальном проявлении жизненных деятельностей, к которым предрасположен вид. У человека направление жизненной деятельности определяется в общем содержанием исторического жизненного единства, членом которого вырастает индивидуум. Здесь происходит также то, что с повышающимся развитием жизни представлений в сознание вступает объективное содержание жизни, на которое направляется воля; жизненный тип становится представляемым жизненным идеалом. Какая-нибудь объективная форма быта или жизненной деятельности — жизнь воина, исследователя, святого, супруги и матери, сестры милосердия — становится, в индивидуальной обработке, целью, привлекающей волю. За достижением этой цели следует чувство удовлетворения; недовольство и внутренний разлад следуют за неудачей.

И вот задача этики будет состоять в том, чтобы представить в общих чертах ту форму человеческой жизни, к которой предрасположена его природа. Конечно, она не может представить содержание жизни или идеал отдельного лица *in concreto*; это дело творческой натуры и в известном смысле искусства; наука ограничивается тем, что описывает те формы, в пределах которых только и возможна человечески совершенная жизнь, исполняющая человеческую волю и доставляющая ей продолжительное удовлетворение. Это происходит в учении о добродетелях и обязанностях, которые, впрочем, в своем конкретном развитии всегда определяются народом и временем. Этика, согласно с этим, имеет к жизни подобное же отношение, как грамматика к языку, эстетика к искусству, диететика к телесной жизни: она обозначает формы возможного и позволительного, допускающего опять-таки самое разнообразное выполнение. Совершенное, подобно тому как и прекрасное, есть не одноформенный тип, а бесконечное разнообразие индивидуального образования. Что же касается нравственно дурного или злого, то этика будет строить его подобно тому, как медицинская диететика строит физические повреждения, слабости, уродливости; подобно тому, как здесь эти случаи рассматриваются как *следствия* внешних препятствий и повреждений, мешавших тенденции естественного предрасположения к нормальному развитию, так и этика будет сводить дурное и злое не на подлинную волю самого существа, которую надо скорее предполагать направленной к нормальному развитию и деятельности в смысле человеческого совершенства, а на неблагоприятные условия развития, под влиянием которых естественное предрасположение пострадало и претерпело извращения. Что злое противно подлинной воле существа, что даже в злом человеке в глубине его сущности кроется влечение к воле Бога, это, так добавит этика, обнаруживается в том, что злое всегда сопровождается внутренним беспокойством; это реакция основной воли против отдельных моментальных возбуждений или против гипертрофически развитых сторон жизни влечений, как бы насилующих ее. Этим предначертывается диететический образ действия: устранить неблагоприятные обстоятельства, приводящие к извращению, и пу-

тем ограничения и поддержки помогать истинной воле в противодействии уродливостям.

Обращаемся к противоположности телеологической и формалистической философий морали. Первая обычна в греческой философии; все согласны в том, что различие достоинств нравственных образов поведения покоится, в конце концов, на различии тех действий, которые склонны производить различные образы поведения; все строят этику с точки зрения высшего блага, определяемого всеми как счастье, эвдемония. К философии морали, определенной христианством, более приближается другая форма: благо и зло определяются не отношением поступков к цели, а отношением их к абсолютно действительному закону Бога, как ему поучает церковь. Новая философия в свою первую эпоху снова возвращается к телеологическому направлению; мы находим его у Спинозы и Вольфа, у Шефтсбери и Юма. Сильная реакция против «эвдемонистической» морали в пользу формалистической начинается с Канта; она продолжает действовать в немецкой философии еще и по сие время.

В самом деле, формалистическая философия морали имеет в себе на первый взгляд нечто в высшей степени очевидное: поступки хороши или дурны не по своим последствиям, а они таковы сами по себе; ложь, обман дурны сами по себе, безо всякого отношения к их последствиям; таким же образом честность и самообладание хороши сами по себе. Или, говоря вместе с Кантом: хорошая воля есть то единственное, что само по себе хорошо; она имеет абсолютное достоинство, совершенно независимо от того, что она совершает и производит. Это утверждение имеет свой хороший смысл. Тем не менее остановиться на нем невозможно. Говорят: поступать справедливо хорошо, поступать же несправедливо дурно, все равно, какие бы последствия ни имел данный поступок в действительности; дело решается настроением, а не последствиями, которые всегда проблематичны. Конечно, скажем мы, о таком-то отдельном поступке решает только то настроение, из которого он произошел. Но была ли бы речь о справедливом и несправедливом также и в том случае, если бы поступки одного человека вообще не имели и не могли иметь никаких действий

на состояние других? Очевидно, нет. Неужели же, несмотря на это, достоинство поступка должно быть вполне и во всех отношениях независимо от последствий? Неужели мы стали бы называть несправедливый поступок дурным и негодным даже и в том случае, если бы он всякий раз и по своей природе действовал не во вред, а в пользу всех заинтересованных в нем? Если бы лжи было свойственно служить в пользу обманутому и вызывать доверие к лжецу, то неужели люди остались бы при том взгляде, что лгать дурно? Неужели же это суждение было бы подобно какому-нибудь аксиоматическому положению или суждению восприятия, для которого вообще не может быть указано основание? Или, напротив, возможно указать основание того, почему лучше поступать умеренно и обдуманно, справедливо и правдиво, миролюбиво и благосклонно, чем поступать обратно?

Я думаю, что такое основание имеется; это именно то, которое в тысячах поговорок высказывается опытом всех народов: ложь, несправедливость и неумеренность есть гибель людей, от них погибает отдельный человек, от них погибают и народы; и наоборот: справедливость и обдуманность — пути к благу. В самом деле, допускать, что поступки оказывают влияние на состояние людей, и потом все-таки отрицать, что эти влияния определяют их достоинство, это подобно до некоторой степени той телеофобии, которая говорит: так как у нас есть глаза, то мы видим, но глаза у нас не для того, чтобы видеть. Так и здесь: добродетели способствуют сохранению жизни, пороки же — ее разрушению, но суждение об их достоинстве не зависит от этого.

Задача этики будет следовательно состоять именно в том, чтобы провести телеологический взгляд в деталях и показать, как жизнь, человечески-духовная жизнь, от добродетелей сохраняется и улучшается, от пороков же, напротив, разрушается и терпит стеснение. Честность хороша, а воровство во всякой форме дурно, воровство нарушает жизнь, во-первых, обокрадываемого, потом и воровшего; оно лишает последнего блага работы, — вор не работает; наконец, оно разрушает безопасность собственности, а этим и приобретение собственности; народы без обеспеченности собственностью беднеют; а собственность есть основное предположение

всякого высшего развития человечески-духовной жизни. Так правдивость хороша, ложь дурна, потому что эта последняя, помимо нарушений, которые она производит в теснейшем кругу (заблуждение обманутого, изолирование лжеца), имеет то вторичное действие, что вообще разрушает доверие между людьми; доверие же есть основное условие общественной жизни людей, а без общества нет собственно человеческой жизни. Точно так же нарушение святости брака и распутство дурны, потому что они опустошают собственную жизнь виновного и имеют тенденцию расстроить здоровую семейную жизнь, корень здоровой человеческой жизни вообще; и наоборот, жить чисто и целомудренно хорошо, потому что это действует сохраняющим образом — в физическом смысле и в духовном. И так всюду: известные образы поведения хороши, насколько они имеют тенденцию сохранять жизненные блага человека и увеличивать их; другие негодны и дурны, потому что имеют тенденцию разрушать условия здоровой, прекрасной и духовно богатой жизни человека. Поскольку же благополучие ощущается с чувствами удовлетворения, а несчастье и упадок с чувствами неудовольствия, можно также сказать: добродетель есть путь к счастью, порок же — путь к несчастью. Удовольствие, по взгляду Аристотеля, следует за совершенной деятельностью, как непреднамеренный побочный результат.

Я прибавлю к этому несколько замечаний, чтобы предохранить это воззрение от недоразумений и возражений. Путаница, господствующая касательно этого пункта, зависит, мне кажется, главным образом от того, что не делается различия между двоякого рода суждениями, к которым подает повод всякий поступок: между суждением *субъективным* — о нравственном достоинстве воли, являющейся в нем, и *объективным* — о достоинстве образа поведения, как такового. Первое имеет в виду исключительно настроение: поступок морально хорош, если он исходит из хорошей, т. е. определенной сознанием долга воли, каковы бы ни были его последствия. Но этика имеет дело не исключительно и не главным образом с этим; конечно, она должна, вместе с Кантом, сказать и подчеркнуть, что нравственное достоинство человека зависит не от того, что он совершает и проводит в мире, а от той искрен-

ности, с которой он делает то, что ощущает и познает как свой долг. Но ее настоящая задача — другая: раскрытие *объективного* достоинства поступков и образов поведения. Это же последнее не зависит от настроения. Воровство Криспина (употребляя старый школьный пример) исходит из хорошей воли и постольку является хорошим делом, но оно есть в то же время предосудительный образ поведения, так как воровство, как таковое, независимо от намерения ворующего, подкапывает строй собственности. Впрочем, и суждение о субъективном образе мыслей сводится, в конце концов, тоже на телеологическое обоснование: хорошая воля в конце концов хороша, потому что она для чего-нибудь хороша, — именно потому, что она имеет тенденцию определять к таким поступкам и поведению, которые обладают объективным достоинством, т. е. действуют на жизнь в направлении человеческого совершенства.

Я замечу далее, что мерило, которым философия морали измеряет достоинство поведения, не есть или не может быть также и *мотивом* поступков. Действительные мотивы поступков суть наклонности, привычки, принципы, определенные конкретные цели, представления того, что является долгом или приличием. Так это бывает теперь и так будет всегда; общее намерение содействовать благополучию рода человеческого никогда не сделается мотивом поступков; оно не может им быть, — не может уже потому, что благополучие человеческого рода не может быть представлено *in concreto*, затем еще и потому, что никогда нельзя вычислить, как действия такого-то определенного поступка относятся к упомянутой последней цели. Действия всякого поступка простираются на бесконечность; уже прямые следствия для поступающего и его среды не поддаются вычислению, а еще менее косвенные; подумайте о влиянии посредством примера, привычки, наследственности. Если бы перед всяким решением нужно было производить вычисление всех возможных благоприятных и неблагоприятных последствий, то дело никогда не доходило бы до поступков. Отсюда — сокращенный образ действия; поступки являются обыкновенно *автоматическими реакциями*, которые без особенных вычислений вызываются обстоятельствами, поводом; для формы ре-

акции решающими моментами являются только что названные наклонности и привычки, нравы и принципы. Поэтому большое значение имеет для жизни упражнение правильных, т. е. вообще целесообразных или действующих в смысле благополучия автоматов.

И вот здесь замечательно то, что коллективные существа, членами которых являются индивидуумы, — народы, для решения определенных жизненных задач вырабатывают себе, со свойственной всем органическим существам имманентной целесообразностью — автоматические формы реакций: это — нравы, под которыми понимаются здесь все обязательные для членов народного тела образы поведения и поступков, со включением правовых форм жизни. Этим индивидуумы избавляются от неразрешимой задачи вычисления последствий. Они поступают теперь так, как предписывают нравы и право, и избегают этим как ненадежности вычисления перед поступком, так и неуверенности насчет последствий — после поступка; они во всяком случае поступают так, как должен поступать в таком положении порядочный, «нравственный» человек. Подобно тому, как в животной жизни индивидуумы избавляются инстинктами от измышления и вычисления полезного и необходимого для сохранения и продолжения жизни, так людей избавляют от всего этого нравы. Как там унаследованные формы реакций определяют деятельность вообще в смысле сохранения индивидуума и вида, так здесь то же делают усвоенные воспитанием на почве унаследованных инстинктов нравы; и первоначально здесь, так же как и там, не бывает познания целесообразности поступков согласных с нравами. Первобытный человек знает о нравах, это отличает его от животного, не знающего об инстинктах; но он не знает, почему нравы имеют силу: они существуют в нем как объективный разум, а не как субъективный. Лишь рефлексия, завершающаяся в этике, приводит к уразумению телеологической необходимости нравов.

Отсюда вытекает природа *совести*. Совесть в своем происхождении есть не что иное, как знание о нравах; индивидуум знает, например, какое поведение предписывается ему нравами по отношению к другому полу; воспитанием, суждением общества о прилич-

ном и неприличном, правом и наказанием; наконец религиозной заповедью ему с детства запечатлевается, как он *должен* поступать. Этим «должно» он измеряет то, что есть, как постоянно присутствующей и безусловно необходимой нормой; оно напоминает и побуждает, оно предостерегает и наказывает. Это «должно» не является при этом чем-то чуждым его собственной воле; он сам хочет, чтобы норма сохраняла свою силу, чтобы нравы соблюдались; он постоянно требует этого от других, он хочет ведь, чтобы сохранялось и жило то общество, то историческое живое существо, к которому он принадлежит. Лишь случайно и по временам возникает разлад между «должно» и моментальным желанием, изолированной страстью. Правда, именно тогда-то «долг» наиболее сильно выступает в сознании; отсюда и могло показаться, будто противоположность между долгом и склонностью есть существенное для нравственности явление.

На более высокой ступени развития совесть принимает новую форму; она становится здесь, соответственно индивидуализации духовной жизни, индивидуальным жизненным идеалом, поднимающимся даже против нравов. Так происходило во всех значительных преобразованиях нравственно-религиозной жизни, и это — самый тяжелый трагический конфликт: в борьбе за высшую нравственность выступать против господствующей обычной нравственности и испытывать ее суд. Иисус и Его ученики вынесли эту борьбу: нравы и закон, храм и суббота — не высшее; Царство Божие выше. И потому гражданин Царства Божия выше закона.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

- Августин 281, 321, 347
Агассиз Л. 186
Агриппа Неттесгеймский 129
Альберт V, 47
Анаксагор 180, 181, 183
Аристипп 457
Аристотель III, 10, 22, 33, 37, 38, 47, 58, 62, 68, 72, 74, 114, 123, 129, 178–182, 184, 238, 249, 262, 266, 313–315, 333, 342, 348, 372, 393, 397, 414, 444, 452, 457

Б

- Беме Я. 296
Бендер В. 357
Бенеке Ф. Э. 77, 161
Бентам Дж. 457
Беркли Дж. 5, 76, 380, 423
Бойль Р. 41, 45
Бопп Ф. 224
Бруно Дж. 21, 266
Бэкон Ф. 39, 40, 41, 45, 182, 451, 452
Бэр К. фон 248, 252, 256, 260
Бюхнер Л. 84, 98, 99, 105, 122, 298, 358

В

- Вагнер Р. 337
Вайц Г. 303
Виланд К. М. 334
Виндельбанд В. 311
Вольтер Ф.-М. А. 21, 173, 183

Вольф Х. фон 21, 28, 42, 44, 47, 59, 152, 423, 426, 457, 460
 Вундт В. I, 6, 53, 54, 107, 117, 119, 124, 136, 151, 152, 154, 162,
 217, 218, 389, 397

Г

Галилей Г. 21, 40, 41, 73, 74, 416, 452
 Гарвей У. 40
 Гарнакк А. фон 321
 Гартман Э. фон 144, 190
 Гегель Г. В. Ф. 18, 28, 45, 77, 205, 297, 341, 342, 347, 248, 354, 374, 414
 Геккель Э. Г. 117, 122, 193, 214
 Гераклит 37, 411, 453
 Гербарт И. Ф. 120, 135, 137, 154, 155, 159, 161, 381, 389, 390
 Гердер И. Г. 336, 338
 Геродот 36, 310
 Гете И. Ф. фон 13, 26, 29, 30, 61, 129, 173, 208, 214, 256, 258,
 293, 336, 338, 343, 345, 362, 369
 Геффдинг Х. 107
 Гоббс Т. 7, 21, 40, 76, 305, 322, 323, 325, 372, 378, 412, 414, 444, 457
 Гомер 71, 276, 304, 310
 Гораций 60
 Горгий 37
 Готтлиб И. 384
 Готтшед И. К. 173, 337
 Гримм, братья 224
 Гумбольдт В. фон 50, 52, 224
 Гуттен У. фон 200
 Гюйгенс Х. 41
 Гюнтер С. 311

Д

Дарвин Ч. 52, 60, 153, 183–186, 193, 208–216, 218, 220, 225,
 233, 236, 453
 Декарт Р. 5, 21, 22, 39–41, 73, 74, 123, 152, 159, 182, 183, 322,
 372, 378, 412, 414–416, 419, 420, 444
 Демокрит 37, 47, 72, 92, 182, 311, 312, 412
 Деринг А. 33, 35

Диоген Лаэртский 38

Дюбуа-Реймон Э. Г. 95, 98, 99, 127, 266, 268

Дюринг Е. 351

З

Зенон 376, 412

И

Ибервег Ф. 34, 36

Исократ 36

Й

Йодль Ф. 107, 350

К

Кант И. IV, 6, 7, 10, 18, 20, 21, 28, 29, 32, 43, 44, 48, 51, 57, 61, 76, 77, 93, 100, 106, 108, 133, 136, 152, 190, 200, 214, 239, 243, 244, 247, 274, 287, 328–335, 337, 338, 348, 355–357, 366, 369, 372–375, 380, – 386, 396, 401, 404, 410, 411, 413, 423–442, 448, 449, 451, 453, 454, 460, 462

Карл V 200

Карл Великий 201

Картезий 388

Конт О. 29, 43, 205, 298, 349, 350, 372

Коперник Н. 40, 41, 112, 186, 333, 430, 452, 453

Ксенофан 220

Л

Лагард П. 9, 368

Ламарк Ж. Б. 190, 208, 212

Ланге А. 6, 54, 77, 93, 192, 262, 344

Лаплас П.-С. 99, 269

Лейбниц Г. В. 5, 10, 21, 42, 65, 76, 103, 106, 113, 114, 124, 171, 173, 182, 244, 245, 251, 258, 296, 325–329, 372, 380, 396, 415, 423, 429, 457

Лессинг Г. Э. 173, 174, 200, 336

Липпс Т. 33

Локк Д. 5, 21, 33, 41, 182, 325, 327, 328, 372, 378, 391, 369, 417–420, 427, 429

Лотце Р. Г. 6, 10, 18, 54, 114, 124, 159, 160, 239, 245, 246, 343, 380, 397, 402

Лютер М. II, 29, 200, 281, 333, 334, 352

Ляйель Ч. 208

М

Маркс К. 352, 353

Маудсли Г. 145

Мах З. 107

Мейнерт Т. 94, 161

Меланхтон Ф. 47

Милль Д. С. 29, 145, 296, 403, 410, 451, 457

Мольер Ж.-Б. 78

Мюллер М. 302, 303, 308

Н

Негели Э. Ф. 125

Нордау М. 85

Ньютон И. 41, 45, 109, 123, 214, 233, 452

Нэгели К. В. фон 270

О

Окен Л. 208

П

Парацельс 129

Перикл 142

Пешель О. 304, 305

Пифагор 38, 52

Платон IV, 7, 10, 20, 37, 38, 72, 73, 114, 129, 134, 158, 180, 181, 220, 266, 311, 312, 314, 315, 342, 348, 362, 372, 374, 377, 380, 397, 412–415, 452, 457

Протагор 37

Птоломей 184, 186,

Р

Реймарус С. 191, 330

Ренан Э. 29, 365

Риль А. 33

Роде Е. 304

Руссо Ж.-Ж. 21, 136

Рюккерт 272

С

Савонарола Д. 281

Симплиций 316

Сократ 21, 37, 182, 368

Спенсер Г. 15, 29, 63, 291–293, 329, 282

Спиноза 5, 10, 20, 21, 41, 42, 75, 76, 100, 106, 107, 110, 112–114, 124, 152, 173, 182, 186, 244, 246, 257, 258, 263, 266, 282, 283, 288–290, 296, 305, 307, 323–327, 336, 338, 340, 341, 372, 374, 378, 380, 393, 396, 401, 412, 413, 415, 417, 444, 457

Т

Тидеманн Ф. 222, 223

Тренделенбург А. 178, 181, 183

У

Уоллиз 41

Ф

Фалес 36, 51

Федер 335, 356

Фейербах Л. А. 298, 305, 307, 345, 350, 351

Фехнер Г. Т. 6, 10, 18, 54, 107, 112, 114, 115, 118–120, 124, 130–133, 152, 160, 162, 215, 270, 275, 343, 389, 397

Фихте И. Г. 21, 44, 45, 292, 338, 339, 348, 362, 369, 384, 396

Фишер К. 32

Флуранс М.-Ж.-П. 162

Фогт О. 97, 100

Фома Аквинский 47

Фриз Я. 435

Фукидит 36

Ц

Цезарь 142

Цельнер Фр. 111, 125

Цицерон 192

Ш

Шекспир У. 343

Шеллинг Ф. В. Й. фон 45, 107, 114, 208, 340–342

Шефтсбери Э. 457, 460

Шеффле А. 220

Шиллер Ф. 200, 369

Шлейермахер Ф. 276, 287, 340

Шлейхер А. 60

Шопенгауэр А. I, V, VI, 7, 8, 53, 77, 93, 106, 114, 115, 136, 137, 139, 140, 141, 143, 189, 190, 233, 259, 348, 381, 404, 405

Штейнталь Х. 222

Штумпф К. 107

Э

Эббингауз Г. 107

Эмпедокл 37, 127, 179, 182, 183

Энгельс Ф. 352

Эпиктет 316

Эпикур 92, 182, 312, 457

Эргардт Фр. 107

Ю

Ювенал 351

Юм Д. 5, 10, 28, 43, 183, 194, 243–245, 251, 268, 305, 330, 331, 332, 372, 374, 375, 395, 396, 417, 418, 420, 422–427, 432, 433–435, 438, 440, 449, 451, 454, 460

Я

Якоби Б. С. 336

ОГЛАВЛЕНИЕ

Александр Марков. Педагог старательной мысли: Фридрих Паульсен и его время	I
---	---

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

Предисловие к первому изданию	3
Предисловие ко второму изданию	12
Предисловие к третьему изданию	14
Предисловие к пятому изданию	16

ВВЕДЕНИЕ. СУЩНОСТЬ И ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ... 17

1. Отношение философии к религии и мифологии	19
2. Отношение философии к наукам	31
3. Деление и основные проблемы философии	61

КНИГА ПЕРВАЯ. ПРОБЛЕМЫ МЕТАФИЗИКИ..... 69

Глава I. Онтологическая проблема

1. К историческому ориентированию	69
2. Материализм и его обоснование	77
3. О практических выводах материализма	85
4. Критики материализма. Параллелистическая теория отношения физического и психического	92
5. Следствия параллелистической теории. Всеобщее одушевление	108
6. О сущности души. Интеллектуалистическая и волюнтаристическая психология. Бессознательное	134
7. О сущности души, ее метафизическом строе и об ее седалище в теле	152

Глава II. Космолого-теологическая проблема

2. Атомистическое и телеолого-теистическое объяснение природы	175
--	-----

3. Критика телеологического доказательства.....	184
4. Теория развития	207
5. Развитие в области духовно-исторической жизни	220
6. Недостаточность атомистической метафизики. Понятие взаимодействия	235
7. Причинность и целесообразность	247
8. Пантеизм и душа мира	263
9. Отношение пантеистического понятия о Божестве и религии.....	275
10. Историческое развитие представления о Боге и мире	297
11. Отношение между знанием и верой	347
 КНИГА ВТОРАЯ. ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ ЗНАНИЯ	371
Вводные замечания.....	371
Глава I. Проблема сущности или отношение познания к действительности.....	376
1. Идеалистический ряд мыслей.....	376
2. Восстановление реалистического понимания для внутреннего мира	384
3. Познание внешнего мира.....	402
Глава II. Проблема происхождения познания.....	411
1. Рационализм	411
2. Эмпиризм	417
3. Формалистический рационализм Канта.....	423
4. Критические замечания к кантовской теории познания.....	432
 ПРИЛОЖЕНИЕ. ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ	456
Предметный указатель.....	466